بسمه تعالی

[illegible]

الحائری

2

هو الله تعالى شأنه العزيز

بعون الله وحسن توفيقه قد تشرف بشرف طبع هذا الكتاب المستطاب الجليل الجميل الذي لم يكتب مثله في الفقه مما ألفه العالم العلامة السيد السند والركن المعتمد مولينا الأعظم الأفخم علامة العلماء الأعلام ظهير الإسلام سمي أبي الأئمة وكاشف الغمة السيد علي الطباطبائي مد ظله العالي نظر إلى هذا وامتثالاً للأمر العالي قد سعى كمال السعي في كتبه وطبعه أقل السادات والحاج نتيجة المرحوم المغفور السمي لهو للأنبياء والرسل خاتم المسمى بأبي القاسم الحسيني المدعو محمد صباغ عاملهما الله بلطفه الخفي والجلي في دار الطباعة ... في هذه الأيام

كربلائي محمد حسين

اين كتاب مستطاب را جمع غفيرى از علماء و جمع كثيرى از فضلاء با نسخه اصل بتفصيلى كه در ورق سابق مرقوم است مقابله كرده اند

وسمي هذا بكتاب مستند الشيعة في أحكام الشريعة

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

الحمد لله على كثير نواله * والشكر على نعمائه وإفضاله * والصلوة على سيدنا محمد مبين حرامه وحلاله * وعلى المعصومين من عترته وآله *

وبعد يقول المحتاج إلى عفو ربه الباقي * أحمد بن محمد مهدي ابن أبي ذر النراقي * هذا كتاب مستند الشيعة في أحكام الشريعة * جعلته تذكرة لنفسي وذخيرة ليوم فاقتي وفقري * مقتصراً فيه من المسائل على أهمها * ومن الدلائل على أتمها * وما اقتفيت فيه آثار أكثر من تقدم علي من بيان المسائل الغير المهمة * وإيراد الفروع الشاذة النادرة * واحترزت عن الاشتغال بوجوه النقض والإبرام * والإكثار فيما لا اعتناء بشأنه ولا اهتمام * وتركت فيه ذكر المؤيدات الباردة * وعد القياسات الضعيفة الفاسدة * بل أوردت فيه أمهات المسائل الشرعية * وأودعت فيه مهمات الأحكام الفرعية * وذكرت عند كل مسألة من المسائل ما ثبت عندي حجيته من الدلائل * ولم أتجشم في المسائل الوفاقية غالباً لعد النصوص والأخبار * وطلبت في كل حال ما هو أقرب إلى الإيجاز والاختصار * وطويت عن ذكر الراوي عند نقل الأخبار لعدم حاجة إليه ولا افتقار * ورمزت إلى فقهائنا الأطياب بما هو أقرب إلى الأدب * وأبعد عن الإطناب * وإلى كتبهم المشهورة بطائفة من أوائل حروف أسمائها مع لام التعريف وأواخرها * وربما عبرت عن بعضها بتمام اسمه حسب ما يقتضيه المقام * ومن الله سبحانه أسأل الإتمام * فإنه جدير بإسداء هذا الإنعام * وإليه أبتهل للتوفيق وهو حسبي ونعم الوكيل * ورتبته على كتب ذوات مقاصد وأبواب ومطالب وفصول وأبحاث ومسائل وفروع

كتاب الطهارة * ولانقسامها إلى الطهارة من الخبث والحدث وتوقفهما غالباً على المياه التي لها أقسام ولكل أحكام جعلته مرتباً على ثلاثة مقاصد

المقصد الأول في المياه وينقسم إلى المطلق والمضاف فههنا بابان **الباب الأول** في المطلق وينقسم باختلاف الأحكام إلى الجاري والمطر وماء الحمام والواقف والبئر والمستعمل والمشتبه والسؤر فنذكرها مع نبذة من شعوبات مسائل المياه في عشرة فصول **الفصل الأول** الماء المطلق ما يصح إطلاق الاسم عليه عرفاً وبعبارة أخرى كل ماء لا يلزم تقييده في العرف بشيء ولا يخطئ أهل الاستعمال من أطلق الاسم عليه من دون قيد ولكل أحكام نذكرها في مسائل **الأولى** كله طاهر في أصل الخلقة بالأصل والإجماع والكتاب والسنة ومطهر من الحدث والخبث بالثلاثة الأخيرة وينجس مطلقاً بتغير ريحه أو طعمه أو لونه بالنجاسة إجماعاً وحكاية الإجماع عليه متكررة والأخبار فيه مستفيضة فيدل على النجاسة بالأول صحيحة ابن سنان عن غدير أتوه وفيه جيفة فقال إذا كان الماء قاهراً ولا يوجد فيه الريح فتوضأ وبالثانيين صحيحة القماط في الماء يمر به الرجل وهو نقيع فيه الميتة الجيفة فقال إن كان الماء قد تغير ريحه أو طعمه فلا تشرب ولا تتوضأ منه وصحيحة حريز كلما غلب الماء ريح الجيفة فتوضأ منه واشرب فإذا تغير الطعم فلا تتوضأ منه ولا تشرب وبالثالث رواية ابن الفضيل عن الحياض يبال فيها قال لا بأس إذا غلب لون الماء لون البول وبالطرفين الصحيح المروي في البصائر جئت أسأل عن الماء الراكد في البئر قال فإذا لم يكن فيه تغير أو ريح غالبة قلت فما التغير قال الصفرة فتوضأ منه وكلما غلب عليه كثرة الماء فهو طاهر واختصاص السؤال بالراكد من البئر بعد عموم الجواب غير ضائر وبالثلاثة رواية أبي بصير عن الماء النقيع تبول فيه الدواب فقال إن تغير الماء فلا تتوضأ منه وإن لم تغيره أبوالها فتوضأ منه وكذلك الدم إذا سال في الماء وأشباهه والنبوي المتواتر المصرح في المعاني المتفق على روايته بشهادة الحلي خلق الله الماء طهوراً لا ينجسه شيء إلا ما غير طعمه أو لونه أو ريحه والرضوي المروي في الدعائم وليس ينجسه شيء ما لم يتغير أوصافه طعمه ولونه وريحه وفيه أيضاً فإن كان قد تغير لذلك طعمه أو ريحه أو لونه فلا تشرب منه ولا

في المياه وأحكامها

هذا هو المجلد الثانی من برهان القاطع

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

ومسنونها ای المسنون من کیفیة الغسل سبعة امور ومنها الاستبراء للرجل فی المشهور بعد الانزال والبول بل نسب استحبابه فی الشرائع الی باقی الاصحاب ما
عدا البعض بل فی الاستنجاء من البول صرح غير واحد بعدم الخلاف فيه بين المتاخرين وعن شرح العوالی اطباق الاصحاب عليه وعن الشيخ فی ظ
الاستبصار وابنی زهرة وحمزة والديلمی وجوبه بعد البول وارادة الشرعی منه بعيدة ولا يبعد ارادتهم الشرطی للحکم بطهارة البلل المشتبه الخارج
بعده للنص ولا ينکره القائلون باستحبابه فيرتفع الخلاف من البين ولعله لذا ادعی فی الغنية الاجماع علی وجوبه مع تصريح ما عدا الشاذ باستحبا
واستدلال الشيخ علی الوجوب المحکی عنه ايضا يعطی الشرطی کما لا يخفی علی المتامل فيه وفی غيره من کلمات من حکی عنه الوجوب واحتمل الجمع
بذلک فی الکشف وعلی کل حال مستند الوجوب کما عن الشيخ الصحيح فی الرجل يبول قال ينتره ثلاثا ثم ان سال حتی يبلغ الساق فلا يبالی و
الحسن رجل بال ولم يکن معه ماء قال يعصر اصل ذکره ثلاث عصرات وينتر طرفه فان خرج بعد ذلک شیء فليس من البول ولکنه من الحبائل
بتقريب ظهور الجملة الخبرية فی نحو المقام فی الوجوب فيه ظهور التعقيب بقوله ثم ان سال وان خرج فی الاعتبار لعدم المبالاة بما يسيل
والحکم بما خرج بعده بانه ليس من البول وهو ليس محل بحث وهنا اخبار اخر مع ضعفها واعراض المشهور عنها علی تقدير دلالتها
اکثرها لا تقاوم کالصحيح والحسن المذکورين الاصل وظواهر اخبار الاستنجاء المعتضدة بالشهرة العظيمة والاجماع المحکی والمستظهر من حصو
الطهارة بالغسل بناء علی ارادة الجماعة من الوجوب الشرطی توقف حصول الطهارة من البول عليه لان توقف طهارة البلل المشتبه عليه
مسلم غير موضع خلاف وارادة الوجوب الشرعی التعبدی فی غاية البعد بل ظاهر الکشف انه لا خلاف فی عدمه فينحصر الخلاف علی تقدير ثبوته
من الجماعة فی الشرطی لطهارة المحل فليحمل علی الاستحباب بل فی الجواهر لولا الفتوی بالاستحباب امکن التامل فيه لظهورها فی ارادة
الارشاد فالحکم بعدم الوجوب کضعف القول به علی تقدير ثبوته وشذوذه بل سقوطه واضح نعم القول بوجوب الاستبراء للجنب
مثل الغسل مشهور کما يستفاد من قوله فی الذکری وجامع المقاصد ان القول به احوط محافظة علی الغسل من طريان مزيله ومصيرا الی
قول معظم الاصحاب انتهی وظاهرهم الوجوب التعبدی الا الاستبصار فانه عنون باب وجوب الاستبراء الظاهر فی الشرعی لکنه استدل
بالاخبار المتضمنة لاعادة الغسل اذا ترکه وخرج بلل وهو يعطی ارادته الشرطی وفی الکشف احتمل ارادته من اهل القول بالوجوب
وبه احتمل ارتفاع الخلاف من البين کما ذکر فی استبراء البول لکنه قال فی تقريره ارتفاع النزاع هنا الاشبهه فی بقاء اجزائه فی المجری اذا
لم يستبرء فاذا بال او ظهر منه بلل تيقن خروج المنی او ظنه فوجب اعادة الغسل فلعله الذی اراده الموجبون انتهی وقوله اذا بال تيقن
خروج المنی او ظنه الخ ظاهر فی وجوب الاعادة بمجرد البول بظن خروج شیء غير البول محتمل لکونه منيا وعلی کل حال استدل له بالاخبار
الامرة باعادة الغسل اذا لم يستبرء وخرج منه بلل وفيه ان دلالتها علی الوجوب الشرطی اظهر ولا ينکره القائلون بالاستحباب وقد
صرح فی الکشف باتفاق الکل علی الوجوب الشرطی بمعنی اشتراط عدم اعادة الغسل به مع خروج البلل المشتبه بالاستبراء وحکا
فی الجواهر عن المختلف ايضا وبصحيحة البزنطی عن الرضا وقد سئل عن غسل الجنابة فقال اغسل يدک اليمنی من المرفق الی اصابعک
وتبول ان قدرت علی البول ثم تدخل يدک فی الاناء ثم اغسل ما اصابک منه ثم افض علی سائر جسدک الحديث ومضمرة احمد بن هلال
عن رجل اغتسل قبل ان يبول فکتب ان الغسل بعد البول الا ان يکون ناسيا فلا يعيد منه الغسل وفقه الرضا اذا اردت الغسل
من الجنابة فاجتهد ان تبول حتی يخرج فضلة المنی فی احليلک وان جهدت ولم تقدر علی البول فلا شیء عليک وضعف الاخيرين
منجبر بالشهرة المنقدمة المحکية واجماع الغنية وفيه ان الصحيحة واردة فی سياق الاوامر المستحبة بل فی نفسها اشعار بالاستحباب و
المضمرة مع تضمنها سقوط الاعادة بنسيان الاستبراء وفيه ما تعرف ظاهرة من ملاحظة الاستثناء وما بعده فی الشرطی لعدم انتقاض
الغسل کاعادة الوضوء ايضا بذلک من ملاحظة الغاية المرتبة بقوله حتی يخرج مع عدم تحقق الجابر لهما للشهرة المتاخرة المحققة علی
الاستحباب استنادا الی الاصل من غير مخرج عدا الاخبار الثلاثة التی تقدمت مضافا الی ما تقدم من الاخبار الکثيرة المتضمنة
لتفريع اعادة الغسل بخروج البلل المشتبه علی الامر بالاستبراء الموجب لظهور امره فی الوجوب الشرطی وقرينة ارادة ذلک ايضا من الا
بر فی الاخبار الثلاثة المنقدمة مؤکدا ذلک کله بالنبوی من ترک البول علی اثر الجنابة اوشک تردد بقية الماء فی بدنه فيورثه الداء
الذی لا دواء له واما اجماع الغنية فمع معلومية حاله موهون هنا بمصير مشهور المتاخرين الی خلافه مع ظهور سياق معقده کالاخبار
المتقدمة فی ارادة الوجوب الشرطی لقوله واما الغسل من الجنابة فالمفروض علی من اراده الاستبراء بالبول والاجتهاد فيه ليخرج ما فی
مجری المنی منه ثم الاستبراء من البول انتهی وعلی تقدير ارادته من الاجتهاد المعطوف علی البول بالواو التی لمطلق الجمع الخرطات والمسحات

کتاب الطهارة

موهون بان وجوب الجمع بين الاستبراء بالبول والاجتهاد لم يقل به احد بل الواجب احدهما بل وکذا علی القول باستحبابه وان اوهمت
عبارة الشرائع استحباب الجمع حيث قال من السنن البول امام الغسل والاستبراء ونحوها ايضا عن الموجز لکن الظاهر ان مراده بيان
الافراد واما کيفية الاستبراء بالاجتهاد للرجل فی التخلی من البول فالمحصل من الاخبار هی ان يمسح من المقعدة بقوة فی الجملة الی اصل القضيب
وهو ما تحت الانثيين ثلاثا ثم يمسح کذلک ذکره من فوق الانثيين الی راسه فيعصر ما بينهما ثلاثا ثم ينتر راس قضيبه الذی هو الحشفة
ای يجذبه بقوة فی الجملة ثلاثا فيکون تمامه تسع مسحات وهو المشهور کما صرح به جماعة وظاهر جماعة بل صريحهم کالمتن الاکتفاء بست
مسحات حيث قال وهو ان يعصر ذکره من المقعدة الی طرفه المتصل بالانثيين ثلاثا وينتره ای تمام الذکر مما فوق الانثيين الی منتهی
الحشفة ثلاثا ويمکن عدم مخالفته للمشهور لکون المقصود مسح عصر الذکر ما بين اصله الی منتهی الحشفة ثلاثا وهو حاصل بما ذکره
المتن الا انه متصل وعلی المشهور مسح الحشفة منفصل عن مسح باقی الذکر وهو غير قادح وعلی کل حال هو محکی ايضا عن المفيد الا انه قال فی کل
مرتين وثلاثا وظاهره الاکتفاء باربع مسحات وعن المرتضی والکاتب انه يستحب عند البول نتر الذکر من اصله الی طرفه
ثلاث مرات واستظهره فی المدارک وهو ظاهر فی سقوط مسح ما بين المقعدة والانثيين مع احتمال کون المراد باصل القضيب ما يلی
المقعدة فلا يخالف ما تقدم بناء علی عدم الفرق بالفصل والوصل وعن القاضی نحوه الا انه اکتفی بالمرتين قال ويجذب القضيب من
اصله الی راس الحشفة دفعتين او ثلاثا ويعصرها مع ظهوره فی عصر الحشفة مستقلا فيخالف المحکی عن المرتضی فيه ايضا وعن والد
الصدوق الاکتفاء بمسح ما تحت الانثيين ثلاثا وقيل وعن بعض الاکتفاء بمطلق نتر القضيب وان لم يحققه وعن ظاهر جماعة الاکتفاء
بکل ما اخرج بقايا البول وحصل براءة المخرج من غير اعتبار کيفية خاصة وعن بعض الفضلاء المعاصرين اختياره وان اراد العلم العادی
بالبراءة فلا يخالف معتبر الکيفية لاعترافه بکفاية غيرها مع العلم بالبراءة قطعا فهذه اقوال ثمانية الا ان المتيقن خلافه للمشهور منها هو
ما حکی عن المفيد والقاضی فی الاکتفاء باربع مسحات وعن والد الصدوق فی الاقتصار علی مسح ما تحت الانثيين وعن البعض الکيفية
بمطلق نتر القضيب واما الروايات فالتی وقفنا عليها فی المقام عدتها ثلاث احدها صحيحة حفص فی الرجل يبول قال ينتره ثلاثا ثم
ان سال حتی يبلغ الساق فلا يبالی والظاهر رجوع الضمير الی الذکر بقرينة المقام وبمضمونها خبر رواية الراوندی عن الکاظم کان
النبی اذا بال نتر ذکره ثلاث مرات ولا ينافيهما المروی عن العوالی ان رسول الله قال اذا بال احدکم فلينتر ذکره ثلاثا لقاعدة حمل
المطلق علی المقيد ولعله منشاء الاکتفاء بمطلق نتر الذکر وظاهرهما ولعل ظاهر المحکی عن المرتضی مع احتمالهما ارادة الذکر من اصله
کعبارة المرتضی فيدل علی القول الثانی من الاکتفاء بالست وعلی عدم فرقه مع الاول يکون دليلا له ايضا لکن فی الکشف احتمال عود
ضمير ينتره الی البول ای يجذبه بقوة حتی يخرج ما بقی فی المحل وهو ظاهر الوافی وفی المجمع استنتر من بوله اجتذبه واستخرج بقيته من
الذکر وح لا ينافيان شيئا من الاقوال الرواية الثانية حسنة ابن مسلم رجل بال ولم يکن معه ماء قال يعصر اصل ذکره الی ذکره ثلاث
عصرات وينتر طرفه فان خرج بعد ذلک شیء فليس من البول ولکنه من الحبائل والظاهر من اصل ذکره الی ذکره هو ما بين المقعدة الی
تحت الانثيين الذی هو مبدء الذکر دون ما بين مبدئه الی الحشفة او منتهاها لمنافاته التعبير بالی ذکره وعليه فالمراد بالطرف نفس
الذکر وضميره راجع الی الرجل قال ابن الاعرابی لا يدری ای طرفيه اطول طرفاه لسانه وذکره وفی المجمع طرفا الانسان لسانه واسته و
فی حديث النواقص من الطرفين اللذين انعم الله بهما عليک والظاهر من نتره نتر تمامه ونتره ثلاثا بقرينة تقدم الثلاث وح تدل علی
القول الثانی ولا تنافی المشهور بالتقريب المتقدم واحتمل فی حاشية الجمال ارادة ما بين المقعدة الی منتهی الذکر والحشفة من اصل ذکره
الی ذکره وحمل نتر طرفه علی نتر الحشفة بارجاع ضمير نتره الی الذکر فيوافق المشهور الا فی انفصال المسحات الثلاث الاوليات عن المتوسطات
ووصلها بها وهو بعيد مع قوله الی ذکره وابعد منه ما جعله الاظهر من ارادة عصر الذکر من مبدئه الی اخره من قوله من اصل ذکره الی
ذکره وارادة عصر الحشفة من نتر الطرف بارجاع ضميره الی الذکر اما ثلاثا بقرينة تقدم الثلاث او مطلقا وفيه ما عرفت من السخافة
مع عدم موافقته لشیء من الاقوال وحکی عن بعض الفضلاء ما يوافق هذا الاحتمال بقراءة الی ذکره بضم المعجمة وسکون الکاف وهو الحد
وحده الذکر طرف الحشفة لکن المستفاد من اللغة کانه الحدة بالمعنی المصدری ای الصرامة لا الاسمی ففی القاموس الذکر بالضم قطعة
من الفولاد فی راس الفاس ومن الرجل والسيف حدتهما انتهی وفی الکافی يعدل الی ذکره الی طرفه وعليه الظاهر ارادة عصر الذکر ثلاثا
من مبدئه الی منتهاه وارادة نتر الحشفة من نتر طرفه اما ثلاثا او مطلقا الا انه لا يوافق شيئا من الاقوال مع احتمال ان يکون قوله وينتر

طرفيه عطف تفسير لكيفية عصر تمام الذكر اى يعصر مبدء ذكره الى منتهاه بان يكون ... نتر الذكر ويكون المراد بالطرف الثانى الذكر
فيدل على ما مر عن المرتضى ويحتمل ايضا ما تقدم من ارادة ما بين المقعدة الى مبدء الذكر وهو تحت الانثيين من اصل ذكره الى طرفه ومن نتر
طرفه نتر الذكر بحمل لفظى الطرف معا على الذكر وارجاع ضميرها الى الرجل ويراد بنتر طرفه اما مطلقا فلا يوافق شيئا من الاقوال او ثلاثا
بقرينة تقدم الثلاث فيدل على القول الثانى مع احتمال ارادة الحشفة من لفظى طرفه معا بارجاع ضميرها الى الذكر وارادة ما يلى
المقعدة من اصل ذكره والمعنى يعصر من اصل ذكره اى ما يلى مقعدته الى طرف ذكره وهو الحشفة اى عند نهايته ثلاثا ثم ينتر حشفته اما
مطلقا فلا يوافق شيئا من الاقوال او ثلاثا فيدل على المشهور وعلى القول الثانى بناء على عدم اعتبار الفصل فى المسحات بل يحتمل
ارادة ما يلى المقعدة من اصل ذكره ومنتهى الحشفة من قوله الى طرفه بيانا لكيفية عصره ثلاثا اى يعصر ثلاثا ما يلى مقعدته الى منتهى
الحشفة بان يكون فى عصره نتر الذكر فيدل على المشهور ايضا بل والقول الثانى بناء على عدم اعتبار الفصل فى المسحات والثالثة
ما فى كتابى الحديث من رواية عبد الملك بن عمر عن الصادق ع بسند صحيح اليه وهو ثقة او ممدوح مضافا الى وجود ابن ابى عمير فى
السند وصحته اليه فهى كالصحيحة فى الرجل يبول ثم يستنجى ثم يجد بعد ذلك بللا قال اذا بال فخرط ما بين المقعدة والانثيين ثلاث
مرات وغمز ما بينهما ثم استنجى فان سال حتى يبلغ السوق فلا يبالى والظاهر رجوع ضمير بينهما الى ما بين المقعدة والانثيين فيكون
عطف تفسير للخرط اى يخرط مع الغمز فتدل على ما عن والد الصدوق وبمضمونها ما عن نوادر الراوندى عن الكاظم عن ابائه عن النبى ص
من بال فليضع اصبعه الوسطى فى اصل العجان ثم ليسلها ثلاثا وفى الكشف احتمال رجوع ضمير بينهما الى الانثيين فيراد منه الذكر فانه
بينهما وفى حاشية الجمال احتمال رجوعه الى طرفى الذكر بقرينة المقام استبعادا ان الذكر فيدل على القول الثانى ولا ينافى المشهور بناء
على عدم اعتبار الفصل بين الثلاثتين الاخريين وهذا ما اطلعنا عليه من اخبار كيفية الاستبراء ومع الاحتمالات الجارية فيها لم
يخل شىء من الاقوال المزبورة من النص عدا المشهور اذا اعتبروا الفصل بين المسحات ولعل مستندهم ح الجمع بين رواية عبد الملك
المتضمنة لخرط ما بين المقعدة ثلاثا ورواية ابن مسلم المتضمنة لعصر اصل الذكر الى طرفه ثلاثا ونتر طرفه على ظاهرها المتقدم من ارادة
عصر تمام الذكر من الاول وعصر الحشفة من الثانى مع حمل نتر طرفه على الثلاث كما تقدم والا فالقول بالاكتفاء بكل ما يبرء معه المخرج و
لعل مستنده شدة اختلاف هذه الاخبار كما وكيفا فيفهم منها ان المناط اطمينان النفس بعدم بقاء شىء فى المخرج معتضدا بما تضمن
مطلق الاستبراء والتنشيف كما تقدم ومؤيدا بقضاء الاعتبار بعدم خصوصية لهذه المسحات الا الاستعانة بها على اخراج بقايا
البول فاذا حصل بغيرها كفى والاشاع المفيد والقاضى من حصوله بالمرتين فيما اعتبراه من المسح وفقه المسئلة ان يقال ان ما علق
عليه الطهارة فى هذه الاخبار مع الاحتمالات المذكورة من قبيل التقييد بالمجمل واللازم فيه الاخذ بالجامع بينها وهو بعد التدبر
فى المحتملات يحصل بمسح ما بين المقعدة الى الانثيين ثلاثا بقوة واعتماد فيحصل العصر والغمز بل النتر المعتبر فى بعضها على بعض
الاحتمالات لعدم تعقل غيره فى مسح هذا العضو ومنها الى الحشفة ومنها الى منتهاها ثلاثا ثلاثا ايضا على وجه العصر الذى يحصل
به الغمز بل والنتر المعتبر على بعض الاحتمالات لانه الجذب بقوة فتتعين تسع مسحات فى الجملة منفصلات او مع التواصل فى مقابل
ما عدا القولين الاولين او يقال بتعين التسع فى الجملة بقاعدة حمل المطلق من الاخبار على مقيدها بعد تعيين بعض الاحتمالات بالترجيح
بدعوى ظهور ما بينهما فى رواية عبد الملك فى ارادة الذكر برجوع ضميره الى الانثيين كما تقدم لقربه مضافا الى بعد ما ح عن الشذوذ و
مخالفة المشهور بل الاجماع الحاصل على رجوعه الى ما بين المقعدة والانثيين بخلو الخبر عن مسح الذكر فيقيد بها حسنة ابن مسلم ان اريد
من نتره نتر الذكر او بدعوى ظهور ما بينهما فى رواية عبد الملك فيما بين المقعدة والانثيين نظرا الى السياق فتقيد هى ح كصحيحة
حفص ان اريد منها نتر الذكر بحسنة ابن مسلم على نسخة التهذيب لظاهرها فى ارادة ما يلى المقعدة من اصل ذكره كما تقدم ومن طرفه
تمام الذكر وكذا على نسخة الكافى بناء على ترجيح ارادة ما يلى المقعدة من اصل ذكره على ارادة مبدء الذكر للبعد عن الشذوذ الحاصل
على ارادة الثانى بخلو الخبر عن مسح ما بين المقعدة والانثيين او بدعوى ترجيح ارادة غمز الذكر من غمز ما بينهما فى رواية عبد
الملك على ارادة ما بين المقعدة والانثيين بالبعد عن الشذوذ السابق وترجيح نسخة التهذيب لظاهرها فيما ذكر من نسختى
ابن مسلم وترجيح ارادة ما يلى المقعدة من اصل الذكر على نسخة الكافى بالبعد عن الشذوذ السابق ايضا وارادة نتر تمام الذكر من
نتر الطرف فيهما على كلا التقديرين فيتوافقان ح وتقيد بها صحيحة حفص ود يقال ايضا بتعين التسع فى الجملة بتحكيم منطوق

فى بيان التنقيح [illegible]

باصل الذكر فيها مبدئه لا ما يلى المقعدة وكذا تقيد بها ح صحيحة حفص ان اريد صح

هذه الاخبار على مفهومها وقيدت ان التعارض فى روايتى عبد الملك وابن مسلم بين عمومى منطوقهما فلا ... عن الجرى على ما ذكرناه
يبقى الكلام فيما مر من الفرق بين القول الاول المنسوب الى الشهرة والقول الثانى من ... اعتبار فصل مسحات الحشفة ثلاثا عن مسحات
باقى القضيب عدمه ففى الكشف ما سمعت من عدم الفرق بين القولين من ... بل صرح غير واحد بعدم ما
يدل على الفصل المذكور من النص وهو خلاف الظاهر من كلام المصرحين بالتسع كالمتن وغيره من فصلهم كل ثلاث بالذكر بل تعبير بعضهم
بلفظة ثم صريح فى خلافه بل مقتضى الجمع بين روايتى عبد الملك وابن مسلم الفصل ايضا بناء على ما تقدم من ترجيح ارادة غمز الذكر من غمز
ما بينهما فى الاولى وارادة ما يلى المقعدة من اصل الذكر فى الثانية لكن مع ارادة الحشفة فيها من لفظى طرفه بمعونة تعبير اصل ذكره مما يلى
المقعدة الى الحشفة وبنتر الحشفة كما ذكر فى الاحتمالات ووجهه ان الروايتين ح تتواردان كما ذكرنا تنبيها على لزوم مسح ما بين المقعدة الى
تمام الذكر الا ان الاولى ح ظاهرة فى فصل مسح ما بين المقعدة والانثيين عن غمز الذكر وعصره من حيث فصله بالذكر ومع ذلك لم يتعرض لفصل
مسح الحشفة عن القضيب والثانية على المعنى المذكور بعكسها لم يتعرض فيها لفصل عصر ما بين المقعدة عن عصر الذكر الا انها ظاهرة فى فصل
نتر الحشفة عن عصر القضيب لكونه مفصولا بالذكر فالاولى من حيث ما هى ظاهرة فيه من فصل مسح ما بين المقعدة والانثيين عن مسح الذكر
مقيدة للثانية من حيث اطلاقها من هذه الجهة والثانية من حيث ما هى ظاهرة فيه من فصل نتر الحشفة عن القضيب مقيدة للاولى من حيث
اطلاقها من هذه الجهة ويتحصل من التقييدين فصل كل ثلاث عن الاخرى او نقول ان الاطلاق المذكور للثانية منزل على الغالب من حصول
الفصل لندرة وصل مسح واحد من المقعدة الى الحشفة وعسره باعتبار محاجزة الانثيين فتوافق الاولى من هذه الجهة مضافا الى اتفاق القو
فى هذا الفصل ظاهرا فاطلاق الثانية محمول على الفصل ايضا ولو للخروج عن الشذوذ وتقييد الاولى بالثانية من الجهة الاخرى ويتحصل ما
ذكر ايضا هذا غاية ما يستدل لاعتبار الفصل ولزوم التسع ومع ذلك يقوى فى النظر عدم اعتباره لظهور ارادة الاجتهاد فى اخراج بقايا
البول من المجرى بعصره او نتره ونحو ذلك ثلاثا من نحو هذه الاخبار وهذا مما لا يفرق معه فصل مسحات الحشفة عن باقى القضيب و
وصلها مع ظهور وجه المشروعية ومن غاية البعد كون الفصل تعبديا بل الظاهر ان انفصال خرط ما بين المقعدة والانثيين عن غمز الذكر
وعصره فى النص وارد مورد الغالب بما عرفت من عسر المواصلة لمحاجزة الانثيين بل تعذره فلو فرض ح مثلا التكلف لحصول خرط ما بينهما
وعصر تمام الذكر بالمواصلة اجتزى ح فى الاستبراء بثلاث مسحات متواصلات من المقعدة الى منتهى الحشفة بل وهو كذلك فى كلام
الاصحاب ايضا فيرتفع توهم ان المواصلة هنا مما اتفق القولان على عدمه كما سمعت فيرمى بالشذوذ وان قلنا ان النتر والعصر معنيان
مختلفان فى كيفية المسح كما هو ظاهر اللغة اذ النتر عندهم هو الجذب والجر بجفاء والعصر هو المسح بقوة واعتماد فيمكن الانفصال فى الذكر
ح فى مسحات ما عدا الحشفة عنها فى النص كحسنة ابن مسلم والفتوى ايضا ويكون ح واردا مورد الغالب لعسر حصولهما بمسح واحد على
وجه يحصل فى بعضها العصر وفى الاخر النتر ولا ريب فى ان الايسر الاوفق غالبا الحصول كل منهما فى محله فعلهما مستقلا فلا ينافى التعبير
بالتسع الاجزاء بالست ومن هنا ينقدح وجه اخر لظهور الخلاف بين اهل القولين وهو ان يكون خلافهما فى ان المعتبر فى الحشفة و
ساير القضيب كيفية واحدة من المسح عصرا او نترا او نحوهما ام كيفيتان عصرا فيما عدا الحشفة ونترا فيها ويكون المعتبر بالتسع يعتبر
الكيفيتين ولما كان حصولهما معا غالبا اليسر بالفصل كما عرفت المستلزم لعدد التسع لذلك وقع العدد المعين فى كلامه بخلاف المجتزى
فى تمامه بكيفية واحدة فانه لا داعى له الى الفصل لتيسرها ح بمسح واصل من اصل القضيب الى منتهى الحشفة ولذلك عبر بالست وعليه
فلو تكلف لحصول الكيفيتين بمسح واحد مواصل اكتفى به على القول الاول ايضا اذ خلافه فى اعتبار الكيفيتين وهما حاصلتان فيرتفع
الخلاف بينهما فى اعتبار العدد ولزوم الفصل لبعده عن مذاق الفقيه بعد الاعتراف باعتبار كيفية واحدة من المسح فى تمام القضيب
بحيث يكاد يقطع بعدم اعتبار الفصل ح تعبدا ويشهد لهذا ان اكثر عبارات اهل القول بالتسع كالنص لفاصل بينهما من حسنة ابن
مسلم على المعنى المذكور والمرتب عليه الاستدلال للتسع عبر فيها عن مسح الحشفة بالنتر وعن مسح ما عداها بالعصر او المسح لكن التدبر
فى سبك نصوص المقام يقضى بكفاية كل مسح بقوة يجتهد به فى اخراج بقايا البول اذا كمل ثلاثا فتكفى المسحات الست فى الاستبراء فان
قلت الترتيب فى الذكر بين ثلاث مسحات القضيب وثلاث مسحات الحشفة فى النص يقتضى لتعيين التسع اذ لو اتى بمسح متواصل الى
منتهى الحشفة ثلاثا وان كان ماسحا للحشفة ثلاثا ولما عداها ثلاثا الا انه ليس مقدما لتمام ثلاث مسحات ما عدا الحشفة قلت
ليس فى شىء من النصوص الا العطف بالواو والواو ... فى محله انها لمطلق الجمع ولا تفيد الترتيب فالمقتضى للتسع ليس الا محض الفصل فى الذكر

الذى يستلزم حصوله فى كل مسحة تلك العدد نعم لابد من مراعات الترتيب على القولين فى اجزاء كل مسحة بان يتقدم فى كل مسحة مما بين المقعدة والانثيين المقعدة ثم ما يليها وهكذا الى الانثيين ومن القضيب يتقدم اصلها ثم ما يليه الى منتهى الحشفة وهذا ماخوذ من ملاحظة ان المقصود بهذه المسحات جذب ما فى المجرى من بقايا البول الى الخارج والمؤثر فيه العصر من طرف الاعلى الى طرف الخارج لا المنكوس ومنه ظهر ان المقصود من الترتيب يحصل بالمسح من المقعدة الى الانثيين الى منتهى الحشفة ثم العود كذلك ثلاثا فهو مجزو ولا يعتبر تقديم تمام ثلاث مسحات ما بين المقعدة والانثيين على تمام مسحات القضيب على تمام مسحات الحشفة وان كان يوهمه بعض العبارات خصوصا المعطوفة منها بكلمة ثم لكن لا ماخذ للترتيب بهذا النحو نعم لو قدم ثلاث مسحات القضيب على مسحات ما بين المقعدة والانثيين بطل وكذلك متى اتى بمسحة مما بين المقعدة والانثيين ثم عقبها بمسح القضيب زيد عددا مما ابتلى لغى العدد الزائد منه ثم يعتبر الموالاة بين كل ثلاث وبين كل واحدة من كل ثلاث على وجه لا يخرج بالفصل عن المتعارف لمنساق اليه الاطلاق للتبادر ومخافة اختلال الحكمة بالفصل الزائد ولا يعتبر وقوع الاستبراء بعد البول متصلا وان طال الفصل للاطلاق وحصول الحكمة بل مع الفصل آكد والاشكال بدعوى الانصراف هنا الى المتصل سخيف جدا وان لم يعتبر الكيفيات الخاصة فى الاستبراء وقلنا بحصوله بكل ما يبرء معه المخرج فاوضح نعم يعتبر وقوعه بعد قطع درة البول قطعا ولا يعتبر مباشرته بنفسه بل يجزى اذا استبرء غيره المحرم له وفى غير المحرم اشكال ضعيف والاقوى اجزائه ولا يعيد الاستبراء بعد خروج نحو القطرة والقطرتين الخارجة بالاستبراء لمنافاة الاعادة الحكمة الا اذا علم نزولها من اعلا مبدء المسحات فانه من الادرار الجديد ح والظاهر سقوط الاستبراء واشباهه ممن يتقاطر بوله دائما لعدم حصول الحكمة لبقاء ما يخرج منه نظرا الى عادته المستمرة دون المسلوس الذى يتقارب خروج بوله فانه يستبرء لكل خروج ويترتب عليه فائدة الاستبراء وكذا من يتوالى درته ويمنع من اتصالها عارض من ريح او قرح فى القصبة كبعض من يشاهد من ذوى الاستغراق فيستبرء بعد الصبر الى الوثوق بخروج البقية على حسب عادته فان استبراء قبل الياس وعاد الخروج بقطرة وقطرتين ولو قريبا او بعد الياس بازيد من القطرة والقطرتين ولو قريبا اعاد الاستبراء كالمسلوس المذكور وكذا لا يسقط الاستبراء عن مقطوع الحشفة بل ومقطوع الذكر لبقاء الحكمة فيأتى بالمسحات الممكنة ولا يعتبر التنحنح فى الاستبراء وان ذكره بعض لعدم وجود ما يدل عليه واذا تحرك عنيفا بقطع معه بنقاء المخرج مثلا كفى قطعا كما اذا مسح على الوجه المعتبر ولم يقطع سواء ظن النقاء مع المسح المعتبر او شك وان ظن البقاء فاشكال ولعل الاقوى عدم الكفاية وعليه فهل يتعين ح اعادة الاستبراء او يكتفى بعده بضم فعل ما يظن معه النقاء اليه اشكال من لغاء ما وقع من الاستبراء ولا عبرة بالظن هنا فليعد ومن شمول نص الاستبراء له بعد ارتفاع المانع بالضم فليكف ولعل الاقوى الاول واولى بالاعادة الاستبراء مع العلم بالبقاء اذا ظن بعده النقاء وغير المكلف هنا كالمكلف فى ثمرة الاستبراء اذا وقع منه على الوجه المعتبر وكذلك المكلف اذا باشر استبرائه غير مكلف ومنها غسل يديه قبل ادخالهما الاناء لاخذ ماء الغسل منه للنصوص المعتضدة بالفتوى اما من الزندين كما هو المشهور او دون المرفق او الى نصف الذراع او الى المرفقين لاختلاف الاخبار فى ذلك وفى اكثرها الاول فهو الاولى لاعتضادها بالشهرة وفى المستفيضة غسلهما ثلاثا وتقييدهما بما تضمن غسلهما من غير تقييد وفى الصحيح منها بعد غسلهما ذكر غسل الفرج فهو مستحب بعد غسل اليدين ومن بعده يستحب المضمضة والاستنشاق من غير عدد خاص لكن فى عبارة فقه الرضا وقد يروى ان يتمضمض ويستنشق ثلاثا وورد مرة بحزبه والافضل الثلاث وصرح فى عدة من الكتب باستحباب تثليثهما ولا باس به بناء على كونه الافضل لا تقييد الوظيفة به ومنها امرار اليد على الجسد حال غسله استظهارا فى وصول الماء الى البشرة وللرضوى ولا يجب عندنا اجماعا وقد اوجبه مالك ومنها تخليل ما يعلم انه يصل اليه الماء مع وجود ما عليه من غير تخليل استظهارا وللتصريح بمبالغة النساء فى غسل رؤسهن وفى الرضوى والاستظهار اذا امكن ومنها اتمام الغسل بصاع من الماء اجماعا وللنصوص ففى الصحيح كان رسول الله صلى الله عليه وآله يتوضا بمد ويغتسل بصاع ولا يجب عندنا كما صرحت به اخبار الدهن واوجبه ابو حنيفة والصحيح من انفرد بالغسل وحده فلابد له من الصاع محمول على التقية ولا باس بحمله على تاكد الاستحباب واما احكامه فقد تقدم فى عداد ما يجب له الغسل انه يحرم على الجنب قرائة شئ من احدى العزائم الاربع ومس شئ من كتابة القرآن ودخول سائر المساجد الا اجتيازا فيجوز فى جميع المساجد عدا المسجد الحرام ومسجد النبى صلى الله عليه وآله فيحرم اجتياز المجنب فيهما ايضا كالمكث واللبث فى غيرهما ولو احتلم المكلف فيهما تيمم وجوبا للخروج منهما وخرج فورا بل مقتضى عبارة الشرايع ومحكى القواعد انه يجب التيمم لخروج المجنب مطلقا اجنب باختياره ام لا وباحتلام او غيره اذا حدثت جنابته

ومن فوق الانثيين صح

فيهما لا الخروج به اذا احدث جنابته فى الخارج ثم دخل وعبر فى الارشاد وموضع من التذكرة بوجوبه لخروج المجنب من المسجدين فيعم المجنب فى الخارج بل صرح به بعضهم قلت مقتضى عمومات حرمة الكون مجنبا فى المسجدين لبثا واجتيازا وكذا فى الخروج من كل مسجد بناء على انه ليس من الاجتياز المجوز مع ما دل على اشتراط التيمم بعدم امكان الغسل هو تعيين وجوب الغسل فى المقام مع امكانه فى المسجدين من غير تلويث لهما فى زمان اقصر من الخروج وان زاد عن التيمم فضلا عما اذا ساواه او قصر عنه اما تعيين الغسل مع الامكان فى الجملة فلما دل على ان التيمم طهارة عذرية بدل عن المائية وتوهم عدم وجوب شئ منهما والخروج فورا لان الكون لفعلهما شمول لما دل على حرمة مطلق الكون فيهما جنبا مدفوع بما ستعرف فى بيان وجه التقييد بقصور زمان الغسل عن الخروج واما اعتبار عدم التلويث فواضح واما تقييد الامكان بزمان اقصر من الخروج فلان الخطاب بالطهارة هنا ليس الا مقدمة للتخلص من الكون جنبا ولو مرورا فى المسجدين ومقتضاه تعيين الغسل فيما قصر زمانه عن الخروج لان الكون بمقدار الغسل ح لازم الحصول ولو فى ضمن الخروج الا انه مع الخروج يضاف اليه زيادة كون مع الجنابة ومع الغسل يقتصر عليه فيترجح الثانى بخلاف ما اذا زاد زمانه عن الخروج اذ لا يتعقل وجوب التخلص عن الكون المحرم بكون ازيد منه دواما ومع فرض منع الغسل لزيادة زمانه عن الخروج ان تمكن من التيمم فى زمان اقصر من الخروج تعين نظرا الى اطلاق النهى عن الكون فى المسجد جنبا مع فرض ممنوعية الغسل شرعا منه فيستباح له بالتيمم لعموم بدليته فهو نظير التيمم بدلا عن الغسل او الوضوء الممنوعين لضيق الوقت وان تمكن من التيمم فى هذا الفرض فى زمان مساو للخروج تخير بينهما مع تامل فى التيمم ح والا وجب الخروج فورا لما ذكر من عدم تعقل التخلص من الاقل بالاكثر وتوهم وجوب الغسل ومع العجز عنه فالتيمم وان توقف كل منهما على مقدمات طويلة لوجوب الخروج الذى لا ينافى فوريته الاشتغال بمقدمات يتوقف عليها شرعا واضح الفساد واما فيما ساوى زمان الغسل الخروج فيحصل التخلص عن المحرم بكل من الكونين المساويين فيتخير بينهما وان تمكن معه من التيمم فى زمان اقصر منه ومن الخروج لاشتراطه بتعذر الغسل واما اطلاق وجوب الغسل اذا قصر زمانه عن الخروج حتى مع زيادة زمانه على التيمم لعموم ما دل على عدم مشروعية التيمم مع وجود الماء وامكان استعماله ولا تاثير لاقصرية زمانه عن الطهارة المائية ح بعد ان ترتبت شرعيته على عدم امكان المائية نعم لو كان معهما فى مرتبة واحدة وكان اقصر منهما تعين والمفروض خلافه ويعطى هذا الاطلاق ما فى الذكرى فانه بعد تنزيل النص على الغالب من عدم امكان الغسل قال ولو امكن ح اى مع الامكان تعين الغسل ومراده فى الظاهر تعيينه مطلقا بل فى الروض بعد تنزيل النص على الغالب قال ومع اقتضاء الدليل تقديم الغسل مطلقا انما قيدناه بصورة مساواة زمانه للتيمم او قصوره لعدم القائل به مطلقا والا كان القول به متجها انتهى بل القول بالتفصيل فى المسئلة بين مساواة زمان الغسل للتيمم او قصوره فيجب الغسل او زيادة زمان الغسل فالتيمم كما ذكره فى الحدائق انما هو الجمع بين النص الخاص وما دل على اشتراط التيمم بالتعذر من المائية بل من قال بتعيين التيمم فى المقام حتى مع قصور زمان الغسل عنه او المساواة استند فيه الى اطلاق النص فى جميع ذلك قاضيا بان مقتضى غير النص تقديم الغسل على التيمم فى صورة قصور زمانه او المساواة للخروج وان قصر زمان التيمم عنه وما عسى ان يقال من تعيين الخروج فورا فيما ساوى زمان الغسل والتيمم الخروج لان المرور والخروج مباح مطلقا للضرورة وتبديله بالكون البقائى ولو للطهارة الذى لا ضرورة تقتضيه وتخرجه من الكون المحرم لا دليل على جوازه واستعقابه للطهارة لا يجوزه لان البقاء اذا لم يثبت جوازه نقلا وشملته ادلة حرمة الكون لا معنى لتجويزه باستعقاب حالة الجواز ولحوقها له والفرق بينه وبين ما زاد زمان الخروج عليهما واضح لان البقاء لهما هناك تخلص من مقدار الكون الزائد فى الخروج بخلافه هنا يدفعه ان المرور والخروج ايضا مشمول لادلة حرمة الكون وانما جاز لانحصار التخلص من كثيره بارتكابه فنظير الخروج من المغصوب المتعقب بالتخلص وهذا موجود فى الكون للغسل او التيمم ايضا فيتخير بين المقدمتين على تامل فى خصوص البقاء للتيمم وعلى كل حال اذا تبين الاصل فى المسئلة فلنرجع الى النص الخاص فيها وهو صحيحة ابى حمزة ولا يبعد انه الثمالى بناء على اتحادهما مع الثانية المقطوعة السند التى رواها فى جامع المقاصد عن الباقر عليه السلام قال اذا كان الرجل نائما فى المسجد الحرام او مسجد الرسول صلى الله عليه وآله فاحتلم فاصابته جنابة فليتيمم ولا يمر فى المسجد الا متيمما ولا باس ان يمر فى سائر المساجد ولا يجلس فى شئ منها وعن المعتبر روايتها فاحتلم او اصابته جنابة والمعروف الاولى ومثلها فى الكافى عنه مقطوعة السند الا انه بعد قوله الا متيمما زاد حتى يخرج منه ثم يغتسل وكذلك الحائض اذا اصابها الحيض

تفعل ذلك ولا باس ان يمرا في ساير المساجد ولا يجلسان فيهما وفاقا لفقه الرضا واذا احتلمت في مسجد من المساجد فاخرج منه واغتسل الا
ان تكون احتلمت في المسجد الحرام او في مسجد الرسول صلى الله عليه وآله فانك اذا احتلمت في احد هذين المسجدين فتيمم ثم اخرج ولا تمر بهما مجتازا الا وانت
متيمم وظاهر كثير بل الاكثر الاخذ باطلاق الرواية وقطع العمومات به لكنهم اختلفوا فمنهم من اقتصر على مورده فاوجب التيمم لخصوص المحتلم
في المسجدين ولو مع التمكن من الغسل تساوى زمانهما او كان زمان التيمم اقصر او اطول وسواء ساوى زمان التيمم زمان الخروج او زاد عنه او
قصر ومنهم من سوى الحكم على الظاهر الى الجنب في المسجدين ولو بغير احتلام ومنهم من سواه كذلك الى مطلق المجنب ولو في خارج المسجدين لظهور ان
التيمم لعدم المرور في المسجدين مع الجنابة ولا يعقل الفرق بين اقسام الجنابة وضعف هذا بان عدم تعقل الفرق لا يدل على عدمه في الواقع و
لعل هنا خصوصية كما يشعر به ايجاب خصوص التيمم في الظاهر مع التمكن من الغسل وايجابه للحايض التي لا يتعقل الطهارة لها بوجه والانصاف
بعد عدم تنزيل النص على ما سيأتي من التعدي الى مطلق الجنب ولو بغير احتلام ولو اجنب في خارج المسجد لان اطلاق وجوب التيمم هنا
وان كان على غير القاعدة الا ان الظاهر ايجابه لحصول ضرب من الطهارة للخروج ولو بمعنى الاباحة له لا رفع الحدث فلا فرق ح بين المحتلم وغيره
في خارج المسجد او داخله واختصاص المحتلم بالذكر لكونه الغالب من فروض وقوع الجنابة في المسجد مع ملاحظة حرمة الجنابة الا خفيا وقيدهما بل
الانصاف حصول الاجزاء بالغسل ايضا فيما لم يزد زمانه على التيمم ساواه او قصر عنه لاستفادته من فحوى النص فيتخير ح بين الغسل والتيمم
وفاقا لظاهر الذكرى قال ولو ساوى الغسل زمان التيمم فالاجزاء اقوى انتهى فان اجزاء الغسل قاض بالتخيير بينه وبين التيمم ومراده اجزاء
ما قصر زمانه عن التيمم بطريق التنبيه بالادنى على الاعلى واحتمال ان وجوب التيمم في المقام تعبدي لا للطهارة بملاحظة شرعه للحايض
كما في جامع المقاصد وغيره فلا يتعدى الى غير المحتلم في المسجد ولا يجزي الغسل وان قصر زمانه ضعيف لظهور خطاب المحدث بالغسل والتيمم
مع امكان حصول الطهارة في كون المقصود بهما حصول الطهارة ولو بمعنى الاستباحة لا الرفع وذلك واضح بملاحظة ساير الموارد مضافا
الى تعليل في النص ولا يمر الا متيمما وقوله ولا باس ان يمر في ساير المساجد ولا يجلس في شيء منها فان حرمة المرور فيهما والفرق بينه وبين المرور
في غيرهما وبين الجلوس والمرور في غيرهما اظهر شيء في ان ايجاب التيمم هنا ما هو المعهود من الطهارة للمرور فيهما وما ذكر من اشعار شرع التيمم
للحايض بعدم كونه للطهارة مدفوع اولا بمنع المشروعية لها لعدم نهوض المقطوعة باثباته وان عمل بها البعض لكنه غير بالغ حد الشهرة الجابرة
ودعوى ان الحيض اغلظ حدثا فاولى بالتيمم مدفوعة بان الاغلظية محتملة لاقتضائها بعدم تشريع التيمم لها لعدم قابليته للتاثير فيها كالجنابة
وثانيا بمنع الاشعار كالوضوء الصوري لها المقصود منه نوع تخفيف في اثر الحدث فيتيمم للخروج الحايض من المسجد ولو مع حدوث الدم في
خارجه ولا باس بالتعدي الى النفساء ايضا لانها حايض حقيقة وعلى تقدير عدم نهوض المقطوعة لوجوب تيمم الحايض فغير المعتبر به بعد
طعنه في الرواية ولا يتوجه عليه ما في الذكرى من انه اجتهاد في مقابلة النص لتضعيفه النص فيرجع الى الاجتهاد الذي منه حمل الامر فيه على
الندب لكن يشكل الاطلاق ندبه في بعض الصور كما اذا زاد زمانه عن الخروج لاقتضاء العموم ح حرمة الكون للزائد على الخروج كما عرفت و
اما ساير المساجد فلا اشكال كما لا خلاف اجده في عدم سراية الحكم المذكور اليها من وجوب التيمم فيها للتيمم لحرمة اللبث فيهما مع جواز
المرور بل لا يشرع ذلك نعم اذا تمكن من التيمم في مرور استحب مع عدم التمكن من الغسل في ذلك المرور وفي الذكرى الاقرب استحبابه
ولو مع اللبث للقرب معه الى الطهارة مع عدم زيادة امر الكون فيهما منه في المسجد وفيه ان الفرق واضح بعد فرض حرمة مطلق الكون جنبا
في المسجدين وجواز المرور دون اللبث في غيرهما فلا يرتكب في غيرهما المحرم لحصول الندب هذا كله جرى على اثر ما سلكه الجماعة ويمكن
تخريج النص موافقا للعمومات بتنزيل الاطلاق على مورد الغالب من حيث اطلاق تقديم التيمم فيه على الغسل لغلبة عدم التمكن فيهما من
اصل الغسل خصوصا المحتلم الذي فرض الرواية ومن الغسل بغير تلويث المسجد والاية زيادة على عدم غلبة التمكن من اصل الغسل وغلبة
عدم تمكن مطلق الجنب من الغسل فيهما في زمان اقصر من الخروج ومن حيث اطلاق وجوب التيمم وان امكن الخروج في زمان اقصر منه
لغلبة امكان التيمم فيهما في زمان اقصر من الخروج لكن الغلبة الاخيرة في حق الغريب من الباب غير معلومة الا ان التنافي ح بين النص و
العمومات من حيث تجويز النص لبث الجنب في المسجدين للتيمم للخروج سواء زاد زمان لبثه عن زمان الخروج ام لا ومنع العموم عن الكون
الزايد عن مقدار الخروج من المسجدين سواء كان التيمم المجنب للخروج من المسجدين ام غيره وهو من تعارض العمومين من وجه يمكن
الجمع بينهما بوجهين احدهما بتخصيص العمومات السابقة بغير مطلق اللبث للتيمم للخروج من المسجدين ثانيهما بتخصيص هذا النص
بغير اللبث الزايد عن مقدار الخروج والثاني اظهر لظهور قوله ولا يمر بهما الا متيمما خصوصا باضافة قوله ولا باس ان يمر في ساير

المساجد ولا يجلس في شيء منها الموجودين في طريقي الرواية في ان العلة الحكم ومن غاية البعيد تجويز المكث واللبث لا غلظ حرمته في الزمان
الاطول اختيارا لا باحة المرور الاهون امرا في الاقصر زمانا ولاسيما المرور للخروج الواقع اضطرارا سيما مع كثرة النصوص السابقة
وصحتها واعتضادها بالاية فلترجح على هذه الرواية ان لم يجمع بينهما بما ذكر خصوصا مع الاحتمال المتقدم فيهما من ورود اطلاقهما مورد
الغالب من امكان التيمم فيهما في قصر زمان من الخروج كما ادعى وعلى هذا فلا يجب بالنص من التيمم الا ما هو مقتضى العمومات لكن في
الروض ما اشرنا اليه من عدم العلم بالقائل بتقديم الغسل مع امكانه في اطول زمان من التيمم بين كونه في زمان اقصر من الخروج او اطول
منه ومقتضى العمومات في الاول تقديم الغسل على التيمم مع امكانهما في قصر زمان من الخروج كما سمعت وفي الثاني وجوب الخروج
فورا من غير تيمم وهذا بعد التخريج المذكور غير مناف لمقتضاها ومؤدى عبارتها اليس بالاجماع بل ظاهر شرح المفاتيح كغيره من بعض
الفضلاء سقوط التيمم في الفرض الثاني قال وهو خارج عن مورد الاجماع على وجوب التيمم للخروج انتهى والاقوى العمل بمقتضى العمومات
فيهما والاحتياط غير ممكن في المقام لدوران الامر بين الوجوب والحرمة ثم لا يخفى انه بناء على تحكيم اطلاق النص بوجوب التيمم للخروج لا
يجوز وقوع التيمم فيما قصر زمانه عن الخروج في اثناء الخروج بل يجب عليه التيمم مع اللبث لما عرفت من بنائه على حرمة المرور وعدم
جوازه في المسجدين من غير تيمم كما صرح فيه به ايضا وهو لا يكون الا بوقوع التيمم لابثا بخلافه على تقدير تحكيم الاخبار السابقة فانه يجوز
ح لابثا ومارا للخروج بل الاولى ايقاعه والغسل مارا في الخروج ان امكن لكون اللبث اشد امرا من المرور وتيمم الحايض بناء عليه كتيمم
الجنب في حكمه مع زيادة زمانه عن الخروج ومع عدم زيادة زمانه في ايقاعها له لابثة او مارة وان كان صوريا لكن الملحوظ فيه تخفيف
الحدث فيجري مجرى الرافع فيما ذكر نعم يتعين لها التيمم مطلقا لعدم امكان غسلها وعدم قيام الوضوء بدلا عن الغسل ولا توضئا
الوضوء الذي جزء غسلها لعدم الدليل عليه بقي الكلام في استباحة هذا المتيمم غير الخروج من المسجدين ولا اشكال في ارتكاب حين
الخروج غاية اخرى موقوفة على الطهارة كمس القران ولا يتوقف على جواز التداخل في الطهارات كما توهم لان التداخل المتنازع فيه انما
هو فيما تعدد الامر بتعدد اسباب الطهارة كالجنابة والحيض مثلا لا بتعدد الغايات كالصلوة ودخول المساجد اذ لا كلام في ان
الطهارة ولو المبيحة متى وقعت لاحدى الغايات ابيحت الجميع وهل يبيح تيممه الواقع على الشروط المتقدمة ما يستلزم كونا في المسجد
غير الخروج كالصلوة ونحوها او لا يبيح غير الخروج قلت هنا صور اربع لانه اما ان يتيمم مع وجود الماء في خارج المسجد وداخله او مع
انتفائه فيهما او انتفائه في احدهما الداخل او الخارج وفي الاولى لا يباح غير الخروج اذ باباحة الخروج الى محل الماء يكون متمكنا من
استعمال الماء للغاية الاخرى ومنه يتضح انه كذلك في الثالثة ومنه ينقدح انه كذلك ايضا في الرابعة اذ بعد تيممه لا يتعين
الخروج اذ لو كان خارجا استباح الدخول بالتيمم مع فقد الماء فاذا استبيح به المكث الذي منه زمان التشاغل بالغسل يكون
متمكنا من استعمال المائية للغاية الاخرى ما لم يكن وجوبها مضيقا في خصوص الزمان الذي يتشاغل فيه بالغسل نعم يلاحظ
في هذا التيمم زمانه كما في الصور فان قصر عن الخروج تعين واستباح بعده الغسل وان قصر الخروج عنه خرج فورا وتيمم في
الخارج ان شاء الدخول واستباح الغسل في الداخل ثم في هذه الصورة ان لم يتشاغل بالغسل بعد التيمم الى ان انقضى مقدار زمان
الغسل انتقض تيممه لحصول التمكن من الماء بقدر زمان الغسل فيجب عليه التيمم ثانيا ملاحظا في الثاني ايضا قصور زمانه عن
الخروج بل ينتقض تيممه بتاخير الغسل من اول زمان الامكان وان تشاغل به لكن بالنسبة الى مقداره الزائد في الكون لزمان الغسل
بسبب التاخير لتحقق التمكن له من المائية بامكان عدم تاخيره فيتفوت عليه تجديد التيمم في اثناء الغسل بعد انقضاء مقدار الزمان
من حين التيمم لان ذلك الزمان من الكون في المسجد استبيح بالتيمم الاول لعدم سعته الغسل وهذا المعنى باق وفي الصورة الثانية
لا اشكال في استباحة جميع ما يتوقف على الطهارة بتيممه ضرورة عدم الاشكال في تداخل غايات الطهارة هذا كله مع تنزيل
النص على القواعد وان حكمنا اطلاق النص وتيمم بحكم النص على وجه لا ينطبق على القواعد لم يستبح غير الخروج اقتصارا فيما خالف
الاصل على المتيقن نظير التيمم مع وجود الماء لصلوة الجنازة ويحرم على الجنب وضع شيء فيها اي المساجد مطلقا على الاظهر
حسبما تقدم شرحه ويكره له قرائة ما زاد على سبع آيات من القران لمفهوم مضمرة سماعة المعتضدة بالشهرة المخصص لاطلاق
الجواز في المستفيضة لكن تخصيصا في الكراهة لا الحرمة لعدم المكافئة خصوصا مع عدم صراحته بالحرمة ونقل الاجماعات على
عدمها واما بالنسبة الى الكراهة فمن جهة اعتضاده بفتوى المشهور بل الاجماعات المستفيضة لا باس بتخصيصها به ويضعف

وفي محكي شرح القدوس عدم الاطلاع على القول بالفرق في وجه التيمم صح

عن تخصيصها ما ورد بكراهة مطلق القراءة كما عن بعض اصحابنا ويحكى عن الخصال والمراسم وابن سعيد ايضا الموافقة للعامة ومخالفته
مشهورنا خصوصا مع معارضة المسامحة في كراهتها المسامحة في استحباب القراءة كما يضعف ما هو على طرف الضد منه من القول
بعدم كراهتها مطلقا كما عن الجمل ويميل اليه في المدارك عملا بالمستفيضة المتقدمة واضعف منه القول بحرمتها مطلقا كما عن الديلمي
للنبوي وحرمة ما زاد على السبع كما عن القاضي وكتابي الحديث وظاهر المقنعة والنهاية او على السبعين كما حكاه في المنتهى والتحرير
والسرائر عن بعض اصحابنا نعم لا باس بالاحتياط بترك ما زاد على السبع كما صرح به في المبسوط ويشتد الكراهة فيما زاد على السبعين
حملا لما في مضمرة سماعة الاخرى لنا هيئة عشر عليه ويكره له مس المصحف غير خطه والنوم ما لم يتوضأ كما تقدم ذكره في الوضوءات المستحبة
ويكره له الاكل والشرب ما لم يتمضمض ويستنشق للنهي المعتضد بفتوى المشهور وكذا يكره له الخضاب بحناء وغيره مما يغير اللون
ما لم يغتسل للمستفيضة المعتضدة بالشهرة ومن الاحكام انه لو رأى المجنب بالانزال بللا بعد الفراغ من الغسل اعاد غسله وغسل
محله الا مع وقوع الاستبراء منه قبل الغسل بالبول ان امكن وبالاجتهاد بالخرطات المتقدمة مع عدم امكان البول فهي انه لو كان
موضوع البلل معلوما انه مني او بول او نجس غيرهما او طاهر اعطي حكمه سواء خرج قبل الاستبراء او بعده لعموم حجية العلم وفي الجواهر
يمكن المناقشة في صورة القطع ما لم يستبرء لاحتمال مدخلية الكيفية الخاصة ولا يخفى سقوطها كما اعترف هو بضعفها واذا ظن موضوع
احد المذكورات فالظاهر اعطاؤه حكم المشتبه لعدم دليل على اعتبار مطلق الظن هنا وفي الدروس الكشف ما يعطي كفاية الظن
وفيه ما لا يخفى فلا عبرة بظن اصل الخروج او علم المجنب خروج البول وظن امنائه وخروج غيره معه او علم البائل خروج وذي وظن خروج
غيره معه فيحكم في الجميع اصل العدم ولا يظن كون الخارج منيا او بولا او طاهرا او نجسا غيرهما فيعطى الحكم الثابت للخارج المشتبه هنا لاطلاق
البلل والشيء وعمومهما في الاخبار الواردة في المقام خرج منه المقطوع به بقي الباقي ويترتب عليه جميع احكام البول والمني من تعدد
الصب وكون الغسل بعده غسل جنابة مجزيا عن الوضوء وغير ذلك لانه محكوم عليه بانه بول ومني كما هو مقتضى مفهوم قوله فيما استبرء
انه من الحبائل في رواية وفي اخرى ليس من البول وتعليل الحكم بالوضوء في الودي بانه من دريرة البول بعد تقييده بغير المستبرء و
تعليل عدم اعادة الغسل اذا بال المنزل بان البول لم يدع شيئا وعليه فيسري نجاسته الى الغير ايضا اذا كان مشتبها عند صاحبه
بل واذا لم يعلم صاحبه بخروجه ايضا كالخارج من النائم لكونه من البلل المشتبه وكذا اذا علم صاحبه بخروجه ولكن لا يعلم الغير بانه
عند صاحبه من المشتبه او المعلوم مع اشكال فيه من عدم احراز الشرط وهو عدم المعلومية ومن احرازه باصالة عدمها واما اذا لم يتمكن
صاحبه من اصل اختباره كالخارج في ظلمة الليل فلا ينبغي التامل في نجاسته لتحقق الاشتباه وكذا اذا تمكن من الاختبار ولم يختبر
فيحكم بنجاسته ولا يلزم عليه الاختبار لاعادة الغسل او الوضوء للاصل والاحوط الاختبار ثم اعلم انه اذا اشتبه موضوع الخارج مع
تيقن الخروج فاذا خرج من المجنب ففيه صور اربع ونبين بعد بيان حكمها حكم المشتبه الخارج من المتخلي البائل الاولى خروجه
بعد البول والاستبراء بعد البول بالخرطات ولا حكم له اصلا بالاجماع المستفيض بل المحصل وهو الحجة بعد الاصل وعموم لا ينقض
اليقين وان الشك في الحدث لا يوجب الطهارة وحصر الموجب خصوص المستفيضة الواردة بعدم اعادة الغسل لمن بال قبله
وعموم ما ورد في المتخلي بان من بال ومسح المسحات المذكورة لم يبال بما خرج منه وان بلغ الساق ولا يكافؤهما لاعتضادها في
المقامين بالاصل والعموم والاجماع المستفيض الصحيح هل يجب الوضوء عما يخرج من الذكر بعد الاستبراء فكتب نعم فليحمل على ما لا
ينافيها من العلم بالبولية او التقية كما قيل وغيرهما وكذلك اطلاق ما تضمن امر المجنب بالوضوء اذا بال ثم خرج منه بلل وان
كانت معارضة اطلاق الاخير لعموم ما ورد في التخلي بالبول من وجه كما ستعرف في الصورة الثالثة لان اعتضاد عموم المتخلي بال
بالاصل والعموم المتقدمين مع الاجماع المحكي مرجح له فليحمل اطلاق الاخر المقابل على غير المستبرء من البول بالخرطات كما ستعرف فيما يأتي
الثانية خروجه مع عدم بول ولا استبراء بالخرطات والمشهور وجوب اعادة الغسل بل الاجماع عليه مستفيض النقل بل لم
يحك الخلاف فيه الا من الصدوق في الفقيه فانه بعد ان روى فيه عن الحلبي اعادة الغسل قال وروي في حديث اخر ان كان قد
رأى بللا ولم يكن بال فليتوضأ ولا يغتسل انما ذلك من الحبائل ثم قال قال مصنف هذا الكتاب الغسل اصل والخبر الثاني رخصة
انتهى وظاهره بل صريحه عدم وجوب اعادة الغسل فيما لم يبل واذا كان مع ذلك لم يجتهد ايضا فهو عنده كذلك ايضا اما بالعموم
او بالفحوى ومال الى ذلك من بعده الاردبيلي قال في مجمعه واما ايجاب الغسل على تقدير الاشتباه بالمني مع عدمهما اي البول و

وتحقيق الكلام في البلل الخارج بعد الجنابة بالانزال او بعد التخلي بالبول ويحكم فيه اصالة العدم قبل الاستبراء سواء ظن اصل الخروج صح

فيما اذا اشتبه الخارج من المجنب ففيه صور اربع

والاجتهاد فهو المذكور في اكثر الكتب وعليه يدل بعض الاخبار بالمفهوم وبعضه بالتصريح ولكن معارض ببعض الاخبار وايضا
الاصل ينفيه وكذا الاخبار التي تدل على عدم بطلان اليقين بالظن وكذا ما تضمن ان الشك في الحدث لا يوجب الطهارة وكذا دليل
حصر الموجب غير ذلك فحمل الاخبار الاول على ما هو غالب الظن انه المني لترجيح الظاهر على الاصل كما قد يوجه عند تعارضهما والجمع
غير بعيد مع احتمال الاستحباب سيما مع عدم الظن الغالب قال وكذا ينبغي الحال في الاشتباه بالبول بعده وقبل الاستبراء مطلقا
وقد حمل في التهذيب خبرين دالين على الوضوء بعد البول وقبل الاستبراء على الاستحباب بل هكذا ينبغي فيما راى بعد الاستبراء
فقط سيما مع امكان البول الا ان الاستحباب هنا اقوى انتهى وربما تبعهما في عدم وجوب الاعادة بعض من تأخر او تردد وليس بشيء
لان الاصل والعموم المذكورين في المجمع مخصصان هنا بالمستفيضة المصرحة منطوقا كموثقة سماعة عن الرجل يجنب ثم يغتسل قبل
ان يبول فيجد بللا بعد ما يغتسل قال يعيد الغسل وان كان بال قبل ان يغتسل فلا يعيد غسله ولكن يتوضأ ويستنجي والدالة عليه
مفهوما كصحيحة الحلبي عن الرجل يغتسل ثم يجد بعد ذلك بللا وقد كان بال قبل ان يغتسل قال ان كان بال قبل ان يغتسل فلا يعيد
الغسل الى غيرهما من الاخبار المتضمنة للاعادة اذا اغتسل قبل ان يبول وهي شاملة لمن لم يبل ولم يجتهد بالعموم او مثبت الحكم فيه
بالاولوية وان قلنا بان غير البول من الخرطات لا اثر لها في الاستبراء من المني كما ستعرف في الصورة الرابعة فلا حاجة الى التعميم والاولوية
ثم لا يضر عدم التصريح فيها بكون الخارج مشكوكا ومشتبها فيشمل المعلوم لان غايته صيرورتها من العام المخصص مع ان في جملة
منها انه راى بعد الغسل شيئا والمتبادر منه المجهول جدا ولا يكافؤ هذه المستفيضة المعتضدة بظهور الاتفاق بعض الاخبار
النافية للغسل مع ان ما رواه الصدوق مرسل لبعض مرسل ورواية الشحام من ذلك في سندها ابو جميلة وهو ضعيف مضافا
الى ما في دلالة المرسل من ان الكون من الحبائل قاض بعدم الوضوء ايضا كما نفاه في رواية جميل المشتملة عليه لكن هي مفروضها
خصوص نسيان البول حتى ان الشيخ من اجلها فرق في ظاهر التهذيب بين حالة نسيان البول فلا اعادة وتعمد تركه فيعيد و
ان سلم انه من باب خصوصية مورد السؤال التي لا عبرة بها بل بعموم الجواب قلنا التعليل فيها بالتعصر قد يظهر منه الحمل على
وقوع الاستبراء بالعصر والخرط وهو غير مفروض البحث فتأمل كما ان المفروض في رواية ابن هلال الرجل يجامع اهله وفي رواية
الشحام رجل اجنب وكل منهما اعم من الانزال الذي هو مفروض البحث فلا باس بحمل عموم المجنب فيهما بل والمرسلة وما بعدها ايضا
على غير المنزل وحمل عمومه في المستفيضة المتضمنة للاعادة على من انزل جمعا بين الاخبار ويشاهده صحيحة الحلبي عن ابي جعفر ع
من اغتسل وهو جنب قبل ان يبول ثم وجد بللا فقد انتقض غسله وان كان بال ثم اغتسل ثم وجد بللا فليس ينقض غسله و
لكن عليه الوضوء لان البول لم يدع شيئا الظاهرة لمكان قوله لم يدع شيئا في خصوص المنزل وصحيحة سليمان بن خالد عن رجل
اجنب فاغتسل قبل ان يبول فخرج منه شيء قال يعيد قلت فالمرأة يخرج منها شيء بعد الغسل قال لا تعيد قلت فما الفرق فيما
بينهما قال لان ما يخرج من المرأة انما هو من ماء الرجل لمكان ظهور التعليل في المرأة في ان المفروض في الرجل هو المنزل ونحوهما صحيحة ابن
حازم وعلى كل حال فمع عدم المكافئة لابد من حمل هذه الاخبار وان سلم سندها ودلالتها على الابقاء للمستفيضة مما ذكرنا او حمل
النافية للاعادة على التقية كما في الحدائق ولعله بناء على طريقته في الحمل على التقية ولو لم يكن قولا معلوما للعامة او حملها على من لم يبل
لكن اجتهد ونسب فهمه في الذكرى الى الاصحاب لا سند لا كما سيأتي في قيام المسحات في الاستبراء مقام البول كما ستعرف في الصورة الثالثة
فتأمل ويشهد له رواية جميل من تلك الروايات حيث علل فيها عدم الاعادة بقوله تعصر بناء على كونها بتاء الخطاب وفيه ان قوله فمتى
ان يبول يبعد ارادة التعصر بالمسحات لاخراج البقايا واما حمل الاردبيلي المستفيضة الموجبة للاعادة على ظنون المني وعلى استحباب
الاعادة فغير جائز لانه حمل على الشاذ بل لم يعرف الاول منهما قولا لاحد من اصحابنا ومثله في الشذوذ حمل الشيخ ما تضمن عدم الاعادة
على من لم يبل نسيانا ومن اجله نسب اليه القول بالتفصيل فيمن اغتسل ولم يبل ثم خرج منه شيء بين التارك نسيانا فلا يعيد لمكان
هذه الروايات او عمدا فيعيد لمكان المستفيضة المتقدمة مضافا الى ضعفه بان النسيان لا اثر له في الاسباب ولعله من هنا كان ظاهر
الصدوق في المقنع التردد في الاعادة حيث قال وان لم يبل قبل الغسل اعاد الغسل وفي حديث اخر ان لم تكن بلت فتوضأ ولا تغتسل
انما ذلك من الحبائل ومراده من الاصل والرخصة في العبارة المتقدمة عن الفقيه غير معلوم فلا يعبؤ بنحو هذه العبارات في مقابلة فتوى المعظم
على وجه ظاهر في حصول الاتفاق منهم جدا الثالثة خروجه ممن اغتسل بعد البول ولم يستبرء عن البول بالمسحات وهذا كثير من المجنب ممن

منطوقا صح

جميل من ذلك في سندها علي بن السندي وهو مجهول ورواية صح

تخلّى بالبول ولم يستبرئ فتوضأ ثم خرج منه بلل شتبه يجب عليه الوضوء فى المقامين ولا يعيد هنا الغسل اما عدم الغسل هنا فمورد اتفاق وصرح بالاجماع عليه جماعة وهو الحجة فيه مضافا الى المستفيضة المتقدمة فى الصورة الثانية المتضمنة لعدم اعادة الغسل اذا بال واما وجوب الوضوء فهو المعروف من مذهب الاصحاب هنا ومجمع عليه فى غير المجنب ممن تخلى بالبول ولم يستبرئ الاعتراف من انكر وجوبه فى المجنب بوجوبه فى المتخلى بغير جنابة وفى الجواهر يظهر من بعضهم دعوى الاجماع على وجوبه هنا ايضا ويدل عليه مضافا الى ما ورد فى المتخلى بان البلل الخارج بعد البول ما لم يستبرئ هو بحكم البول ويؤثره الشامل للمقام ضرورة عدم قدح الانزال قبل البول فى الشمول خصوص ما ورد فى المجنب من بعض المستفيضة المتقدمة فى الصورة الثانية المتضمن لانه اذا بال واغتسل ثم وجد بللا لم يغتسل ولكن يتوضاء كموثقة سماعة وصحيحة الحلبى عن ابى جعفر وصحيحة معوية بن ميسرة وهذه الاخيرة وان كانت شاملة بعمومها او اطلاقها لمن استبرئ بعد البول منه بالخرطات حسب ما سمعته فى موثقة سماعة لكن يجب تقييدها بما لم يستبرئ لما ورد فى المتخلى من البول بان المستبرئ لا يبالى بما خرج منه وان سال الى الساق وان كان التعارض بينهما بنحو العموم من وجه لان المرجح من جانب عموم الوارد فى المتخلى لموافقته لفتوى المعظم بل الكل كما يساعده التتبع مضافا الى اعتضاده بالاصل والعموم المتقدمين فى الصورة الاولى وظاهر الشيخ فى التهذيب استحباب الوضوء هنا فانه قال بعد ايراد صحيحتى الحلبى وابن ميسرة ان ما يتضمن هذان الحديثان من ذكر اعادة الوضوء فانما هو طريق الاستحباب لانه اذا صح ان الغسل من الجنابة يجزى عن الوضوء ولم يحدث هنا ما ينقض الوضوء فينبغى ان لا يجب عليه اعادة الطهارة ولا نتعلق على نقض الطهارة الابدليل قاطع وليس هنا دليل يقطع العذر انتهى ومثله فى الاستبصار وفيه ان قوله لم يحدث هنا ما ينقض الوضوء ممنوع لان البلل الخارج بعد البول ما لم يستبرئ محكوم عليه فى الشرع بالبولية بموجب عموم ما ورد فى المتخلى بالبول وموجب الحدث والخبث وقد مر فى المحكى عن الاردبيلى ما يقضى بميله الى استحباب الوضوء هنا وعن كرباض ايضا اختياره وقيل هو ظاهر المقنعة والنهاية ولعله لقولهما فيهما ان كان قد استبرئ بما قدمنا ذكره من البول والاجتهاد فليس عليه وضوء ولا اعادة غسل لان ذلك ربما كان وذيا او مذيا وان لم يكن استبرئ على ما فرضناه اعاد الغسل فان اطلاق نفى الوضوء لو استبرئ ببول واجتهاد قاض بذلك وفيه تامل يعرف بالمراجعة وفى الجواهر استظهر عدم وجوب الوضوء هنا من الصدوق نظرا الى مقالته فى الصورة الثانية لقضائها بالاولوية هنا وفيه ان ظاهره وجوب الوضوء خاصة فيما تقدم وح الاولوية غير معلومة وعلى كل حال لعل القول بعدم وجوب الوضوء مبنى على منع العموم فيما ورد فى المتخلى وهو على خلاف الاصل والعموم فليقتصر فيه على الطارى على الوضوء دون الغسل والوارد فى الجنب محمول على الندب وفيه ان المستفاد مما ورد فى المتخلى كون الخارج بعد البول ما لم يستبرئ بحكم البول ولا خصوصية فيه لطروه على الوضوء فى ذلك ولذلك يجرى الحكم على الخارج قبل الوضوء فيغسل منه الثوب والبدن ودعوى اختصاصه بمن بال ولم يجنب مجازفة بل فى بعضها ما يفيد العموم اللغوى ايضا فلا منع وحده من قول المشهور الصورة الرابعة خروجه ممن لم يبل ولكن استبرئ بالعصر ثم اغتسل ولها صورتان احديهما فعل ذلك مع عدم تيسر البول وظاهر المشهور انه كالصورة الاولى بل فى الذكرى وجامع المقاصد نسبته الى الاصحاب واختار فى المدارك والحدائق وشرح الدروس وشرح المفاتيح وجوب اعادة الغسل مع عدم البول مطلقا وان لم يتيسر واجتهد وهو ظاهر الخلاف لاطلاق اعادة الغسل فيه اذا خرج بلل مدعيا عليه الاجماع وفى الجواهر عن ظاهر التهذيب والنهاية عدم الاعادة مع تعذر البول وان لم يستبرئ بالاجتهاد وقد سمعت فى الصورة الثانية حمل الشيخ الاخبار النافية للاعادة مع عدم البول على صورة النسيان وقد عرفت ضعفه كما لا يخفى ضعف ما نقله من سقوط حكم البلل بتعذر البول وان لم يجتهد وكانه لتقييده بالقدرة فى صحيحة البزنطى قال وتبول ان قدرت على البول وفى عبارة فقه الرضا وان جهدت ولم تقدر على البول فلا شئ عليك لعدم دلالة الاولى على عدم الاعادة وقصور الثانية سندا عن مكافئة الاخبار الكثيرة الدالة منطوقا ومفهوما على الاعادة مع عدم البول خصوصا مع عدم موافقتها الفتوى المعظم فليحمل على صورة الاستبراء بالاجتهاد كسائر الاخبار النافية للاعادة مع عدم البول وانه نظر الى هذه الاخبار النافية بحملها على صورة تعذر البول مع حمل الاخبار الامرة بالاعادة مع عدم البول على صورة تيسره جمعا وفيه انه حمل لها على الشذوذ لندرة القول به مع امكان الجمع بحملها على ما اذا اجتهد عند تعذر البول كما ذكره فى الذكرى وجامع المقاصد دليلا للقول المعروف ناسبين فهمه من تلك الاخبار الى الاصحاب وهو مشعر بالمفروغ عن كون المسحات استبراء للمنى به مضافا الى قوله فى رواية جميل وقد سئله عن نسى البول ثم يرى بعد الغسل شيئا لا يغتسل قد تعصر ونزل من الحبائل خصوصا اذا اقترن ببناء الخاطبة والى اقتضاء معهودية كونها مؤثرا فى نظر الشارع بملاحظة اعتبارها فى المتخلى بالبول

اعتبارها هنا اذا تعذر البول المنصوص لحصول الغرض بها وان كان البول ابلغ فيتعين مع امكانه ويضعف قول الجماعة المتاخرة المبنى على ان المسحات لا اثر لها فى المنى لعدم ورودها فى اخبارها فلتختص باستبراء المتخلى بالبول كما هو موردها ويتجه اطلاق الاخبار الامرة بالاعادة مع عدم البول سيما عن المعارض مضافا الى عدم الانفكاك من خروج البول اذا لم يجتهد والحكم عليه بالاعادة كلما راى بللا حرج منفى فى الشرع كما ان الحكم بطهارته مناف لما علم من الاخبار ومجملا ان المقام مما قدم فيه الظاهر على الاصل بل الحكم بنجاسة البلل الخارج وناقضيته لمن لا يتعين المسحات لبطلان اثره كما هو المعهود منها فى استبراء البول كما نبه الاصحاب فلا منع وحده منه الصورة الثانية فعل ذلك مع تيسر البول وظاهر الاكثر هنا انتقاض الغسل وعدم اجزاء المسحات وظاهر المتن كالشرائع والقواعد وعبارة المبسوط الاكتفاء بها فى عدم الانتقاض وطهارة البلل المشتبه وكانه مبنى على فهم مطلق الاستظهار مما تضمن البول هنا وهو حاصل منها المعهودية منها فى بقايا البول وهو مشكل مع كثرة الاخبار الواردة هنا والاقتصار فى جميعها على ذكر البول ولعل خصوصه مقصود لكونه ابلغ فى نقاء جرم المنى المتجمد وثخانته من الخرطات وقيام الاضعف مقام الاقوى مع عدم التيسر لان الميسور لا يسقط بالمعسور لا يقتضى المساواة بينهما حال الاختيار فلا ينبغى التعدى عن الاصل مع امكانه الى البدل والعبرة بتيسر البول وعدمه من غير مشقة شديدة فان امكن معها كفى الاجتهاد والاشكال فيه من بعض المعاصرين فى غير محله كما اذا توقف على شرب مدة وان قوى البعض عدم كفاية الاجتهاد والمعتبر تيسره عند ارادة الغسل فان لم يتيسر وعلم بتيسره بعد حين لا يجب التاخير ويكتفى بالاجتهاد وينبغى التنبيه على امور منها ان الحكم فى الخارج المشتبه عن المجنب قبل استبرائه من المنى بما هو استبراء منه هو الطهارة وعدم النقض مع قطع النظر من الاخبار تحكيما للاصل على الظاهر لكن الاخبار قضت الحكم بكونه منيا الا ان يعلم كونه غيره فقدمت الظاهر فيه على الاصل سواء اشتبه من جميع الوجوه او دار الاحتمال بين المنى والبول فيغتسل من غير وضوء ويشهد له اطلاق قوله فى الاخبار اذا خرج منه شئ فما فى التمهيد من وجوب الغسل والوضوء معا فى الفرض الثانى المبنى ظاهرا على اختصاص مورد الاخبار بالفرض الاول ويبقى الثانى على مقتضى استصحاب الشغل الى يقين الفراغ الذى لا يحصل الا بهما لا يخفى ضعفه لاطلاق الاخبار كما ان المستفاد منها ان الحكم فى الخارج من المتخلى بالبول غير المجنب قبل الخرطات كونه بولا الا ان يعلم كونه غيره سواء اشتبه من جميع الوجوه او دار بين البول وطاهر او بينه وبين المنى وعلى هذا فالمجنب اذا بال واستبرئ من البول واغتسل ثم خرج منه ما دار احتماله بين المنى والبول خاصة فيدخل المسجد ويقرء العزائم ويدخل فى الصوم ونحوها مما يمنع منه المحدث بالاكبر ولا يستبيح الصلوة ومس المصحف ونحوهما مما يمنع منه المحدث بالاكبر والاصغر الا بالغسل والوضوء معا لاستصحاب عدم الاستباحة منها ان الاستبراء محله قبل الغسل والوضوء لانه من مسنونات الاستنجاء واداب الغسل كما هو ظاهر النص والفتوى فلو اغتسل او توضأ اشكل ثبوت استحبابه بعدهما مع عدم بعده نظرا الى عموم بعض اخباره وعلى التقديرين لو ذهب بعدهما ترتب عليه حكم الوضعى من بطلان اثر البلل الخارج بعده لاستفادة عمومه فان خرج بنفس الاستبراء الواقع بعدهما بلل مشتبه اعادهما ثم لا يبعد بما خرج منها ان استحباب الاستبراء وترتب حكمه من الانتقاض بالبلل الخارج مختص فى المجنب بالمنزل ومن بحكمه دون المجامع الكسل ومن بحكمه الا اذا احتمل الانزال فى جماعه فلا يبعد استحباب الاستبراء له واما جريان حكم البلل المشتبه على الخارج منه قبل الاستبراء فيستصحب الغسل ثانيها بخروجه فلا وتنقيحه ان هنا اقساما خمسة احدها المجنب بالانزال ثانيها من يجرى عليه حكم المنزل وان لم يتحقق فيه الانزال والغسل الشاك فى المتقدم والمتاخر منهما لاطراد حكم الوضوء والحدث فيه فهو بحكم المنزل وكواجد المنى فى الثوب المختص به بناء على وجوب الغسل عليه فانه بحكم المنزل ايضا ومثلهما واجد البلل المشتبه قبل الاستبراء من الانزال فانه بحكم المنزل ايضا ثالثها المجنب بالجماع رابعها من يجرى عليه حكمه وان لم يتحقق كونه مجامعا الان كمن جامع واغتسل وشك فى المتقدم منهما خامسها من احتمل الجنابة بنزول المنى منه واحتمل وقوع الجماع منه احتمالا غير واجب معه الغسل ففى القسم الاول لا اشكال فى استحباب الاستبراء ولا فى ثبوت حكمه من اعادة الغسل اذا خرج بلل قبله وفى الثانى يحتمل دعوى عدم انصراف اخبار الاستبراء الى الاقسام الثلاثة وهو ضعيف خصوصا فى الثالث وفى الاول منه اذا تذكر وقوع الاستبراء من هذا الانزال المجهول التاريخ او ترك فلا اشكال واذا شك فيه فالاصل عدمه وهو الان محكوم عليه بالغسل فيستبرئ قبل الغسل ويمكن القول بالغاء الشك فى وقوع الاستبراء هنا لدخوله فى الشك بعد الفراغ والغسل الواجب عليه الان ليس لانه مجنب بل لتيقن الخروج من عهدة الصلوة مع الطهور ولم يثبت فى مثله الاستبراء ولعله الاقوى فى النظر وفى القسم الثالث لا موقع للاستبراء ظاهرا لان الغرض من شرعه نقاء المجرى من البقايا

الاستبراء فى المجنب بان حكم البلل المشتبه من المجنب قبل الاستبراء

كما فى النص والفتوى لا مع احتمال الانزال فلا باس برجحان الاستبراء ح من باب الاحتياط فى المستحبات كما صرح به فى الذكرى وفى
الذخيرة اطلق استحبابه للمجامع لعموم الروايات ومنع انتفاء الغاية فيه اذ عسى ان ينزل ولم يطلع او احتبس شىء فى المجارى لكون الجماع
مظنة نزول الماء وفيه معلومية كون الغرض ما ذكر من ملاحظة مجموع الاخبار ومنع اطراد احتمال النزول مع الجماع خصوصا مع ثبوت
العلامات المذكورة لنزول المنى وعلى كل حال استحباب الاستبراء من باب الاحتياط لا يستلزم انتقاض الغسل بخروج البلل المشتبه
لاختصاصه بالمنزل الذى لا يشمل الفرض ولا ينصرف اليه ومنه تبين سقوط الاستبراء فى القسم الرابع وفى الفرد الثانى من القسم
الخامس وفى الاخير اظهر سقوطه لعدم الملازمة بين احتمال الجماع واحتمال النزول واما فى الفرد الاول من الخامس فاذا احتاط بالغسل
فلا باس باستحباب الاستبراء معه من باب الاحتياط فى المستحبات لكن لا يثبت بمجرده الحكم بانتقاض الغسل بالبلل المشتبه اذا ترك
الاستبراء كما عرفت منها انه هل يثبت الاستبراء للمرأة من المنى والبول قولان والكلام هنا فى موضعين احدهما فى ثبوت استحباب
الاستبراء لها وثانيهما فى ترتب الحكم الوضعى على البلل المشتبه الخارج منها اما الاول فالظاهر ان المشهور خصوصا بعد التخلى بالبول عدم
الثبوت لها وعن الشيخ فى النهاية انه هنا مساواتهما فى الاستبراء بالبول والاجتهاد مرتبين وعن المفيد فى المقنعة مساواتهما فى البول وان
لم يتمكن منه فلا شىء عليها ووافقهما بعض الاتباع والفاضل فى المنتهى والنهاية صرح فى باب الاستنجاء بمساواتهما فى ذلك وقد صرح
بعضهم بثبوت الاستبراء لها بالمسح عرضا وعلى كل حال فحجة المشهور ان الاستبراء المجعول هو المسحات المخصوصة ولا موقع لها فى المرأة
والبول فى الجنب لا اثر له فيها لاختلاف مخرج البول والمنى فيها مضافا الى صحيحة سليمان بن خالد عن رجل اجنب فاغتسل قبل ان يبول
فخرج منه شىء قال يعيد قلت فالمرأة يخرج منها شىء بعد الغسل قال لا تعيد قلت فما فرق ما بينهما قال لان ما يخرج من المرأة انما هو
من ماء الرجل ومثلها صحيحة ابن حازم ونفى الاعادة فيهما دليل عدم موظفية الاستبراء فيها لاقتضاء توظيفه ناقضية الخارج قبلها
مضافا الى ان مورد الاخبار هو الرجل ولا يأتى قاعدة اشتراك المرأة للرجل فى التكليف هنا لما ذكر من انتفاء الموقع فيها واختلاف
المخرجين وحجة الشيخين والاتباع عموم نحو صحيحة ابن مسلم من اغتسل ثم وجد بللا فقد نقض غسله ولكن عليه الوضوء لان البول لم يدع
شيئا بتقريب ان ترتيب الحكم على البول مطلقا دليل شرعية الاستبراء به مطلقا وفيه فى صدرها عن الرجل يخرج من احليله بعد ما
اغتسل شىء فيختص مورده بالرجل وفيه ان المصدر به الرجل وغير المصدر به ذلك حسبما هو ظاهر التهذيب هما روايتان عن
ابن مسلم الاولى عن ابى جعفر والثانية عن ابى عبد الله ع واختصاص الذكرى باحديهما لا يوجب اختصاص الحكم به فى اخريهما المطلق
كاطلاق النبوى من ترك البول على اثر الجنابة وخبر تعذيب من كان يبول ولا يستبرء يوم القيمة خصوصا مع عموم قاعدة الاشتراك
مع عدم معلومية مانعية اختلاف المخرجين فيها لتقاربهما واتصالهما فلعل دفع البول فى مجراه يوجب اندفاع بقايا المنى ايضا من مجراه
كما يشاهد مثله فى تاثير دفع الغائط خروج البول مع ان ما بين مخرجيهما ابعد وخبر سليمان محمول على المبالغة فى عدم امكان تبين
حال الخارج منها لان الغالب كونه بقايا منى الرجل ولعل الاولى الاقتصار فيها فى الاخبار من الاستبراء بالبول والمسحات على خصوص
الرجل لانتفاء موضوع احدهما فيها وانتفاء ثمرة الاخر لاختلاف المخرج فالاصل فيها سليم من المخرج واطلاق البول فى نحو صحيحة
ابن مسلم لا يجدى فى الخروج من الاصل مع وجود التعليل فيها بان البول لم يدع شيئا ومعلومية عدم تمشى ذلك من بولها فهو قرينة
عدم دخول بولها فى اطلاق البول فيها بل ولا فى غيرها ايضا لمعلومية كون مطلوبيته لنقاء المخرج لا تعبدا وتقارب المخرجين فيها غير نافع
هنا لعدم معلومية تمشى العلة وهى نقاء المجرى منه لعدم قوة فى خروج البول غالبا كما فى الغائط حتى يوجب اندفاع بقايا المنى
اللزج من مجراه الذى هو غير مجرى البول واطلاق لفظ الاستبراء فى نادر من اخبار التخلى لا يثبت لها الاستبراء المخصوص الذى
غير موجود فيها موضوعه فالاقتصار على ذكر الرجل فى اخبار الاستبراء مؤيد دليل على الاصل بناء على انقطاع قاعدة اشتراك المرأة
للرجل هنا فى التكليف لانتفاء الموضوع بعضه فى النساء واطلاق نفى الاعادة فى صحيحتى سليمان ومنصور كاف فى الحجة لعدم
ثبوت الاستبراء فى المرأة بالتقريب المتقدم وان كان معللا فيهما بما قد يتخلف لعدم اطراد كثير من علل الاخبار لكن الظاهر ان
اطلاق نفى الاعادة فيهما مبنى على الغالب من كون الخارج منها منى الرجل حتى يستقيم التعليل لمعلومية عدم كونه منى الرجل فى
صورة احتلامها وفى صورة الجماع بغير انزال الرجل فلا حجية فيهما مع ان الاستدلال بهما لا يصح على بعض الاقوال لما ستعرف من
عدم الملازمة بين مقالتى نفى الاعادة وعدم ثبوت الاستبراء لها هذا كله فيما لو اريد اثبات الاستبراء الوارد فى الاخبار بالخصوص

[حاشية: فى ثبوت الاستبراء للمرأة من المنى او البول وعدمه]

[حاشية: وهو جنب قبل ان يبول ثم وجد بللا فقد انتقض غسله وان بال ثم اغتسل صح]

لها واما

لها واما مطلق الاستظهار لها فى اخراج البقايا حذرا عن وجودها وخروجها الموجب للنجاسة والحدث وبطلان العبادة من حيث لا يشعر
فلا ينبغى التامل فى رجحانه خصوصا مع ملاحظة مراعاة الشارع له ولكن لا ينحصر طريقه بل يحصل بكل ما له مدخلية فى الظن بالنقاء
ولو بطول الزمان وبعض الحركات ولعله ايضا مراد من عممه للنساء وان كان الاستناد الى عموم البول فى الصحيحة ينافيه ويدل عليه ايضا
اخبار الرجل لدلالته على تعلق الغرض بالاستظهار فى المقام الذى لا يتفاوت فيه الرجل والمرأة الا ان ما يستظهر به خروج البقايا
فى الرجل غير موجود فى المرأة فتستظهر بالممكن بل ربما حمل المذكور فى الرجل ايضا على المثال لكل ما يظن منه براءة المخرج وان كان ضعيفا
واما الموضع الثانى وهو ترتب الحكم الوضعى على الخارج منها بعد البول والمنى فظاهر اكثر من عمم شرع الاستبراء لها انها كالرجل فى ناقضية
البلل الخارج قبل الاستبراء وعدم الناقضية بعده واحتمل بعض هؤلاء عدم الانتقاض بالخارج منها وان استبرأت واما على المشهور من
عدم ثبوت الاستبراء لها فظاهر اكثرهم عدم ترتب شىء على الخارج منها مطلقا بل ادعى بعض المعاصرين الاجماع المركب بينهما واحتمل فى
الذكرى ح كونها مطلقا كرجل لم يستبرء قلنا اما وجه كونها كالرجل على تقدير ثبوت الاستبراء لها فهو شمول اخباره على هذا القول لها
وقد رتب فيها الحكم المذكور على الاستبراء وعدمه فيجرى فيها ايضا وهذا يتم على تقدير ارادة ثبوت ما فى الاخبار من الاستبراء بالبول
مثلا لها دون ما اذا كان ثبوت مطلق الاستظهار كما سمعت فيشكل ح بعدم اقتضاء ترتب الحكم المذكور على ما فى النص ترتبه على مطلق
الاستظهار وان كان غير بعيد بناء على استفادته ايضا من تلك الاخبار كما سمعته فتعلق الغرض ح بمطلق الاستظهار انما هو لترتب
هذا الحكم عليه وان قلنا ان المراد بما ذكر فى الاخبار للرجل من الخرطات ايضا المثال لمطلق ما يستظهر النقاء به فترتب الحكم الوضعى
على مطلق الاستظهار اوضح واما وجه عدم الانتقاض على هذا التقدير اذا لم تستبرء فهو ان تلك الاخبار غير شاملة لها لما تقدم
فى الموضع الاول وانما استحب لها من باب رجحان مطلق الاستظهار وهو غير مستلزم لترتب الحكم المذكور كما ذكر فيبقى الاصل
فيها سليما عن المعارض بالنسبة الى هذا الحكم ومنه تبين وجه عدم ترتب شىء على بللها على المشهور من عدم ثبوت الاستبراء فيها
لا اولوية بقاء الاصل والعموم على تقديره فيها سليما عن المعارض واما وجه ما احتمله فى الذكرى على تقدير المشهور فهو ان اخبار
الاستبراء تفيد امرين استحباب فعل الاستبراء المذكور فيها والحكم على البلل المشتبه الخارج بعد المنى والبول بكونه من بقاياهما تقديما
للظاهر على الاصل الا ان يقع الاستبراء بعدهما بما تضمنته واذا لم يحصل الاستبراء من المرأة فيبقى الحكم الثانى ولا يستلزم انتفاء
الاول انتفاءه ومنه تبين وجه احتمال النقض بالخارج منها ولو مع استبرائها على القول بثبوته فيها لانه مبنى على عدم شمول الاخبار
لها وانما يكون ثبوت الاستبراء فيها من باب رجحان مطلق الاستظهار بما يظن معه البرائة واستبراؤها ح بغير النحو الوارد فيبقى
الحكم الثانى الذى افادته الاخبار من ناقضية البلل المشتبه الحال جاريا بالنسبة اليها لعدم حصول دافعه المجعول المقرر ويشكل
بلزوم الحرج فى حقها ح كما تعرفه فان قيل عدم دخولها فى شرع الاستبراء الذى فى الاخبار قاض بعدم دخولها فى الحكم المذكور لترتبه
فى الاخبار على ما فيها من الاستبراء قلنا ترتبه عليه فى الرجل ركنا على ان بناء الشارع فى الخارج بعد البول والمنى على تقديم الظاهر من
كونه البقايا المتخلفة ولا يتفاوت فى ذلك الرجل والمرأة بل الظاهر ان وضع الاستبراء انما هو ارشاد الى وجه التخلص من هذا الحكم
ودفعه وعدم تيسر الدافع لا يقضى بانتفاء الحكم لكنه يشكل ح بلزوم الحرج فى حقها من الحكم بنجاسة البلل الخارج منها مطلقا و
ناقضيته خصوصا فى الخارج منها بعد البول فالظاهر بناء على مفهومية عموم الاستبراء للمرأة مفهومية عموم الدافع له ايضا فى
حقها المطلق ما يظن معه حصول البرائة والنقاء مع امكان ان يقال ان الثابت من هذا الظاهر الذى قدم على الاصل على تقدير
تسليمه انما هو فى الرجل لبنائه على ظهور تخلف شىء فى المجرى لعله فى الرجل من جهة وجود القصبة والانثيين فيعتاق فيهما بعض
الشىء وفى المرأة ليس الا الثقب يخرج منه كلما انحدر والفضاء الخارج من الثقب اذا تخلف فيه شىء قد دام البول لا اثر له فى دفع
ما فيه ولعله الكثير فى عدم التعرض لها فى شىء من اخبار الاستبراء وان سلم الظهور فيها فليس بمرتبته الظهور فى الرجل البتة ومع تقدمه
الظاهر الاقوى فى النص لا يجوز التعدى الى الاضعف وان لم يتحقق الاضعفية فلا اقل من عدم تحقق المساواة فلا يجوز التعدى ايضا
بل لا يتعدى فى مثله الى الظاهر الخارج من مورد النص الذى هو الرجل وان كان مساويا فى الظهور وقوة الظن ولا يجدى قاعدة الاشتراك
هنا فى التعدى كما هو الدأب فى الاقتصار فى تقديم الظاهر على الاصل على مورد النص ثم لا ينافى منع الظاهر المقدم على الاصل
فيها ثبوت الاستبراء لها من باب رجحان الاستظهار فى صون العبادة من طرو البطلان الذى اثبتناه فيها فى الموضع الاول لكفاية

[حاشية: اذا لم تستبرء وافتى به فى الجواهر وربما احتمل بعضهم ايضا الانتقاض بالخارج منها صح]

[حاشية: فى بيان الاستبراء وعدمه فى التعرض للمرأة فى شىء من اخبار الاستبراء]

الاحتمال فى

في بيان ثبوت الاستبراء للخنثى المشكل

الاحتمال في نجاسته وهذا اولى من تعميم الدافع لنفي الحرج لانه اوفق بظاهر المعظم من عدم ترتب شيء على البلل واما ظهور عدم ثبوت
الاستبراء لها ايضا من المعظم فلا مضايقة منه لكن ظاهرهم نفي الاستبراء المخصوص من حيثية خصوصيته على ما هو ثابت في الرجل
لا مطلق الاحتياط للعبادة فتخلص ان الاقوى ثبوت الاستبراء بعد التخلي من البول والانزال للنساء بكل ما هو اعون في اخراج البقايا
كالمسح عرضا للبول كما صرح به في بعض كلماتهم ويه منضما الى البول للمني الى غير ذلك وعدم ترتب شيء على الخارج منها مطلقا الا
مع القطع بكونه بولا او منيا والخنثى المشكل على المختار عندنا في المرتبة يثبت لها الاستبراء دون حكم البلل واما المني الخارج من
غير الذكر وان اعتيد المخروج منه فمشكل ثبوت الاستبراء وحكم البلل المشتبه فيه وان اوجبنا به الغسل لعدم شمول الادلة له ثم
ان البلل الخارج حيث يحكم معه باعادة الطهارة لا يوجب الا المستقبل الاعمال دون الماضية المحكم عليه بالناقضية من حين خروجه
ويحكى عن بعض اصحابنا اعادة ما تقدم من العمل ايضا وكانها للقول في صحيح ابن مسلم يغتسل ويعيد الصلوة الا ان يكون قد بال قبل
ان يغتسل ويجب حمله على الصلوة الواقعة بعد خروج البلل المشتبه ولا يشترط في البول حيث يتحقق به الاستبراء من المني كونه
خالصا من دم او قيح بل الظاهر كفاية ما يخرج بنحو البول دما خالصا كصاحب داء بول الدم وفي كفاية خروج نحو القطرة والقطرتين
من الدم او القيح اشكال لعدم الدافعية للقطرة حتى يحصل بها النقاء المقصود من البول وكذا الاحتقان بالمايع في الاحليل
او الفرج لعدم العلم بوصوله الى المحال المتخلف فيها المني ويزيدا اشكالا في الرجل من جهة عدم صدق البول ولو احدث المغتسل في اثناء غسله

في بيان صحيح الغسل فيما لو احدث المغتسل في اثناء غسله

بالحدث الاصغر فهي صحة غسله وكفايته تمامه كما ذهب اليه الحلي وتبعه جماعة او بطلانه ووجوب استينافه كما اختاره الصدوق وتبعهما
جماعة ونسبه الكركي في شرح الالفية الى المشهور والاكثر او صحته مع وجوب الوضوء بعده كما اختاره المرتضى وتبعه جماعة اقوال
اصحها الاتمام والوضوء وهذه المسئلة خالية من النص الخاص سوى ما يحكى عن الصدوق في عرض المجالس انه روى عن الصادق عم في ذيل
حديث تضمن توبيخ العضاء الغسل قال فان احدث حدثا من بول او غائط او ريح او مني بعدما غسلت رأسك من قبل ان تغسل جسدك فاعد
الغسل ويتعين عبارة فقه الرضا ولو تحققت الرواية والشهرة الجابرة لقوى قول الصدوق لكن انكرها جماعة من المتاخرين كما نقل في الجواهر
عنهم عدم العثور عليها في الكتاب المذكور وصرح فيه ايضا بان شهرة هذا القول ايضا غير محققة قلت بل لعل الشهرة المتاخرة على القول
الثالث فالمرجح في ترجيح احد الاقوال الى مقتضى الاصل والعموم ولذا لم يتعرض لنقل الخبر المذكور من تقدم الذكرى وكان الاختلاف
ناش من استنباط ما هو مقتضاهما فتخيل اهل القول الاول من استصحاب صحة الغسل وعموم ان كنتم جنبا فاطهروا مع اجماع المفسرين
على انه الاغتسال وقوله حتى تغتسلوا وعموم ان الحدث على الحدث لا يؤثر خصوصا الاصغر على الاكبر وما الروايات الجزء الاخير من الغسل الحدث
الاكبر باق مع عموم ما دل على ان غسل الجنابة لا وضوء معه ان مقتضى الاصل والعموم الاجتزاء باتمام الغسل مؤيدا بما دل على صحته لو
مع تاخير بعضه عن بعض بما انا لم يبعد ان يخلو فيه من الحدث وفيه منع عموم عدم التاثير كما سيتضح وجهه وكذا عموم ما دل على ان
غسل الجنابة لا وضوء معه بل المتبادر المسلم من الادلة اللفظية ان الغسل مجز عن الوضوء لما تقدمه من الحدث الموجب للوضوء والاجماع
على اجزائه عن الوضوء مفقود فيما نحن فيه وبمنعهما ينقطع عموم صدق الغسل والاغتسال المثبتين الحاجة الى الوضوء نظرا الى عموم ايجاب
الحدث للوضوء فيبطل به هذا القول وتخيل اهل القول الثاني من عموم ما دل على ايجاب الحدث الوضوء وعموم ما دل على ان غسل
الجنابة لا وضوء معه القاضي بان جميع ما كان كذلك فما وجب معه الوضوء باطل مضافا الى مقتضى استصحاب الشغل اذا اجتزء
به وحده او مع الوضوء واستصحاب الحدث وتوقيفية العبادة ان مقتضاهما الاستيناف مؤيدا بان الحدث الاصغر يبطل الاشباح
به بعد تماميته فقبل تماميته اولى وفيه منع العموم الثاني بل المتبادر المسلم من الادلة هو ما سمعت وتخيل اهل القول الثالث من
استصحاب صحة الغسل مع عموم ايجاب الحدث للوضوء بعد منع عموم اجزاء غسل الجنابة عن الوضوء للفرض ان مقتضاهما اكمال الغسل
والوضوء بعده ولعله الاصوب لعدم دافع لعموم دليل ايجاب الحدث الوضوء ودعوى ان الحدث على الحدث الحادث لا تاثير له خال من الدليل
ولو كان كذلك لما ابطل الحدث في اثناء الوضوء ايضا وهو واضح البطلان وقد مر في بعض تنبيهات النية ان كفاية الوضوء الواحد
انما هو من باب التداخل لا السقوط عن التاثير بل الحدث الاصغر هنا موجبه وهو الوضوء مغاير في الصورة لموجب الجنابة وهو
الغسل فلا تداخل اصلا وليس كفاية الطهارة الواحدة هنا من باب تداخل الطهارة لعدم جريانه في غير المتماثلين صورة بل هو لقيام الدليل
على ان غسل الجنابة مجز عن الوضوء ويرتفع به الاصغر لكن المنصرف منه رفع الاصغر المتقدم لا الطاري في اثنائه كما مر بل غير معقول

تاثير ما تقدم من اجزاء الغسل في رفع الحدث المتجدد ودعوى ان المؤثر التام هو الجزء الاخير منه ممنوعة بل المؤثر هو الجميع قال في المصابيح
العلية كل جزء مؤثر ناقص لاستواء اجزاء البدن في التاثير وانما الجزء الاخير تمام المؤثر وفرق بين المؤثر التام وتمام التاثير انتهى واذا
ثبت ان هذا الغسل لا يرفع الاصغر الطاري ولا يشمله دليل نفي الوضوء مع غسل الجنابة واقتضى لعموم ايجاب الحدث الطاري وضوء
والاستصحاب صحة الغسل فلم يبق الا اتمام الغسل ثم الوضوء بعده للحدث الطاري ودعوى ان انتقاض اثر الغسل بالاصغر بعده يقضي
بالاولوية انتقاضه بالطاري في الاثناء مسلمة بل قد تكون دليلا للثاني وجوب الوضوء لكن اللازم منها ان يبطل الطاري في الاثناء ما
يبطله على تقديره التاخير ونحن نلتزمه ونقول لغسل غير الجنابة مع وضوئه اثران رافعية الحدث الاكبر ورافعية الحدث الاصغر الحادث
قبله والمستلزم للاكبر فان كل اكبر فيه اصغر والاثران مجتمعان في غسل الجنابة وهو ناهض بهما وباعتبار اثره الثاني يفعل فعل
الوضوء وهذا هو الذي ينقضه موجب الحدث الاصغر الطاري بعده دون الاول فالاصغر الواقع في الاثناء ايضا كذلك فاذا تم الغسل

في بيان احكام التشكيك في الطهارات

في الفرض يدخل المسجد ويصوم ويقرء العزائم ولا يمس المصحف ولا يصلي كالحائض اذا اغتسلت ولم تتوضاء وبما ذكر مع ملاحظة اقتضاء
الاستصحاب بقاء صحة الغسل يبطل القول بوجوب الاستيناف فلم يبق الا القول الثالث لانه مقتضى الجمع بين استصحاب الصحة الذي
بقي سليما عن المعارض وعموم ايجاب الحدث للوضوء الباقي سليما عن المخصص وبهذا ينقطع استصحاب الشغل والحدث بعد ايجاد
الغسل والوضوء لكن الاحتياط مما لا ينبغي تركه على كل حال وقضية الاستدلال لوجوب الاستيناف بقاعدة الشغل انه مقتضى الاحتياط
اذ لو كان السابق باطلا فالاستيناف متعين وان كان صحيحا كما هو قضية القولين الاخرين فيجزي ايضا قطعه واستيناف غسل و
بالقطع والاستيناف يصير الحدث من قبل الغسل وربما يشكل بما نظر به في المدارك من انه على تقدير الصحة لا يبطل بنية القطع انما

لما تقدم في النية حتى يصح استينافه لكن يندفع بان قضية عدم البطلان بنية القطع صح

هو لغاء الاجزاء المتكررة من المستانف انضمام باقيه الى ما وقع سابقا فيتلفق منهما غسل ودعوى توقف صحة هذا الباقي بعد فرض
عدم بطلان السابق على ايجاده بقصد اكمال السابق لا بقصد جزئية المستانف خالية من الدليل اذ لا دليل على اشتراط صحة الاجزاء
السابقة بغير لحوق غسل الاجزاء الباقية بنية الغسل لكنه مع ذلك الاحتياط الجامع باتمام الغسل واعادته بعد وضوء بينهما لا الاكتفاء
كفاية اتمام الغسل وصحته وشمول النهي عن ابطال العمل لنيته قطعه مع احتمال الانقطاع بنية القطع وان كان الاقوى خلافه ضابطه
كل حدثين يكون التداخل في رافعهما عزيمة وقهريا كالاصغرين مطلقا والاكبرين من المتجانسين اذا طرء احدهما في اثناء رافع الاخر
وجب استينافه لان قضية تداخل رافعهما قهرا هو عدم امكان ارتفاع الحدث الموجب لاحدهما مع بقاء الحدث الموجب للاخر
كما اشرنا اليه في بعض تنبيهات نية الوضوء فيما ينوي رفع حدث دون الاخر والحدث ما لم تكمل اجزاء رافعه فهو باق حسبما سمعت
واذا تجدد مجانسه فقد اجتمعا ولا يمكن رفع المقدم باكماله وابقاء الطاري فيجدد له الرافع لفرض عدم التبعض ولا وجه لسقوط اثر المتجدد
بدعوى انه حدث على حدث لما عرفت ولا للاكتفاء باتمام ما بيده للحدثين نظرا الى ثبوت التداخل لما مر من عدم ثبوته بالنسبة الى
المتجدد لعدم معقولية تاثير الاجزاء الماضية في رفع الحدث المتجدد فلم يبق الا الاستيناف ليتداخلا فيه الا في مستدام الحدث
فلا ينتقض بتخلل ذلك الحدث للعسر من جهة الاستدامة ولذا لو تخلل الكبرى والوسطى في رافع الصغرى انتقض بهما لتضمنهما
الصغرى فيهما كحدوث الاصغر في اثناء رافعه بخلاف حدوث الكبرى في اثناء رافع الوسطى فلا تنتقض بها لكونهما غير متجانسين من
الكبار الممكن فيهما التكرير كما تسمعه ومن هنا صرح غير واحد من الاصحاب بالاجماع على انتقاض غسل الجنابة اذا اجنب في اثنائه وعدم
الريب في الانتقاض في كل حدث تخلل في اثناء رافعه وكل حدثين يكون التداخل في رافعهما اختياريا كالاكبرين غير المتجانسين اذا
طرء احدهما في اثناء رافع الاخر فلا يستانف بل تمم ما بيده لما نواه ويجدده لرفع الطاري لامكان تكرير الغسل اذا لم يتجانس القاضي
بامكان ارتفاع احدهما مع بقاء الاخر ومقتضى استصحاب الصحة هو اتمام ما بيده لما نواه والتجديد للطاري فهو كمن نوى الغسل مع اجتماع
الحدثين لاحدهما دون الاخر ولعل ما في بعض العبارات من ظهور الاجماع على انتقاض غسل الجنابة متى تخلله الحدث الاكبر المراد منه تخلله
بالجنابة وهذا لا ريب فيه كما سمعت نعم اذا تخلل رافع الاكبر بحدث الحيض بما ظهر من كلام جملة الانتقاض خصوصا اذا تخلل في غسل
الجنابة لظهوره من قوله عم في الجنبة التي جاءها الحيض في المغتسل جاءها ما يفسد الصلوة وما هو اعظم لكنه محمول على ارادة عدم انتفاعها
مع وجود دم الحيض بغسل جنابتها لامتناعها بالحيض عما كانت ممنوعة منه بالجنابة فلعل الاقوى عدم انتقاضه به كغير الحيض من سائر
الاحداث وتحقق الثمرة على القول بوجوب غسل الجنابة لنفسه خاصة لعدم غائية الاستباحة برفع الجنابة مع وجود دم الحيض فلا اشكال

بل يوجب الرجحان والغسل عبادة لا تشرع من غير رجحان واذا احدث بالاصغر خلال الاغتسال من غير الجنابة ففي نهاية الاحكام في غسل
المس لو احدث في اثناء الغسل اتمه وتوضأ ونحوه في التذكرة مع اختيار الاستيناف في غسل الجنابة لكن في الظهر ان غير غسل الجنابة
مثله في ذلك وفي الذكرى لو تخلل الحدث لغسل المكمل بالوضوء امكن المساواة في طرد الخلاف واولوية الاجتزاء بالوضوء هنا ومقتضاه
ان يصح للقائل في غسل الجنابة بالاستيناف ان يقول به في غيره وللقائل بكفاية الوضوء بعد غسل الجنابة ان يقول به في غيره وكذا
للقائل بكفاية اتمام الغسل هناك الاكتفاء به في غيره لكن بشرط سبق الوضوء المعتبر في غسل غير الجنابة وفي الجواهر اذا كان حدث
بالاصغر في اثناء الاكبر فان كان في غير غسل الجنابة فالظاهر عدم النقض بناء على عدم الاكتفاء بشيء منها عن الوضوء من غير فرق في
ذلك بين تقدم الوضوء او تأخره وتخيل امكان جريان الوجوه الثلاثة في غسل الجنابة هنا لكون الوضوء جزء رافعا ضعيف جدا
انتهى قلت ينبغي البناء على المسئلة الآتية من القول بافتقارها الى الوضوء وعدم الافتقار فعلى الثاني ينبغي القطع بطرد الخلاف
وجريان الاقوال الثلاثة فيها ضرورة كونها ح كغسل الجنابة فتأتي الوجوه المنصوصة هناك فيها ايضا وعلى الاول المشهور حيث ان هذه
الاغسال وان لم يكن معها ريح او بول او غيرهما من موجب حدث صغير هي بنفسها متضمنة لحدث صغير وكبير ولذا احتاج رفعها الى
الوضوء والغسل معا فينبغي البناء على ان كلا منهما له تأثير في رافعية كل من الحدثين او ان الوضوء رافع الاصغر والغسل رافع الاكبر
فعلى الاول يمكن طرد الخلاف والقول فيه بالانتقاض لانه مدخلية الغسل في رفع الاصغر اشبه بالاصغر الطاري في اثناء رافعه والاصغر
الواقع في اثناء غسل الجنابة وكان ذلك مبنى ما تقدم عن الذكرى لانه قوي مدخلية كل منهما في رفع كل منهما كما تشعر به في المسئلة
الآتية ولعل ما مر من تضعيف الجواهر للانتقاض مبني على ضعف هذا القول عنده وعلى الثاني ينبغي الحكم بكفاية الوضوء بعد
اكمال الغسل هنا وان قلنا بالاستيناف في غسل الجنابة ولعل ما تقدم عن التذكرة والنهاية مبني عليه فان الاصغر سواء تخلل
الغسل او تقدم او تأخر ضمنه الغسل لا يوجب غير الوضوء فلا وجه لانتقاض الغسل به وعليه فان قدم الوضوء المعتبر في هذه الاغسال
واحدث بالاصغر بعده قبل الغسل فعليه اعادة الوضوء وان اخره عن الغسل واحدث بعد الغسل قبل الوضوء المعتبر في الغسل فلو
ح موجبا للاصغر الذي تضمنه الاكبر والطاري فهو كمن تكرر منه الحدث الاصغر والظاهر الاكتفاء بوضوء واحد لعموم تداخل
الوضوء مع تعدد موجبه وربما حكي عن بعض احتمال نقض الغسل غير الجنابة اذا تخلل الاصغر بينه وبين وضوئه المتأخر بناء على
ارتفاع مجموع الحدثين بمجموع الوضوء والغسل واذا تخلل الحدث الاصغر في اثناء الغسل المندوب كغسل الجمعة والزيارة ودخول
البيت ونحوها فان قلنا بغنائها عن الوضوء كما حكي عن المرتضى وابن الجنيد فالحكم فيه كالمتخلل في غسل الجنابة وان قلنا بافتقارها
الى الوضوء كما عليه المشهور فغير الغائية منها كغسل الجمعة وغيره من الاغسال الزمانية والسببية كغسل قتل الوزغة ونحوه لا
ينتقض بتخلله قطعا لعدم اعتبار الوضوء فيها من جهة تمامية الغسل وانما يفتقر اليه اذا كان مخاطبا باحدى غايات الوضوء وفي
الغائية منها الاصح ايضا عدم الانتقاض لعدم اعتبار الوضوء في تلك الغايات ويصح الغسل بغير وضوء لها فيجامع الحدث الاصغر وانما
يفتقر الى الوضوء المخاطب باحدى غايات الوضوء لاجلها نعم ان قلنا باعادة الغسل للفعل لو احدث قبل الفعل بالاصغر كما قواه في الذكرى
اعاده اذا تخلل في اثنائه بالطريق الاولى ومنه يتبين بطلان التيمم بدل الغسل بتخلل الاصغر في اثنائه لانتقاضه به بعده ففي اثنائه اولى
وانتقاضه بدل الوضوء بتخلله اوضح واذا تخلل الحدث الاكبر غير الجنابة في اثناء الوضوء فكتخلل الاصغر في اثنائه لتضمن الاكبر اصغرا
فالانتقاض اذا تخللته الجنابة اظهر واوضح وجها ويجزي غسل الجنابة سواء كان مقرونا بموجب الحدث الاصغر ام لا عن الوضوء باتفاق
النص والفتوى وخبر الحضرمي كيف اصنع اذا اجنبت قال اغسل كفك وفرجك وتوضأ وضوء الصلوة ثم اغتسل محمول على التقية
لان المخالفين كما حكي ما بين موجب له ونادب وحمل الشيخ له على الاستحباب ومن اجله نسب اليه القول به ضعيف لاعراض الاصحاب عنه وظهور
ما تضمن ان في كل غسل وضوءا الا الجنابة في نفي الثبوت فيه مطلقا وفي اجزاء غيره من الاغسال الواجبة وغير الواجبة عن الوضوء تردد و
خلاف اظهره انه لا يجزي بل عليه سائر المتأخرين كما في مفتاح الكرامة وفي الذكرى انه المشهور وشهرة كادت تكون اجماعا وعن الامالي
انه الاقرار بان في كل غسل وضوءا من دين الامامية وظاهره الجزم واللزوم ويحكى اجزاؤها عن الوضوء عن ابن الجنيد وعليه تخير المحدث
بالاصغر بين الوضوء والغسل لاحدى غاياته المشروعة ومال اليه الاردبيلي وتبعه في المدارك والذخيرة والمفاتيح والحدائق وهو المحكي
عن المرتضى لكن الذي يحكى في اكثر الكتب عنه اجزاء الواجب منها والمندوب عنه وفي الكشف عن جملة اجزاء الواجب عنه خاصة مع حكاية

ايضا عن

ايضا عن جملة الوضوء مع الغسل لكل صلوتين في المستحاضة والمشهور اقوى لاطلاق الآية وعموم المستفيضة بل المتواترة الدالة على وجوب
الوضوء لوقوع احد اسبابه وعمدها اغناء الغير عنها محتاج الى دليل صالح لتخصيصها والمرسل كالصحيح بابن ابي عمير كل غسل قبله وضوء الا
غسل الجنابة وما رواه الشيخ عن حماد بن عثمان او غيره وفي الذكرى بحذف وغيره ووصفه بالحسن عن الصادق ع في كل غسل وضوء
الا الجنابة ومثله عن المختلف ايضا وظاهرهما انهما روايتان كما يظهر من محكي التهذيب في المختلف والنبوي المروي عن الغوالي كل غسل لا بد
فيه من الوضوء الا الجنابة ورواية علي بن يقطين الموصوفة بالصحة في الرياض وغيره اذا اردت ان تغتسل للجمعة فتوضأ واغتسل ويتم في
غير غسل الجمعة بعدم القول بالفصل بناء على النقل المعروف عن المرتضى مع ان خلافه غير قادح بالاجماع المركب وفقه الرضا والوضوء في
كل غسل ما خلا الجنابة معللا بان الغسل سنة والوضوء فريضة ولا يجزي سنة عن فريضة الى قوله واذا اغتسلت لغير الجنابة فابدء بالوضوء
ثم اغتسل ولا يجزيك الغسل عن الوضوء فان اغتسلت ونسيت الوضوء فتوضأ واعد الصلوة وان كان في سند بعضها قصور فبالشهرة
المحققة المقاربة للاجماع والاجماع المستظهر من الامالي مجبور فلا تنافي ومنها الاخبار المستدل بها الجماعة للاجزاء وهي صحيحة ابن مسلم
الغسل يجزي عن الوضوء واي وضوء اطهر من الغسل ومكاتبة الهمداني عن الوضوء للصلوة في غسل الجمعة فكتب لا وضوء للصلوة في
غسل الجمعة ولا غيره ومرسل حماد بن عثمان في الرجل يغتسل للجمعة او غير ذلك يجزيه عن الوضوء فقال واي وضوء اطهر من الغسل وموثقة
عمار عن الرجل اذا اغتسل من جنابة او يوم جمعة او يوم عيد هل عليه الوضوء قبل ذلك وبعده فقال ليس عليه قبل ولا بعد قد اجزأه
الغسل والمرأة مثل ذلك اذا اغتسلت من حيض او غير ذلك فليس عليها الوضوء لا قبل ولا بعد فقد اجزأها الغسل ومرسلة ابن مسلم ان
الوضوء قبل الغسل وبعده بدعة وعن سليمان بن خالد الوضوء بعد الغسل بدعة ومثلها عن عبد الله بن سليمان لان في سند بعضها
قصورا غير مجبور وجميعها معرض عنها الاصحاب لفتواهم بخلافها وهي بمرئى منهم ومسمع فليأول منها ما يؤل ويطرح منها ما لا يقبل
فلا بأس بحمل الغسل في جملة منها على غسل الجنابة خصوصا على تعديته صحة عدم الانصراف بملاحظة قرينة الحكم بكونه بدعة مع مطلق
الغسل مع ان مشروعيته مع غير غسل الجنابة ولو ندبا مجمع عليها كما صرح به في الرياض وغيره فلا بد من كون المراد من مطلقه خصوص الجنابة
في عدة روايات فتصلح قرينة لارادته من المطلق في غيرها ايضا ويقويها ايضا انه المبحوث عنه بيننا وبين العامة حتى نسبوا الوضوء فيه
الى علي ع وكذبهم الامام فهو الاهم بالوقوع في مورد السؤال فيما اطلق ويؤكدها وقوع مثل قوله في صحيحة ابن مسلم اي وضوء اطهر
من الغسل في صحيحة حكم بن حكيم مع كون المسئول عنه فيها خصوص غسل الجنابة قال سألت ابا عبد الله ع عن غسل الجنابة فقال
افض على كفك اليمنى الى ان قال واي وضوء انقى من الغسل وابلغ مضافا الى ان البدعة في نصوصها ما عدا المرسلة في الوضوء بعد الغسل
ولعلها من جهة وجوب تقديمه ويحملها المرسلة ايضا بان يكون المراد منها ان الوضوء انما هو قبل الغسل واما بعده فهو بدعة ويمكن
في جميعها ارادة انه لا وضوء في الغسل على وجه له مدخلية واثر فيما يغتسل له فان الغسل كاف ومجز عن الوضوء وانما الوضوء محتاج اليه
لما يتوقف عليه من عبادة وغيرها ولا بها فتح قوله في مكاتبة الهمداني لا وضوء للصلوة في غسل الجمعة لانه يحتمل ارادة لا وضوء
مثل ما يقع للصلوة فيه اي معتبر في تمامية الغسل الى غير ذلك من المحامل التي وان بعدت خير من الطرح وعلى المشهور فهل يتعين جعل
الوضوء قبل الغسل او يتخير بين التقديم والتأخير بل وفعله في اثناء الغسل اذ لا موالاة فيه قولان الثاني مذهب الاكثر كما صرح به
في المعتبر وفي الجواهر انه المشهور نقلا وتحصيلا وكانه كذلك بل صرح في شرح المفاتيح بنفي الخلاف فيه لكن مع ذلك في الذكرى ان وجوب
التقديم اشهر ولم يتحقق بل هو بعيد لقلة من يحكى عنه ذلك وكثرة من حكي عنه التخيير والاطلاق النافي له نعم هو قضية الجمع بين ما
اطلق من الاخبار الوضوء كالنبوي المروي في الغوالي والاخيرة من روايتي ابن مسلم وبين ما قيده بالتقديم كالاولى من روايتي ابن
مسلم والرضوي وخبر علي بن يقطين ولا تقييد فيه للعطف فيه بالواو التي لمطلق الجمع فانه يجب حمل المطلق على المقيد لكن التقييد
فرع المكافئة وهي في المقام مفقودة لان خبر ابن مسلم المقيد قيل هو مع الآخر المطلق رواية واحدة وح فالتقييد منه غير محقق وعليه
يبقى الرضوي القاصر من غير جابر وعلى تقدير تعددهما ايضا غير مكافئ لظهوره في المقام كسائر ما ورد في بيان كيفية موضوعات
العبادات في ارادة الحكم الوضعي من الوجوب الشرطي دون التعبدي خاصة والمفروض تعذره هنا لنقل الاجماع في الرياض عن بعض
مشايخه وغيره على عدم الشرطية وبعد التصرف عن الظاهر حمله على الوجوب التعبدي ليس باولى من الاستحباب الشايع في الاخبار ومع
ذلك المطلقات الواردة هنا معتضدة باطلاقات عديدة والتقييد هذه يقتضي التقييد لتلك ايضا منها اطلاقات الامر بالوضوء

بحدوث

بحدوث اسبابها التقييد فيها على هذا القول بما كان مقدما على الغسل ومنها اطلاقات الامر بالاغسال الواجبة والمستحبة بعروض اسبابها
لتقييد ها بما كان مؤخرا عن الوضوء ومنها اطلاق الكتاب من قوله اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا وجوهكم لتقييده بنحو ما ذكرمنا فالى
اعتضادها باصل البرائة الذى لا يعارضها اصل الشغل هنا الفرض الوجوب تعبدا ياصرفا فحمل المقيد على الاستحباب متعين وان
كان الجمع بالتقييد فى نفسه ارجح من التجوز فى المقيد لكنه فيما كان تقييدا واحدا لامع تعدده فالمجاز اولى خصوصا مع اعتضاده بالشهرة
المحققة بالتتبع والمنقولة على لسان جملة من الاعاظم ولا يقابلها نسبة التقييد الى الاشهر فى الذكرى اذ مع ان الاشهر غير المشهور لا يساعده
التتبع ودعوى اعتضاد المقيد بالمحكى عن الامالى من ان الاقرار بان كل غسل فيه وضوء فى اوله من دين الامامية المؤذن بالاجماع وصريح
الاجماع المحكى عن الغنية عليه فبعد تسليم ارادتهما الاجماع على القبلية من العبادة دون اصل الافتقار الى الوضوء الذى هو مظنة كونه من
دين الامامية ومع معلومية حال الاجماعات التى فى ثانيهما مدفوعة بمعارضتهما بصريح نفى الخلاف من الحلى وهو لكونه اثبت فى دعوى
الاجماع من ثانيهما واصرح فى نفى الوجوب التخيير من عبارة الامالى فى وجوب القبلية بل الاصرح دلالة فيها على الوجوب كما اعترف به فى الرياض
وغيره ولا اقل من وهنهما بدعوى الحلى عدم الخلاف فى التخيير ووجدان مصير الاعاظم من اصحابنا ان لم يكن المشهور خصوصا من المتاخرين
الى خلافه واذا تعارض نقل الشهرة والاتفاق من الجانبين يبقى اعتضاد ما اطلق الوضوء هنا بالمطلقات لعديدة المتقدمة من الكتاب
والسنة مع اصالة البرائة سليما عما يقابله فى المقيد ومن اجله يترجح ارتكاب المجاز على التقييد فى المقام كل ذلك مع ان التقييد هنا
منعقد على تقدير وجوب التقديم تعبدا اذ لا اشكال ولا خلاف فى صحة الغسل المندوب الرافع وغيره قبل الوقت ووجوب تقديم
الوضوء تعبدا لا شرطا مستلزم لوجوب نفس الوضوء وهو لا يجتمع مع اتيان الغسل قبل الوقت بدون تعلق واجب مشروط
بالطهارة به منه لان وجوب الوضوء لنفسه منتف فى الشرع مطلقا ووجوبه لغيره منتف قبل الوقت ما لم يجب عليه مشروط
بالطهارة مضافا الى ما حكى عن صاحب الرياض وغيره من انه حكى الاجماع عن بعض مشايخه على عدم وجوب الوضوء مع الاغسال التى يجب
فيها الوضوء وبالجملة وجوب الوضوء مقدما على الغسل يقضى بعدم جواز الغسل قبل الوقت فلا مناص من حمل الوضوء مقدما
على الغسل فى النص على الاستحباب لا التقديم ولا يخفى ان موجبات هذه الاغسال وان لم تقارن بولا او غايطا ونحوهما من موجبات
الوضوء فهى بنفسها يوجب كل واحد منها حدثا صغيرا وكبيرا يرتفعان بالوضوء والغسل معا او بالغسل وحده على الخلاف المتقدم
فهى نواقض للوضوء وموجبات له وعدم ذكر الاكثر لها فى عد موجبات الوضوء لكون غرضهم هناك عد ما يوجبه خاصة ولذا
صرح جملة منهم فى نواقض الوضوء انتقاضه بكل ما يوجب الغسل نعم فى خصوص مس الميت كلام تقدم لصاحب المدارك والذخيرة فى عدم
كونه ناقضا للطهارة اصلا وعلى ما ذكرناه جرى ظاهر كلام الاصحاب الى عصرنا فيحدث فى بعض كتب من عاصرناه الحكم بعدم ناقضية الحيض و
النفاس ومس الميت وفى بعضها الاستحاضة ايضا للوضوء ولا موجبات له فلو فرض عدم صدور الاحداث الموجبة للوضوء مع احدها لا
يجب له غير الغسل ولا يخفى ضعفه لعموم ما تضمن ان كل غسل معه وضوء سيما نبوى الغوالى والرضوى معتضدا باستصحاب منع الصلوة
ونحوها ولا يعارضه خلو بعض اخبار غسلها من ذكر الوضوء لجواز ايكاله الى الوضوح فلم يكن ذكره مقام الحاجة ولا ينبغى الاطالة فى رده
لوضوحه وهل الوضوء والغسل على القول المشهور يشتركان فى رفع كل من الحدث الاصغر والاكبر ام الوضوء مختص برفع الاصغر و
الغسل برفع الاكبر وجهان قوى فى الذكرى الاول واستبعد الثانى وفى جامع المقاصد عكس الامر وفى بعض العبارات التردد بينهما
والنص لا يعين شيئا منهما وحكمهم بحرمة صوم الحايض ودخولها المسجد وقرائتها العزائم وحل وطيها بمجرد الغسل دليل عدم مدخلية الوضوء
فى رفع الاكبر وفى جامع المقاصد الاستدلال على عدم مدخلية الغسل فى رفع الاصغر بانه لو كان له مدخل لكان موجب الطهارة الصغرى
موجبا للكبرى وهو باطل اجماعا وفيه ان المسلم من الاجماع هو عدم ايجاب نحو البول والغايط والريح واشباهها من الصغار المنفردة
للغسل لا كل صغير حتى الذى يتضمنه الاكبر نعم حكمهم فيمن يجب عليه الغسل غير الجنابة اذا لم يجد الماء الا بقدر الوضوء بوجوب الوضوء
والتيمم عن الغسل قد يدل على عدم مدخلية الغسل فى رفع الاصغر لانه تيمم بدل الغسل غير رافع الحدث اصلا فالاكبر باق ومع ذلك
يجب ان يكون وضوئه رافعا للاصغر لان الاصل فى المائية الرفع والمبيح منها مخصوص بموارد خاصة كالمستحاضة ونحوها لدليلها فوجب ان
يكون الوضوء مستقلا فى رفع الاصغر لكن قد يمنع الوضوء فى الفرض ويحكم بوجوب تيممين عن الوضوء والغسل وقيام الاجماع على
خلافه ممنوع وان حاول ثبوته فى الجواهر لكن افتى فى كشف الغطاء بالتيممين وتبعه فى شرح البغية وما كان ليخفى عليهما الاجماع ودعوى

[illegible]

ان وجود الاكبر لا ينفك عن وجود الاصغر وما لم يغتسل الاكبر باق فلا يستقل الوضوء برفع الاصغر يمكن منعها اذ ليس يلازم ان نقول
الحدث الاكبر هو اصغر وزيادة حتى يمنع الانفكاك باعتبار ان الاقوى هو الاضعف وزيادة بل يصح القول بان دم الحيض مثلا يوجب
حالتين بناء على ان الحدث هو الحالة القائمة بالنفس وعليه لا يتضمن الكبرى منهما الصغرى ولا التسلسل فلا مانع من استقلال الوضوء
برفع الصغرى والغسل برفع الكبرى وان لم يستبح شئ من الغايات مع الوضوء ما لم تغتسل وتوهم عدم امكان الانفكاك ناش منه لكن
الوهم فى غير محله لان ذلك ليس دليل عدم ارتفاع الصغرى بل يصح ان يستند الى وجود مانع اخر من الحدث الاخر المسمى بالاكبر كالمتلبسة
بحدث الحيض والجنابة اذا اغتسلت لاحدهما خاصة والانصاف ان ثبوت حالتين مستقلتين من موجبات الغسل غير واضح من الادلة
بل ظاهرها ان خروج المنى ودم الحيض والاستحاضة ونحوها انما سببيتها الحالة الحدث على حد خروج البول والغايط والريح فى سببيتها
لحالة الحدث الاصغر فى كونها موجبة لحالة واحدة كما جعله احد الاحتمالات للتشتر فى المدارك الا ان الحالة الحاصلة من الاولى من النجاسة
المعنوية اشد فهى تؤثر اثر الاخيرات من منع العبادة وبه احتاجت فى رفعها الى ما يرفع الاخيرات من الوضوء وتزيد عليها لاجل ما بها
من الشدة بالمنع من امور اخرى ايضا كدخول المساجد وقرائة العزائم وغير ذلك وبه احتاجت فى رفعها الى ضم رافع اخر من الغسل وباعتبار
هذه الزيادة تسمى بالاكبر فتفاوتهما فى الحدثية بالشدة والضعف لا بالحدث والحدثين وقضيته هذا امكان ارتفاع ما بها من شدة
بايجاد رافعها من الغسل ويستباح به دخول المساجد وقرائة العزائم ونحوهما مما جاء منعها من الشدة ويبقى بعده مساوية لحالة الحدث
الاصغر فى المنع من الصلوة ومس المصحف ونحوهما وعدم امكان العكس من ارتفاع ما بها من مقدار الحدث الاصغر بايجاد رافعها من
الوضوء خاصة مع بقاء ما بها من شدة الحدث لعدم الفصل ضرورة عدم معقولية ارتفاع القلة المندرجة فى ضمن الكثرة مع
وجود الكثرة وبقائها وهذا معنى ان كل حدث اكبر يتضمن اصغر اى يستلزم وجوده وجوده ولا يرد انه لا ينبغى ان لا يصح الوضوء
قبل هذه الاغسال لانه من ارتفاع الاصغر مع وجود الاكبر الذى ذكر امتناعه لان ارتفاع الاصغر اذا قدم الوضوء يتحقق به وبارتفاع
الاكبر ولو متاخرا بالغسل والممتنع انما هو ارتفاعه مع بقاء الاكبر فينوى بالوضوء المتقدم الرفع لكنه يتنجز بلحوق الغسل فلم ينو مطلق
الرفع او الاستباحة بها عند الدخول فى المقدم منهما ولم ينو رفع الاكبر بالغسل والاصغر بهما معا اذا قدم الوضوء على الغسل و
بالوضوء مستقلا الا اذا اخر عنه ولم يجوز الحلى غير قصد الاستباحة بهذا الوضوء قدم او اخر وفى التحرير والمنتهى جوز قصد الرفع
بالمتاخر واستشكله فى المتقدم وعلله فى ثانيهما بان الحدث لا يرتفع الا بهما فكان الاول غير رافع وانه مع المتاخر كالجزء فجاز نية الرفع
به وهذا الذى اخترناه قال وكان ابى يذهب الى الاول وعندى فيه توقف انتهى ومحصل ما ذكرناه انه لا يتوقف رفع الاكبر الذى هو
فى الحقيقة شدة سورة الحالة على فعل الغسل ولو مع تقديم الوضوء فان سبقه لا يوجب ارتفاع الاصغر بل هو مراعى بلحوق الغسل
كما يراعى ايضا رفع اصغر كل غسل بفعل الغسل الاخر اذا اجتمعت الاغسال وقصد الرفع حين فعل الوضوء مقدما لا ينافى تاخر تاثيره
بعد الغسل ويتفرع على هذا صحة الغسل ان لم يجد ماء الا بقدره ويتيمم بدل الوضوء اما مؤخرا عن الغسل مراعاة لعدمه وتوقعه مع وجود
الماء او مخيرا بين التقديم والتاخير كما هو المشهور وانه لا فى ذلك وفيه قوة ولا يتوضأ ان لم يجد ماء الا بقدره بل يبطل حكم الماء ويتيمم تيممين والفرق امكان ارتفاع
الاكبر مع بقاء الاصغر دون العكس حسبما قررنا الا فى المستحاضة ففى وضوئها اذا لم تجد الماء الا بقدره والتيمم بدل الغسل وجه من ان
وضوئها مبيح فلا يرتفع اصغر مع بقاء اكبر وان كان الاحوط فى المستحاضة وغيرها الجمع بين الوضوء المبيح والرافع والتيمم بدلا عنه مع
التيمم الذى يتيممه بدل الغسل تتمة فى وجوب ماء غسل الزوجة على الزوج فى غسل جنابة وغيره وعدم الوجوب وجهان بل قولان عن
الذكرى الوجوب وتبعها فى جامع المقاصد وعن التحرير والمنتهى والتذكرة تقوية عدم الوجوب وعن الثانى عدم الوجوب مع غناها
لا مع فقرها وعن الدروس ونهاية الاحكام التامل فيه وصرح بعض من نفى الوجوب بوجوب تمكينها من انتقالها الى الماء وهو
حسن ومنشاء وجوب البذل على الزوج وعدمه هو دخوله فى النفقة وعدم دخوله فلا وجه للتفصيل لانه ان كان من النفقة استحقته
فقيرة او غنية والا فلا تستحقه ايضا مطلقا وفى عدم الوجوب قوة لانه ان لم يكن خارجا عن النفقة باعتبار خروجه عما يتعلق بالمعاش
فمشكوك دخوله وهو كاف فى الحكم بعدم الوجوب للتمسك بالاصل وكون الزوج هو الذى سبب لها وجوب الغسل بوطئه اياها لا يصلح
دليلا للوجوب بذل الماء لكونه حقا لاستيفاء وعلى تقدير الوجوب يجب بذل الميتة ان لم تتمكن من بذل العين ومنه بذل اجرة
الحمام ومثل الماء تراب التيمم فى مقامه وكذا الكلام فى وجوب بذل ماء غسل الامة على المولى والوجوب هنا فى الجملة اوضح الثانى من

الوضوء ويتوقف ارتفاع الاصغر الذى هو فى الحقيقة محض حدثية الحالة على فعل صح

في تنقيح موضوع الحيض واحكامه

الاغسال الواجبة غسل الحيض والنظر فيه تارة في تنقيح موضوع الحيض واخرى في احكامه واما الكلام في موضوعه فهو انه لا ريب في كونه في اللغة حقيقة في السيلان يقال حاض الوادي اي سال اما مطلقا او بقوة بل المستفاد من مراجعة كلماتهم انه المشهور في اللغة وفي القاموس حاضت المرأة حيضا ومحيضا ومحيضا اذا سال دمها في ايام معلومة ومثله منه عن المغرب وغيره وربما استدل به على كونه حقيقة في نفس الدم المخصوص لغة اي كونه من اسماء العين كما في الرياض حيث حكى عن القاموس ان الحيض هو الدم السائل من المرأة لكن لا دلالة لما فيه على غير اسم المعنى قطعا بل لا دلالة فيه على مجئ الحيض المجرد بمعنى خروج الدم المخصوص لاحتمال كون الحيض فيه بمعنى السيل وانفهام الدم من نسبته الى المرأة فيكون حاضت المرأة بمعنى سيل دمها لا لفظ الحيض المجرد والا لكان حاض الوادي اي سال ماؤه دليل كونه حقيقة في خصوص سيلان الماء مع انه ليس كذلك نعم يدل على مجئ الحيض بمعنى سيل الدم المخصوص ما عن الجمل وبعض اخر من قوله الحيض حيض المرأة وحيض السمرة ويدل على مجيئه في اللغة بمعنى نفس الدم اي كونه من اسماء العين ما في الصحاح حاضت السمرة حيضا وهي شجرة يسيل منها شئ كالدم قال في المعتبر يسمى حيضا من قولهم حاض السيل اذا اندفع ويجوز ان يكون من دوئية الدم كما يقال حاضت الارنب ذوات الدم وحاضت الشجرة اذا خرج منها الصمغ الاحمر انتهى ومراده دوئية الدم لا بمعنى سيله الى الخارج بل حاضت الارنب بمعنى ادمت وفي الروض يطلق في اللغة على نفس الدم المخصوص لا باعتبار سيلانه واستشهد بعبارة الجوهري المذكورة قال فلا يكون بين التعريف اللغوي والشرعي فرق انتهى ثم وجه الفرق بينهما بان مطلق استعمال اهل اللغة لا يدل على الحقيقة فانهم يذكرون الحقيقة والمجاز سلمنا لكن على الحقيقة يوجب الاشتراك والمجاز خير منه وتبعه على ذلك بعض المعاصرين وفيه ان ما ذكره انما يتمشى فيما لو سمعنا استعمال العرب لا فيما يثبته ائمة اللغة في كتبهم من ان اللفظ بمعنى كذا وكذا لانها دونت لاثبات الحقائق لا المجازات اذ لا نهاية لها وبذلك يثبت الاشتراك ولا مجال معه لترجيح المجاز واغرب في الجواهر حيث ضعف كون الحيض في اللغة من اسماء المعاني هو السيل او سيل دم مخصوص لثبوته في كثير كتب اللغة وانما التردد في ثبوت مجيئه بمعنى اسم العين هو نفس الدم المخصوص نعم قيل ويدل على كونه اسما للدم ان خروج هذا الدم من النساء كان معروفا من قبل حدوث الشرع متعارفا فامتنع ان لا يعرفونه كما يعرفون المني والبول والغائط ويدل عليه قوله تعالى ويسئلونك عن المحيض وفيه ان مداولته ومعروفيته عندهم لا يدل على كون اسمه عندهم الحيض الا ان يثبت تداول التسمية وعلى فرضه غايته ثبوت اطلاقه عليه مجملا ويحتمل كون استعمال حاضت المرأة عندهم على نحو ما مر عن المعتبر من قولهم حاض السيل اذا اندفع ولعله انما اختص سيله بهذا الاسم دون سيل دم اخر لمكان قوته وشدة خروجه وقد مر عن كتب اللغة انه السيل بقوة ولا دلالة في قوله يسئلونك عن المحيض على كون المسئول عنه هو نفس الدم ولعله كان خروج الدم فيكون اسم معنى لا اسم عين بل وعلى تقديره كون المسئول عنه نفس الدم لم يتبين كونه بلفظ الحيض في سؤالهم كيف وقد حكى سبحانه بالعربية كلام اقوام لم يعرفوا العربية فضلا عن لسان الحيوانات كالهدهد والنملة وبالجملة لا دلالة فيما مر عن الجوهري من انه يقال حاضت السمرة اي خرج منها شئ كالدم ولا في قولهم حاضت الارنب ذوات الدم على ازيد من كونه مستعملا في خروج الدم المخصوص وبالجملة لم يثبت من هذه الكلمات ثبوت الحيض

في معنى الحيض في اللغة والشرع

اسما للعين وهو الدم المخصوص في اللغة وما في المعتبر والروض مستند الى ثبوت اطلاق حاضت الارنب وحاضت السمرة ولم نجد فيه دلالة لعدم انقطاع احتمال ان يكون فيه بمعنى خروج الدم وسيلانه ويشهد لعدم كونه بمعناه في اللغة قول كثير من اصحابنا انه في اللغة كذا وفي الشرع هو الدم المتصف بكذا وكذا لظهوره جدا في مغايرة معناه في الشرع للغة وربما يتوهم انه بثبوت كونه في اللغة للدم مع عدم ثبوت الحقيقة الشرعية فيه يحكم باصالة ترتب حكم الحيض على كل دم خارج من الرحم لتحقق صدق الحيض عليه فيثبت ما هو المقصود من قاعدة كلما امكن ان يكون حيضا فهو حيض وهو توهم باطل اذ مع عدم توقفه على مجيئه بمعنى نفس الدم بل ان تم على تقديره فيتم ايضا على تقدير مجيئه لسيلان الدم لا يجدي لان معنى ثبوت ما ذكر ضرورة ان المراد بالدم ليس المسمى بالدم بل خصوص الخارج من عرق الحيض المخصوص ومع فرض الشك في كونه دم حيض يستلزم الشك في كونه الخارج من ذلك العرق المخصوص فلا يتحقق صدق الحيض فكيف يحكم بترتب حكم الحيض فلا ثمرة في ثبوته اسما للعين وعدمه الا علمية والابادية على قول الجماعة بانه في الشرع هو الدم لتوافق الشرع واللغة على تقديره ولا طائل تحته وعلى كل حال هو في الشرع وان لم يكن على حد الحقيقة الشرعية بل المراد به نفس الدم المخصوص الخارج من الرحم من عرق الحيض كما ان دم الاستحاضة من عرق العاذل خلقه الله في المرأة عند بلوغها الذي هو مظنة الحمل لاجل تكون الولد وتربيته فبعضه يكون غذاءه وبعضه ينتفع حول الحمل لصونه عن المصادمات فاذا خرج الولد نقله الله الى صورة اللبن ليطعمه الطفل حتى يشتد عظمه وينتفع منه فيجتمع في

الرحم ويقذفه الرحم في كل شهر مرة غالبا وهو في الاغلب دم اسود اي شديد الحمرة حتى يميل الى السواد او احمر اي مطلقه وان لم يكن شديدة لا الخارج من الحمرة كالاشقر والاصفر ونحوهما ووصفه بهما جاء في النص فالاسود في جملة منها الحسن ان دم الحيض حار عبيط اسود له دفع وحرارة ودم الاستحاضة بارد واصفر والاحمر في قول الباقر اذا رايت الدم البحراني فدعي الصلوة والبحراني في جملة من عبارات اهل اللغة هو خالص الحمرة وفي المرسل في الحبلى ان كان دما احمر كثيرا فلا تصلي وان كان اصفر فليس عليها الا الوضوء وفي حديث الا اذا بلغت المرأة خمسين سنة ولم تر حمرة ومقابلته الاسود في الحسن المتقدم بالاصفر في الاستحاضة لعلها يصلح قرينة لارادة مطلق الحمرة من السواد ووصفه بانه غليظ وقع في عبارة جملة وخلت عنه عبارة الكثير والاكثر ولعله ماخوذ من مشاهدة الغالب فيه فانه ثخين بالنسبة الى دم الاستحاضة الموصوف بالرقيق كالوصف بانه منتن في بعض العبارات فانهما لم يوجدا في نص الا ما عن الدعائم قال روينا عنهم ان من اتى حائضا فقد اتى ما لا يحل وعليه ان يستغفر الله وان تصدق بصدقة فقد احسن واذا استمر الدم بالمرأة فهي مستحاضة ودم الحيض دم كدر غليظ منتن ودم الاستحاضة دم رقيق فان ظاهره كون الجميع مرويا واما انه حار له دفق او دفع بقوة فقد وقع في عبارة الاكثر وفي جملة من الاخبار منها الحسن المتقدم وفي عبارة جملة كالحسن انه عبيط وهو الطري والمراد بطراوته كونه حديثا فانه من جهة كونه طبيعيا معتادا لا عن فساد وداء يخرج في وقته ولا يتغير عن اصل خلقته فكانه جديد بخلاف دم الاستحاضة فانه من جهة كونه غير طبيعي عن داء وفساد فكان عليه وصمة المكث قال في التهذيب العبيط من اللحم ما كان سليما من الافات ولا يقال عبيط الا اذا كان للذبح من غير داء انتهى وفي بعض العبارات بحراني وقد سمعته في قول الباقر ع وفي المصباح يقال للدم الخالص الشديد الحمرة باحر وبحراني وقيل منسوب هو الى بحر الرحم اي عمقه ولم يقل بحري على قاعدة النسبة لئلا يلتبس بارادة النسبة الى البحر وفي الصحاح البحر عمق الرحم ومنه قيل للدم الخالص الحمرة باحر وبحراني وفي القاموس الباحر الاحمق والدم الخالص الحمرة والكذاب والفضولي ودم الرحم كالبحراني انتهى ومقتضاه ان وصفه بالبحراني لخلوص حمرته ولانه دم رحم لا دم فساد كالاستحاضة وفي جملة من العبارات ان له حرقة وفي بعضها لذع اي حرارة صادقة تلذع ما يمر به من مجراه لشدة حرارته لا لمجرد سخونته وهو المراد بما في الموثق دم حار تجد له حرقة ولعل تكرار الحرارة في الحسن المتقدم للاشارة اليه لا لمجرد سخونته ولعل المراد بما في الدرة سخن عبيط منتن ذو دفع وغلظة وحرقة ولذع من الجمع بين الحرقة واللذع شئ واحد قال في الروض الحرقة بضم الحاء من خروج الدم بدفع وحرارة والعبارات كالاخبار مختلفة جدا في ذكر هذه الصفات ونحوها وهذا الاختلاف دليل ارادة تمييزه من غيره بوجه ما لا تعريفه بها بحقيقة الحد ولا الرسم بل التمييز بذكر بعض صفاته الغالبة وقد وقع الخلاف بين الاصحاب في ان الاصل في العاري منها او من بعضها الحكم بالحيضية ما لم يمتنع معه الحيضية شرعا لعدم البلوغ او تجاوز الخمسين او الانقطاع قبل الثلاثة او وجود الحمل في قول او عدم الانفصال عن حيض متقدم بعشرة ايام او تطوقه على القطنة المستدخلة او الخروج من الجانب الايمن في المشهور او الايسر في قول وعلى هذا كلما امكن ان يكون حيضا فهو حيض ولا يحكم على العاري من الصفات بالحيضية الا بما قام دليل كما في الصفرة والكدرة في ايام العادة وبعدها ما تراه من الدم في عادتها الى العشرة وغيرهما مما تم اجماع كونه حيضا او جاءت به النصوص فالمشهور خصوصا من متاخري المتاخرين هو الاول بل في جامع المقاصد انه تكرر ذلك في كلامهم حتى ظهر منهم الاتفاق عليه وفي الرياض نفي الخلاف فيه وعن شرح الروضة الاجماع عليه وفي الجواهر انه عند المعاصرين من القطعيات الغير القابلة للتشكيك حتى انهم اجروها في كثير من المقامات التي وقع النزاع في امكان كونه حيضا عند الشارع كتحديد الياس بستين وعدم اشتراط التوالي ونحو ذلك بل قيل بنقل الاجماع عليه مستفيض وتوقف في ذلك الشهيد في الذكرى مع اعترافه به في غيرها وتبعه من بعده الاردبيلي ومن بعده صاحب المدارك بل مال اليه واختاره ومثله جماعة ولعل الاول اقوى فيما احرز عدم المانع من حيضيته في الشرع من احد الامور المتقدمة وسياتي تنقيحه في شرح قول المص وما بين الثلاثة الى العشرة حيض وان اختلف لونه ومما يمنع من الحكم على الدم بالحيضية من غير اختبار احتمال كونه من فض البكارة فانه ان اشتبه بالعذرة بضم المهملة وسكون المعجمة بعدها البكارة بفتح الباء اي بدمها لا يعمل فيه بقاعدة الامكان ولا يعول ايضا على الصفات الا بعد دفع احتمال العذرة والمعتبر في دفعه بعد العلم ان يدخل قطنة الى موضع البكارة ويضعها هنيئة ليصلها الدم ثم يخرجها رفيقا لئلا يختلط الدم الذي عليها فان كان الدم عليها مطوقا بشكل الدائرة حكم لها اي بانه للعذرة بتطوق القطنة بالدم بغير خلاف فيه والاصل فيه صحيحة زياد بن سوقة عن رجل افتض امرأته او امته فرات دما كثيرا لا ينقطع عنها يوما كيف تصنع بالصلوة قال تمسك الكرسف فان خرجت القطنة مطوقة بالدم فانه من العذرة

تغتسل وتمسك معها قطنة وتصلي فان خرج الكرسف منغمسا تقعد عن الصلوة ايام الحيض وفي صحيحة خلف بن حماد مثله في حديث طويل عن ابي الحسن موسى ع قال فيها ثم عقد بيده اليسرى تسعين قال تستدخل القطنة ثم تدعها مليا ثم تخرجها اخراجا رفيقا فان كان الدم مطوقا في القطنة فهو من العذرة وان كان مستنقعا في القطنة فهو من الحيض فقوله عقد تسعين اي لبيان كيفية ادخال القطنة وضع طرف اصبعه السبابة على اخر مفصل ابهامه وكانت هذه الهيئة في ذلك الوقت مصطلحة لبيان عدد التسعين بحساب عقد الانامل المصطلح يومئذ وذكر ذلك الراوي محافظة على حكاية ما شهده من وصف الامام واعترض بان المصطلح للتسعين كان هو العقد باليمنى لانها الموضوعة للاحاد والعشرات واما اليسرى فللمئات والالوف ويجاب باحتمال كون المصطلح يومئذ كذلك وانما اختار اليسرى للاشارة الى تنزيه اليمنى عن مباشرة نحو هذه الامور والمعنى عقد باليسرى ما لو كان باليمنى كان عقد التسعين ونحوها عبارة فقه الرضا وهي مع اعتضادها بالعمل حجة بالغة في المقام فما في مجمع البرهان من ان متيازه من العذرة بالتطوق وعدمه فغير واضح وان ورد به النص كما حكى لكن ليس بحيث يعمل عليه ولا ينظر الى غيره فالمرجح الى الظن بالصفات المذكورة لا بمجرد التطوق في غير محله وهذا النص تضمن الحكم بالحيضية ان خرجت مغموسة مطلقا سواء كانت في ايام العادة او غيرها ولو مبتدئة او مضطربة وسواء كان الدم بصفات الحيض ام لا وسواء كان احتمال الدم منحصرا في العذرة والحيض ام ازيد وهذا الاطلاق مع معلومية احتمال سائر افراد الدم غير العذرة لا يستقيم الا مع بناء الشارع على الحكم بالحيضية في كل ما يمكن ان يكون حيضا فالاختبار بالتطوق وعدمه انما هو لتبين عدم امتناع كونه حيضا بالتطوق فهذا النص مما يدل على البناء على قاعدة الامكان الان يدعى ظهوره في انحصار الاحتمال بين دم الحيض والعذرة من القول فيما نقله ابن حماد قالت بعض القوابل انه دم حيض وبعض انه من العذرة فاذا انتفى احتمال العذرة بعدم التطوق تعين الحيض كما ادعاه في الجواهر وتبعه غيره وزاد في الاول انه لو كان للبناء على قاعدة الامكان لا يحتاج الرجوع اليها من غير اختبار بالتطوق وغيره وفيه منع ظهور الانحصار وقول بعض القوابل كذا وبعض كذا لا دلالة له فيه على انحصار الاحتمال في الخارج ولا عند الحائض اولا وعلى تقديره لا دلالة له يحتمل ان يكون قول بعضهن انه دم حيض لبنائهن على الحيض ما لم يعلم خلافه كما سياتي في محله من دعوى بعض ان سيرة النساء على جعل الدم الخارج من الرحم حيضا ما لم تكن امارة غير قائمة وقوله فيه فاد وهما من ظن انه يبصر ذلك اي اهل بصيرة به لا دلالة له فيه على انشاء قول بعضهن انه دم الحيض عن معرفة بتخصيصه بل يحتمل لنشائه عن البناء على كفاية الامكان على ان كل ذلك ليس بموجود في صحيحة ابن سوقة مع اطلاق الحكم فيها بالحيض ان خرجت غير مطوقة ولا يتم الا بكفاية الامكان فلعلها قرينة على ان الحكم من الامام في الاخرى بالحيض ايضا لذلك لا لفرض الانحصار وان كان الانحصار مفروضا فيها ثم ان البناء على كون الامكان اصلا لا ينافيه الاختبار عن امر مخصوص لكونه مظنة ذلك كالعذرة لقرب افتضاضها والقرحة الموجودة فعلا وبالجملة لا ينفك مع البناء على كفاية الامكان وعدم وجوب الاختبار والاكتفاء به من جميع الجهات ولا باس بالتبين والاختبار من جهة مخصوصة لقوة احتمالها مع سهولة اختبارها والاكتفاء بالامكان بالنسبة الى غيرها ثم على تقدير عدم كون هذا النص من شواهد البناء على كفاية الامكان مطلقا فلا اقل من كونه دليلا لكفايته في خصوص مورده من احتمال العذرة مع خروج القطنة غير مطوقة فيحكم بالحيض على الاطلاق المتقدم فان قيل يعارضها اطلاق اخبار الصفات سيما بناء على كونها المدار وجودا وعدما كما فهمه الجماعة قلنا اولا الاطلاقها غير منصرف الى صورة الاشتباه بالعذرة لندرتها وثانيا على تقدير شموله للتعارض بينهما من وجه والمرجح لهذا النص من جهة اعتضاده في المقام بالشهرة العظيمة بل عدم الخلاف في صورة التطوق مطلقا وفي صورة الاستنقاع الا ما يشعر به عبارة القواعد والمتن والشرايع من حيث الاقتصار فيها على ذكر الحكم بالعذرة مع التطوق وصريح المعتبر من قوله اما اذا خرجت مستنقعة فهو محتمل انتهى ولا يخفى ان المتيقن من الحكم بالدم للعذرة مع التطوق هو مورد النص من معلومية افتضاض البكارة وبروزها فاحتمال كون الخارج حيضا باحتمال طرو الحيض وانقطاع دم العذرة او امتزاجهما معه واما اذا كان الافتضاض وخروج دمه محتملا فيحتمل العلاج بموجب القاعدة في دم النساء للخروج من النص مع امكان كون الاختبار في النص عن دم العذرة لكونه مستصحبا وجزم في كشف الغطاء بذلك في احتمال الفض ويحتمل الحاقه بالمنصوص بدعوى ظهور اما ديه التطوق مهما احتمل العذرة واشكل منه الخروج عن مورد النص بفرض سبق الحيض وطرو الافتضاض ودم العذرة لانه بالنظر الى الاحتمال المتقدم من كون الاختبار عن دم العذرة لموافقته الاصل يقوى عدم وجوبه لان استصحاب الحيض فيه سليم عن المعارض ولعله لذا

جزم في كشف الغطاء بالحكم بالحيضية فيه واشترط في وجوب الاختبار بعد العلم بالفض ان يشك في الدم المبتدأ فلا يدري انه من اي الصنفين او يعلم دم العذرة ويشك في انقطاعه وحدوث دم الحيض او يعلم استمراره ويشك في اختلاطه بدم الحيض ولكن ولده في شرح البغية احتمل في جميع ما تقدم من عدم العلم بالبكارة او بالافتضاض او بخروج الدم وفي العلم بسبق الحيض ومع احتمال انقطاعه الالحاق بالنص والبناء على الحكم بالحيضية ومما يمنع من الحكم على الدم بانه حيض من غير اختبار احتمال كونه من القرحة على المشهور كما صرح به في عدة كتب بل في جامع المقاصد نسبته الى فتوى الاصحاب في اخر كلامه وعن حاشية المدارك نقل اتفاق المتقدمين والمتاخرين على موافقة المشهور والمحكي في المعتبر لم يعتبر الاختبار هنا وهو ظاهره هنا وفي الشرايع لاقتصاره في الاختبار على احتمال العذرة وتبعه الاردبيلي وتلميذاه ومال اليه شيخنا الشهيد الثاني كما يظهر من المسالك والروض والاقوى وجوب الاختبار بان تستلقي المراة على ظهرها وتستدخل اصبعها فان كان خروج الدم من جانبها الايمن فيحكم على الدم للقرحة او من الايسر فالحيض لمرفوعة ابان المجبورة بالشهرة على ما في التهذيب قلت لابي عبد الله ع فتاة منا بها قرحة في جوفها والدم سائل لا تدري من دم الحيض او من دم القرحة فقال مرها فلتستلق على ظهرها وترفع رجليها وتدخل اصبعها الوسطى فان خرج الدم من الجانب الايسر فهو من الحيض وان خرج من الجانب الايمن فهو من القرحة وذهب الاسكافي بما اوجب الاختبار الى انه اذا خرج من الايمن فهو من الحيض واذا خرج من الايسر فهو من القرحة وتبعه الشهيد وعن كشف الرموز حكايته عن ابن طاوس لكن انكر مخالفته في شرح المفاتيح واستند الى هذه المرسلة برواية الكليني ففي الكافي ساق الحديث الى ان قال فان خرج الدم من الجانب الايمن فهو من الحيض وان خرج من جانب الايسر فهو من القرحة ونقل التهذيب هذه الرواية ارجح وان قيل ان الكليني اضبط في نقل الاحاديث لموافقته عبارة فقه الرضا وفتوى الصدوق في الفقيه والمقنع وما نقله عن رسالة والده وهي بمثابة النص كما اشتهر ان المتقدمين كانوا اذا اعوزتهم الاخبار عولوا عليها ولموافقته فتوى المشهور واما موافقته كثير من نسخ التهذيب كما في الذكرى ونسخ قديمة كما عن ابن طاوس للكافي في نقل هذه الرواية فيحتمل بذلك اعتباره لاختلاف النسخ فلم يتحقق بل هو بعيد مع عدم تعرض المعلقين على التهذيب لذلك بل في مفتاح الكرامة انه اعترف جميع المحققين باتفاق نسخ التهذيب هنا على خلاف الكافي والشهيد فتعين موافقة النسخة المشهورة للبيان وهو متاخر وابن طاوس وان حكى عنه المخالفة لكن في شرح المفاتيح انه لم ينقل عنه مخالفة المشهور وهو كاشف عن صحة ما حكيناه عن التهذيب عندهما ولو كان ما في التهذيب مضطربا كما ذكر لكان الفاضلان اولى بالاشارة اليه ولم يشيرا بل في المعتبر بعد نقله ما في نسخة الكافي نسبه الى وهم الناسخ مع انه على تقدير وجود نسخة من التهذيب موافقة للكافي فيشهد بغلطها فتوى الشيخ في المبسوط بموافقة النسخة المعروفة وكذا في النهاية مع انها متون الاخبار فيعتقده من الاخبار هو ذلك وبما ذكر يرتفع اضطراب الخبر متنا كما يرتفع جدا بالشهرة اضطرابه سندا مضافا الى كفاية الرضوي المجبر بالشهرة العظيمة دليلا ولا يكافؤه ما في الكافي لمعارضته بما في التهذيب فيبقى الرضوي سليما بل وان سلم عن معارضته ما في التهذيب فلا يكافؤ الرضوي المجبر ولا يخفى ان احتمال كون الخارج من الايسر دم القرحة غير منقطع بل واحتمال غير الدمين ايضا الان يفهم من قوله لا تدري من دم الحيض او من دم القرحة فرض انحصار احتمال الدم فيهما لكن احتمال الخارج من الايسر للقرحة قائم لا محالة ومعه اطلاق الحكم بحيضية الخارج منه لا يستقيم الا مع بناء الشارع على ان كلما امكن ان يكون حيضا فهو حيض فالاختبار انما هو لتبين ان لا يكون من ممتنع الحيضية بالخروج من الايمن كما في الصورة المتقدمة فهذا الخبر ايضا من شواهد البناء على قاعدة الامكان والا فلا بد مع تقييد النص بفرض انحصار الاحتمال في القرحة والحيض من تقييده ايضا بما علم كون القرحة في غير اليسار ولا شاملة للجانبين وح يصح الحكم مع عدم البناء على قاعدة الامكان بكونه حيضا اذا خرج من الايسر ومن القرحة اذا خرج من الايمن بناء على دعوى ظهور انحصار احتمال الدم فيهما والايراد عليه بان الحكم في النص بعدم الحيض مع الخروج من الايمن مخالف للاعتبار لان فم الرحم قد يميل الى جانب الايمن وقد يميل الى جانب الايسر كما ينقل عن بعض الاطباء مدفوع بانه غير ثابت واحتمال الاجتهاد في مقابلة النص الصريح لكن هذه التقييدات مع كونها بلا قرينة عليها حمل للنص على الفرد النادر جدا وهو غير مجوز فيتعين بقاؤه على الاطلاق وبناؤه على قاعدة الامكان وبما ذكرناه هنا وفيما تقدم يرتفع تعجب صاحب الجواهر من الاستدلال بالنصين على قاعدة الامكان والجواب عن الايراد هنا بانه لو كان البناء على الامكان لا يحتاج الحكم بالحيض من غير اختبار هو الجواب عنه في الصورة المتقدمة والظاهر بعد البناء على اعتبار الجانب الايسر انه لا يحكم بالحيض

من الخارج من الايمن وان لم يكن احتمال قرحة لظهور النص ان وود في ذات القرحة في ان مخرج الحيض هو الايسر فلا يتفاوت فاقتصار بعضهم في الحكم بعدم الحيضية على الخارج من الايمن على ما كان قرحة في البين لا مطلقا نظرا الى انه مع قطع النظر عن النص يمكن تنزيل النص انما حكم بعدمها فيما احتمل القرحة فليقتصر على مورده وعليه ففيما لا يحتمل القرحة يمكن الحكم بالحيضية اما مع مراعاة الصفة او بمجرد الامكان بعيد فان قيل لم لا يحمل ما ورد في خصوص الجانب على ارادة انه الغالب كما حمل عليه ما ورد بالصفة وح يصح الحكم بحيضية الخارج من الجانب المخالف بقاعدة الامكان او مع مراعاة الصفة قلنا ورد الحكم في العاري من الصفة كالصفرة والكدرة بانه حيض ولذا وجب الحمل فيه على الغالب في الجانب لم يرد الا انما حكم بعدم حيضية الخارج من الايمن وهل يجب الحكم بالحيضية مع الخروج من الايسر مطلقا او في خصوص ما كان قرحة في البين فان لم يكن قرحة اذا خرج من الايمن لا يكون حيضا واذا خرج من الايسر لا يحكم بانه حيض الظاهر بناؤه على ما تقدم من ان الحكم بكون الخارج من الايسر حيضا تعبد للنص وان التعبد هو عدم كون الخارج من الايمن حيضا واما كون الخارج من الايسر حيضا فهو للبناء على قاعدة الامكان وكان في الجواهر لما بنى على التعبد هنا مطلقا كما سمعت منه التعجب من الاستدلال لقاعدة الامكان بهذا الخبر اختار الاقتصار على ما كان قرحة في البين وقال لا يخفى انه لك مميز العبر دم القرحة فانه ليس في الادلة ما يدل على عدم خروج غير الحيض من الجانب الايسر فيكون الحاصل انه لا يقطع على الخارج من الايسر من حيث كونه كذلك بحيضيته نعم لو كان الاشتباه منحصرا في القرحة خاصة كان التميز بذلك متجها انتهى وعليه ان كانت قرحة وان لم ينحصر الاشتباه بها بل اشتبه بها وبالحيض والاستحاضة يحصل بنفي كونه للقرحة ويبقى محتملا للحيض والاستحاضة ونحن قد استظهرنا من النص البناء على كفاية الامكان حسب ما عرفت فيتجه الحكم بالحيض اذا خرج من الايسر وان لم يكن قرحة او كانت ولم ينحصر الاشتباه بها بالانقضاء كفاية الامكان ذلك واذ... بنوم الحيض بشرط الفرج لا يبطل اعتبار التميز المذكور فاذا خرج من الايمن ينقطع به استصحاب الحيض ويحكم به للقرحة لما عرفت من ظهور اعتبار الجانب فلا يتفاوت ابتداء واستدامة وفي كشف الغطاء انه لا ينبغي الشك في الحكم بالحيضية حتى يثبت خلافه وفيه انه يثبت بالخروج من الايمن وكان جزمه مبني على الاقتصار المتقدم عن بعض في ما نفيه الخروج من الايمن على مورد النص وسبق الحيض خلاف ظاهره وفي شرح المفاتيح ان في الحاق الجرح بالقرح وشمول الحكم للقرح الغير المعلوم تحققه وللقرح المعلوم كونه في الجانب الايسر او في الجانبين معا وللقرح الذي سبق خروج الدم منه او علم سبق الحيضية عليه احتمالين يقوى في بعضها تمشية ذلك وفي بعضها الحكم بالحيضية على قاعدة الدماء واصل الحكم بالتميز في ذلك وخصوص هذا الطريق منه غير خاليين من ثبوت الاشكال انتهى ومراده ببعضها وبعضها غير معلوم لكن بموجب ما استظهرناه يحكم بالحيض في جميع الصور مع الخروج من الجانب الايسر وبغير الحيض مع الخروج من الجانب الايمن وتردد في الحاق الجرح بالقرح في غير محله جدا ولذا جزم بلحوقه والده في كشف الغطاء وظاهر النص هنا وفي الاشتباه بدم العذرة وجوب الاختبار فاذا تركته فلا يخلو اما ان تبنى على انه دم عذرة فتصلي وح اما ان يخالف الواقع فتاثم ان تعمدت وتبطل عبادتها او تصادف فان عمدت لترك فتاثم وتبطل لعدم انعقاد القربة وان سهت في الترك صحت وهي غير اثمة او تبنى على الحيض وتترك العبادة فان صادفت لا شيء عليها غير اثم التجري وان خالفت اثمت وقضت وان لم تتمكن من الاختبار ذات القرحة والعذرة ففي شرح المفاتيح في ذات العذرة احتمل الحكم بالحيضية للاصل المذكور وعدمه نظرا الى استصحاب الخارج والاول اقوى والظاهر ارادته بالاصل المذكور اصالة الحيض في دم النساء وباستصحاب الخارج استصحاب دم العذرة لاعتباره في وجوب اختبارها سبق خروج دم العذرة وفي ذات القرحة ايضا اجرى الاحتمالين ومثله والده في كشف الغطاء قال في المقامين قوي ترجيح الحيض لاصالته ويحتمل الرجوع الى اصل الطهارة لا سيما مع العلم بسبق دم العذرة واحتمال طرو الحيض وفي الجواهر بعد ذكر الاحتمالين في ذات العذرة قال الاقوى الفرق بين الصور بسبق الحيض او العذرة وحيث لا سبق فالظاهر وجوب العمل عليها ثم الاختبار بعد ذلك ومراده بالعمل ان تصلي ثم تختبر فان تبين كونه للعذرة مضت صلوتها او للحيض فتلغو ولم يتعرض له في ذات القرحة ولعل ما في الجواهر اقوى لان ما قواه في الكتابين من البناء على اصالة الحيض ولو مع عدم سبق تحققه فيه ان الشارع قد الغاها مع وجود دم العذرة والقرحة ومن موانع الحكم على الدم بالحيض سن الياس فانه لا حيض مع اكمال المرأة سن الياس باتفاق النص والفتوى انما الخلاف في سن الياس فقيل هو خمسون سنة مطلقا واختاره المصنف في طلاق الشرايع وجعله اشهر الروايتين في الكتاب هناك وتبعه جماعة وبه خبران عن عبد الرحمن احدهما صحيحة والاخرى

في سندها

في سندها سهل والامر فيه كما قيل سهل ومن اجله وصفها في الجواهر وغيرها ايضا بالصحة ومرسلة البزنطي وفي المعتبر نقلها عن كتابه وهو من الجوامع المعتبرة وفي الكشف ان اكثر الاخبار اطلق الخمسين ويعضدها استصحاب صحة العبادة منها وقيل ستون مطلقا وحكم به المصنف في غسل الشرايع وتبعه جماعة وبه رواية عن عبد الرحمن قلت متى تكون المرأة التي تيئس من الحيض ومثلها لا تحيض قال اذا بلغت ستين سنة فقد يئست من الحيض ومثلها لا تحيض قال في المعتبران في سندها ضعفا قيل بل وفي دلالتها لعدم نفيها الحيضية قبلها وفيه استفادته من مفهوم الشرط ومرسلة الكافي قال فيه بعد رواية الخمسين وروى ستين سنة ايضا ويعضدها اطلاق ما تضمن حيضية ما بالصفات واستصحاب حال عدم الياس وقيل ان كانت قرشية او نبطية فستون سنة والا فخمسون حكاه في المعتبر عن المبسوط واستجوده وتبعه جماعة وفي الروض انه المشهور وبه مرسلة ابن ابي عمير لكن مقتصرة على ذكر القرشية قال اذا بلغت المرأة خمسين سنة لم ترحمرة الا ان تكون امرأة من قريش وارسلها في المبسوط ايضا قال وروى انها اي القرشية ترى دم الحيض الى ستين ونحوه في الفقيه ايضا وبه مع ذكر النبطية مرسلة المفيد في المقنعة قال قد روى ان القرشية من النساء والنبطية تريان الدم الى ستين سنة وضعف وسائل ما ذكر منجبر بالشهرة كما صرح بها في الروض وجامع المقاصد بل في الاخير مع نسبته الى الشهرة نسب الحاق النبطية الى القرشية الى الاصحاب مؤذنا بالاجماع واكد في الجبر ما اقتصر منها على استثناء القرشية فانه موافق الشهرة المحققة فضلا عن المستفيضة بل النسبة الى الاصحاب المؤذن بالاجماع في كنبيان والجمع وجامع المقاصد مضافا الى كون مراسيل ابن ابي عمير عند الاصحاب بحكم الصحاح والمناقشة في دلالتها بعدم ذكر الستين وان الحمرة فيها اعم من الحيض مدفوعة الاولى منهما بظهور السياق في ارادة مرجحا والثانية بكفاية الصراحة باستثنائها من الياس بالخمسين لعدم القول الا بالستين مع وقوع التصريح بها في مرسلة المفيد في حقها وحق النبطية معا وهي في الجبر بلاغ بعد الانجبار وان وقعت المناقشة من بعض في شهرة استثناء النبطية بدعوى خلو كلام اكثر المتقدمين عن ذكرها لكنها بعيدة مع نقل الاماميين خصوصا مع نسبة احدهما الى الاصحاب وح فيجب الجمع بين ما تضمن اطلاق الخمسين واطلاق الستين بذلك لخروج المراسيل شاهدة الجمع وان لم تثبت الشهرة في النبطية لعدم اعتبار حجية شاهد الجمع لانه بحكم القرينة فضلا عما لو كانت ثابتة وبه يتبين ان هذا القول اقوى واما الجمع بين الاطلاقين بحمل ما تضمن اطلاق الخمسين على الياس من النسبة الى العبادة والستين بالنسبة الى العدة فلا شاهد عليه ولا يجوز مثله بغير شاهد وان ظهر من تعبير الروض بانه يوجد في بعض الفتوى فوجود قول به من بعض اصحاب الفتوى كما انه نسب بعض الفضلاء عكسه الى المصنف وكانه لاختلاف كلامه في الطهارة والطلاق وان فرض كونه قولا لم يوجد الجمع بين الاطلاقين بذلك وقد عرفت عدم الشاهد للجمع بغير ما ذكرناه فلا مستند وحده منه واما موضوع النبطية فغير اجمال لاختلاف كلمات اللغويين في تشخيصه ولم يرد في تمييزه خبر ففي جملة من كتب اهل اللغة انهم قوم كانوا ينزلون سواد العراق وعن المصباح ثم استعمل في اخلاط الناس وعوامهم وعن بعضها كانوا ينزلون البطائح بين العراقين وهو المراد مما في جامع المقاصد ان الذي كثر في كلام اللغة جيل كانوا ينزلون البطائح بين الكوفة والبصرة لانهما العراقان وفي الكشف عن مروج الذهب انهم ولد نبيط ابن ماش بن ادم بن سام بن نوح ع وقيل انهم عرب استعجموا او عجم استعربوا وقيل انهم قوم من العرب دخلوا في العجم والروم واختلطت انسابهم وفسدت السنتهم وذلك لمعرفتهم بانباط الماء اي استخراجه لكثرة فلاحتهم وقيل انها من كان احد ابويها عربيا والاخر عجميا وعن السمعاني انهم قوم من العجم وعن الاساس انه قال خالد بن الوليد لعبد المسيح ابن بقيلة اعرب انتم ام نبيط قال عرب ستنبطنا ونبيط استعربنا وعن النهاية انهم جيل معروف كانوا ينزلون البطائح بين العراقين ومنه حديث لا تنبطوا في المدائن اي لا تشبهوا بالنبط في سكناها واتخاذ العقار والملك ومنه حديث معدي كرب سال عمرو بن سعد بن وقاص فقال اعرابي في نمرته ونبطي في جبايته الخراج وعمارة الارضين كالنبط حذقا ومهارة فيها لانهم كانوا سكان العراق واربابها ومنه حديث ابن ابي اوفى كنا نسلف نبيط اهل الشام وفي رواية انباطا من انباط الشام وفي حديث ابن عباس نحن معاشر قريش من النبط من اهل كوثى قيل ان ابرهيم الخليل ولد بها وكان النبط سكانها وفي حديث الشعبي ان رجلا قال للاخر يا نبطي فقال لا حد عليه كلنا نبط يريد الجوار والدار دون الولادة انتهى هذا ما وقفنا عليه من كلماتهم ومعها كيف لا يكون مجملا لكن في الجواهر في اجماله تامل اذ لا اظهر انهم قوم كانوا ينزلون البطائح بين العراقين وان المدار فيه على تحقق الانتساب الى ذلك المكان وان لم يكونوا فيه انتهى قلنا ما استظهره انهم قوم كانوا ينزلون البطائح المعينة فهو في محله لو جاز من بين المعاني

الباقية لكثرة

فى بيان تشخيص موضوع القرشية

الباقية لكثرة ما تضمنه من كلام اهل اللغة لكن كون العبرة فى التسمية كانت بخصوصية المكان نكل من توطنه نبطى وبخصوصية
العشيرة التى سكنته فالتسمية مختصة بذراريها وان قولهم كانوا ينزلون البطايح تشخيص للقوم بذكر منزلهم ومكانهم كما اذا سئل اى
طائفة بنى فلان فيقال هم النازلون على شاطى الفرات مثلا فيه تردد وعباراتهم كالاحاديث التى حكيناها عن النهاية محتملة لهما معا
فالاجمال باق واما موضوع القرشية فهو المنتسب من الاب الى نضر بن كنانة والمتيقن منه اليوم الهاشمى وفى الجواهر لا يبعد الحكم به على
القبيلة المعروفة الان بقريش والظاهر ان مراده القرشيات الموجود منهم اليوم فى اطراف النجف وما يقرب منه وفيه ان هؤلاء ينتسبون
الى ربيعة كما هو المعروف ومع ذلك مجرد التسمية بالقرشيات غير كاف فى انتسابهم الى نضر خصوصا مع كون الاصل مع الشك عدم
القرشية كما ستعرف وفى المنتسب الى قريش من الام الكلام المعروف وفى الروض رجح احتمال كفايته هنا وان لم يكف فى غيره لان
للام مدخلية شرعية فى لحوق حكم الحيض وتبعه فى المدارك قلت هذا استيناس ومناسبة لا ينبغى للفقيه اخذ ميزانا كليا
بمجرد ورود نص بمراعاة عادة نساء الاهل للتميز بها عند التحير فى خصوص المضطربة تنبيهات منها انه يثبت القرشية والنبطية
بناء على كون الثانية نسبا بالعلم والبينة والاستفاضة وهل تثبتان بمطلق الظن قال بعض الفضلاء فيه اشكال من الاصل وعموم
منع العمل بغير العلم ومن ان العلم بالانساب غالبا متعذر او متعسر فالاقتصار على العلم او الاحتياط عسر منفى والبناء على اصالة عدم
القرشية والنبطية مبطل لفائدة التفصيل لعدم امكان التميز غالبا ان لم يكتف بالظن والاحتمال الاول فى غاية القوة انتهى
قلت البناء على الاول فى ثبوت النسب كما هو متقرر فى القضاء والشهادات واقتصروا على الظن المتاخم فى ثبوته مع كلام فيه واما عدم
ثبوته بمطلق الظن فلم يتوقفوا فيه فليكن فى المقام كذلك اذ هو منه وعليه فاذا لم تثبت القرشية بالعلم العادى والظن المتاخم او
البينة فالاصل عدم كونها قرشية وكذا النبطية وان قلنا العبرة فيها بالمكان نعم على تقدير العبرة به فيها يشكل ثبوتها بالاستفاضة
لكونها من كسائر الموضوعات لا النسب منها ان العبرة فى الخمسين والستين سنة بالتحقيق لا التقريب لاصالة الحقيقة ومن هنا
قال فى الروض سنة هلالية فلا يكفى الطعن فى السنة الاخيرة فان الاعتبار هنا تحقيق لا تقريب وتنظر فيه بعض المعاصرين بان كمالها
ما يصدق عليه اللفظ حقيقة عرفا فى غاية القوة قلت فى العرف اطلاقات مبنية على المسامحة فى المقادير خصوصا فيما كثر المقدار
وهى غير معتبرة قطعا خصوصا فيما جعل ضابطا فى التحديد نعم هنا شئ اخر غير بعيد وهو ان يقال غرة هلال شعبان مثلا الى
غرة شعبان اخر ومن خامسه مثلا الى خامس شعبان اخر وهكذا سنة وان نقصت عن السنة الهلالية لكونها فى العرف من حقيقة
السنة فان اراد المنظر ذلك لاقتضاء تقييد الروض بالهلالية عدم الشمول له فهو حسن لانه سنة حقيقة عرفية وان اراد النقصان
بيوم ويومين من مقدار السنة بكل حساب غير قادح فمن غرة شعبان الى ما قبلها بيوم او يومين سنة استنادا الى الاطلاق العرفى
فهو باطل لان نحو هذا الاطلاق موجود فى الكر وغيره ولا يلتزم به فيه بل ولا فى السنة اذ ضربت اجلا للدين ونحوه وما ذاك الا
لكونه من المسامحات العرفية منها انه اذا شكت المرئة فى بلوغها الخمسين او الستين قال بعض المعاصرين يحكم على دمها بالحيض نظرا
الى قاعدة الامكان قلت فى التمسك بهذه القاعدة فى نظير المقام من موارد الشك فى وجود الشرط او فقد المانع تامل اشرنا اليه
وسياتى مفصلا لكن يحكم بالحيض باستصحاب عدم البلوغ اليهما ولا يعارضه استصحاب صحة العبادة لان الاول استصحاب موضوعى
يقدم على الثانى الذى هو حكمى كما فى غيره من النظائر واذا شكت فى كونها قرشية او نبطية ففى الروض والروضة والمدارك البناء
على اصالة عدم كونها قرشية او نبطية قال فى الاخير ويعضده استصحاب التكليف بالعبادة وفى مناهل السيد المعاصر فيه نظر و
مراعاة الاحتياط مع الامكان اولى وفى الروض ان الاخذ بالاحتياط لا يسلم فى جهة واحدة فالاخذ بالاصل متعين ولعل تنظر
السيد فى الاصل وجهه ما فى الحاشية الجمالية من ان الاصل ان كان هو الظاهر الحاصل من غلبة غير الهاشمى فمعارض بالظن الحاصل
من العادة والصفات بالحيضية قلت مضافا الى عدم حجية الغلبة مطلقا وان كان اصل عدم سقوط العبادة فمنقطع بعموم ما
دل على السقوط برؤية الدم مطلقا او بالصفات وان كان اصل عدم وجوب العدة فمعارض باصل عدم بينونة الزوجية و
اصل عدم اليأس قلت واستصحاب التكليف بالعبادة الذى فى المدارك معارض باستصحاب الزوجية فى الطلاق وكذا بعض
الاصول الاخر ممكن معارضته بنظيره من جهة اخرى مع ان اصالة عدم اليأس القاضية بالحكم بالحيضية الى الستين موضوعى
مقدم على باقى الاصول المذكورة الحكمية لكن لعل مراد الروض اصالة عدم النسب الخاص من الهاشمية والنبطية فان قيل هى معارضة

باصل عدم اليأس قلنا اصل عدم نسب الهاشمية والنبطية حاكم عليه فان قيل هى معارضة بمثلها من اصالة عدم الانتساب الى
قبيلة اخرى كما صرح به بعض المعاصرين قلنا اصل عدم النسب الخاص من هاشمية وغيرها عند الاصحاب حجة فى ساير المقامات
ولا يعارضونه باصل عدم الانتساب الى قبيلة اخرى وكان نظرهم الى انه ليس من قسم التنويع مع غيره وهو ظاهر من نحو قولهم سن
اليأس فى بنى ادم خمسون الا فى بنى هاشم ومما يمنع من الحكم بالحيضية عدم البلوغ فانه لا حيض مع الصغر وهو من لم تكمل تسع سنين
فى المشهور او عشر سنين فى المشهور او عشر سنين فى قول للشيخ وتبعه ابن حمزة واعتبار ذلك مورد اتفاق النص والفتوى
من اهل العلم عدا شاذ من العامة ومدار السنة من البناء على التحقيق لا التقريب كما مر فى سن اليأس وفى الروض ان هنا بحثا
وهو انهم ذكروا ان الحيض للمرئة دليل بلوغها وان لم يجامعه السن وحكموا هنا بان الدم الذى قبل التسع ليس بحيض فما الدم
المحكوم به انه حيض حتى يستدل به على البلوغ قبل التسع ومراده بما لم يجامع السن هو السن المعلوم لا مطلقا قال وجمع بعض من عاصرناه
بين الكلامين بحمل الدم المحكوم بكونه حيضا دالا على البلوغ الحاصل بعد التسع وقبل اكمال العشر بحيث يرى ان البلوغ بالسن هاهنا قيل
بالتسع وقيل بالعشر وعلى القولين لو رات دما بشرايط الحيض بعد التسع حكم بالبلوغ انتهى وحاصله انه يحكم بعلامية الدم بناء على
كون بلوغ السن عشرا قال ولا يخفى ما فى هذا الجمع من بعد قلت هو كذلك لعدم انطباقه على القول بالعشر مع ان المشهور
القائلين بالتسع ذكروه دليل البلوغ ثم قال الاولى الجمع بين العلامتين انه مع العلم بالسن لا اعتبار بالدم قبله وان جمع صفات
الحيض ومع اشتباهه ووجود الدم فى وقت امكان الحيض يحكم بالبلوغ فلا اشكال انتهى وحاصله الحكم على الدم مع الجهل بالتسع
بالحيض لقاعدة كلما امكن ان يكون حيضا فهو حيض ومنه يحكم بكمال التسع لما دل على ان الحيض يمتنع قبل التسع وفيه ما تقدم
ويانى من منع العمل بقاعدة الامكان مع الشك فى الشرط وفى الجواهر انه مبنى على العلم بالحيضية وتوقفه على احراز التسع ممنوع
قلت منع توقف علمه على احراز التسع فى محله لكن تخصيص الاستدلال على البلوغ بالحيض بصورة العلم بالحيضية تقليل لفائدة
هذه العلامة والاولى ان يقال يحكم مع جهل التسع بحيضية ما جمع الصفات لما دل على ان ما كان بصفة الحيض حيض ويكفى
معه احتمال التسع فهى مجهولة بالاستقلال وثابتة بتبعية الحيض كما اذا قامت البينة مثلا على الحيضية مع جهل التسع و
هل يجتمع الحيض مع الحمل ام لا يجتمع فيكون مما يمتنع معه الحكم بحيضية الدم كاليأس وعدم بلوغ التسع فيه روايات بعضها
قاض بامكان الجميع وافق بها المشهور وبعضها بامتناعه فى بعض الوجوه اشهرها عند المصنف وهو الذى يحكى القول به عن المفيد
وابن الجنيد وغيرهما انه لا يجتمع مع انه لم نعثر على ما تضمنه الا رواية السكونى عن جعفر عن ابيه قال رسول الله ما كان الله
ليجعل حيضا مع حمل واما صحيح حميد بن المثنى عن الحبلى ترى الدفقة والدفقتين من الدم فى الايام وفى الشهر والشهرين فقال تلك
الهراقة ليس تمسك هذه عن الصلوة فالحكم فيه بعدم الحيض انما هو مع الدفقة والدفقتين ولا شك فيه لاعتبار الاستمرار
ثلاثة ايام فى الحيض كما سياتى والمروى فى العلل عن ابى عبد الله ان سلمان رضى الله عنه سئل عليا عن رزق الولد فى
بطن امه فقال ان الله تبارك وتعالى حبس عليه الحيضة فجعلها رزقه فى بطن امه ذكر الخباس حيض الحامل فيه مساق لبيان ان
رزق الولد منه فيحتمل ارادة الخباس قد ربما يرتزق منه الولد بمعنى عدم اندفاع كله فى زمان عدم الحمل كما تضمنه جملة من اخبار
تحيض الحامل ومعه كيف يكون اشهر من الروايات المتضمنة لامكان الجمع المجاوزة حد الاستفاضة الا ان يعتمد روايات
المنع روايات الاستبراء بحيضة كما فى شرح المفاتيح وغيره بتقريب انه لو امكن الاجتماع لما دلت على برائة الرحم وفيه مع ان تبين
عدم الحمل من الحكمة فى شرع الاستبراء لا العلة الدائر معها الحكم وجودا وعدما ومعارضته بدلالة وضع ثلاث حيضات فى
عدة الحرة على امكان الحمل مع الحيضة الواحدة فيتساقطان انه لا دلالة فى وضع الحيضة على امتناع الاجتماع لاحتمال كون وضعها
لغلبة الظن منها بعدم الحمل كما اعترف بها نصا وفتوى مع بناء الشارع على كفاية ظن عدم الحمل فى خصوص المقام ورواية السكونى
يحتمل كون النفى فيها مبنيا على الغالب من عدم تحيض الحامل مع انها موافقة للتقية وفى سندها ضعف من غير جابر وعلى فرض
كونها تؤيد لا تكافؤ المستفيضة المعتضدة بالشهرة التى بها ينقطع اصالة عدم الحيض وربما استند لعدم الجمع الى ان المستفاد
من الاخبار ان الحيض غذاء الطفل فى الرحم فلا يخرج الدم ما دام الحمل وفيه مع كونه من قبيل الحكمة فلا يجب الاطراد انه يكفى الامكان
فى بعض الاحيان اذا زاد الدم عن الغذاء كما يقتضيه بعض روايات الاجتماع كحسنة سليمان بن خالد قال جعلت فداك الحبلى

فى اجتماع الحيض مع الحمل

مطر وبعضها بامتناعه

دبما طمث قال نعم وذلك ان الولد فى بطن امه غذاؤه الدم فربما كثر ففضل عنه فاذا فضل دفعته حرمت عليها الصلوة والى انه من جهة عدم تعارف بطن عدم كون الدم الخارج من الحامل حيضًا والحكم بحيضية الدم مبنى على الظن بانه حيض كما يعطيه عتبار الصفة والعادة وفيه منع الدوران فى الحيضية على مطلق الظن وانه قد يظن الحيضية فيه من اجتماع الصفات فى ايام العادة خصوصًا مع زيادة الدم والى الاجماع على بطلان طلاق الحايض مع الاجماع على صحة طلاق الحامل مطلقا وان كان حين رؤيتها الدم فليكن دمها غير الحيض وفيه منع الاجماع على عدم صحة طلاق الحايض مطلقا بل على خصوص الحايض الحائل وعلى هذا تبقى الاخبار المستفيضة المصرحة باجتماع الحيض مع الحمل التى منها صحيحة عبد الله بن سنان عن الحبلى ترى الدم اتترك الصلوة فقال ان الحامل ربما قذفت الدم وصحيحة ابن الحجاج عن الحبلى ترى الدم وهى حامل كما كانت ترى مثل ذلك هل تترك الصلوة قال تترك الصلوة اذا دام وصحيحة ابن مسلم عن الحبلى ترى الدم كما كانت ترى ايام حيضها مستقيما فى كل شهر قال تمسك عن الصلوة كما كانت تصنع فى حيضها فاذا طهرت صلت الى غيرها المعتضدة بعد اطلاق اخبار الصفات واخبار العادة بالشهرة العظيمة المحققة والاجماع المحكى عن الناصريات سليمة عن المعارض عدا رواية السكونى وغيرها يستند اليه للقول بالتفصيل بين ما اذا رات الدم بعد ايام عادتها بعشرين يوما فليس بحيض وما اذا راته فى العادة او قبلها بيوم او بيومين فهو حيض كما يحكى عن النهاية والتهذيب ومال اليه المصنف فى المعتبر وفى المدارك انه لا يخلو من قوة من صحيحة حسين بن نعيم الصحاف انام ولدى ترى الدم وهى حامل كيف تصنع بالصلوة فقال اذا رات الحامل الدم بعد ما يمضى عشرون يوما من الوقت الذى كانت ترى فيه الدم من الشهر الذى كانت تقعد فيه فان ذلك ليس من الرحم الى قوله واذا رات الحامل الدم قبل الوقت الذى كانت ترى فيه الدم بقليل او فى الوقت من ذلك الشهر فانه من الحيضة الحديث وهى اوحدها وندرة القائل بمضمونها لا تصلح لتقييد المستفيضة وفى الجواهر مع ما فيها من اجمال لفظ قبل العادة المكن التحقق بعد مضى المقدار المذكور والذى نفى فيها الحيضية فيحصل مقتضيها ومقتضى عدمها انتهى ومراده فرض تقدم الدم عن عادة بمقدار يكون بينه وبين العادة الاخرى المتقدمة عليها عشرين يوما وفيه ان عبارة الصحيحة اذا رات الحامل الدم قبل الوقت بقليل فلا يرد ما اورده لكنه اورده باسقاط لفظ بقليل وعلى كل حال اعراض المشهور عن هذه الصحيحة كاف فى اهمالها فضلا عن معارضة المستفيضة ولعل ما فى هذه الصحيحة هو المراد من التفصيل بانه اذا استبان الحمل فلا حيض وان لم يستبن فالدم حيض كما هو المحكى عن الخلاف والمبسوط والاصباح وتحتمله عبارة الشرايع بل فى الجواهر انه المتبادر منها وفسر عبارة المتن فى المعتبر الذى هو بمنزلة الشرح له وعليه ففى نسبة المنع فى المتن الى اشهر الروايات ناظر الى كونه موافقا للفتوى المشهور وبناء على شهرة عدم تحيض المستبان حملها كما ادعاها فى السرائر بل فى الخلاف الاجماع عليه والا لم يوجد نص فى خصوص المستبان وفى الرياض نسب هذا التفصيل الى السرائر وهذه عبارتها الحامل المستبين حملها اختلف قول اصحابنا واختلفت اخبارهم فبعض منهم يقولوا انها تحيض ومنهم وهم الاكثرون المحصلون يذهبون الى انها لا ترى دم الحيض وهذا هو الصحيح وبه افتى واعمل انتهى ولعل مراده اخبار الحامل بعد ظهور المستبان حملها منه كما سمعته من الجواهر اذ لا نص بعدم تحيض خصوصها وعليه يبقى مستند الجمع فى غير المستبان عمومات الحيض ومراده بالاستبانة مضى العشرين يوما كما اشرنا اليه وصرح به فى الاستبصار وح يوجد نص بعدم تحيض خصوصها وان كان وجه كون انقضائها استبانة غير معلوم وعلى كل حال عبارة السرائر كما ترى ساكتة عن الفتوى بالحيضية اذا لم يستبن التى نسب اليها فى الرياض وفى الخلاف الاجماع على عدم تحيض المستبين حملها قال اجماع الفرقة على ان الحامل المستبين حملها لا تحيض وانما اختلفوا فى حيضها قبل ان يستبين حملها انتهى لكن مستند هذا التفصيل من النص غير معلوم الا على تنزيل الصحيحة على انقضاء العشرين يوم وعدمه وعلى تقديره لا تصلح الصحيحة المذكورة لتقييد المستفيضة لشذوذها ومنع اجماع الخلاف جدا وكذا ذهاب الاكثر اليه الذى هو عن السرائر كيف لا وقد عرفت شهرة القول بالاجماع مطلقا مضافا الى معارضة حكايتهما بحكاية الاجماع فى الناصريات وحكاية الشهرة مستفيضة ان لم تكن محققة على الاجتماع مطلقا فيتساقطان من الطرفين وتبقى كثيرة اخبار الاجتماع مطلقا عددا واوضحيتها سندا بعد اخراج اخبار الاستبراء من البين لعدم دلالتها بالتقريب المتقدم ما نعة من مكافئة هذه الصحيحة بتفسيرها لها فلا تقيدها مع ان معارضة هذه الصحيحة على تقدير ارادة استبانة الحمل من انقضاء العشرين تكون بنحو التباين مع بعض المستفيضة المصرح

بالاجتماع

بالاجتماع مع الاستبانة كصحيحة ابى المغرا عن الحبلى قد استبان ذلك منها ترى كما ترى الحائل من الدم قال تلك الهراقة ان كان دما كثيرا فلا تصلين وان كان قليلا فلتغتسل عند كل صلوتين ورواية ابن مسلم عن الحبلى قد استبان حملها ترى ما ترى الحائل من الدم قال تلك الهراقة من الدم ان كان دما احمر كثيرا فلا تصلى وان كان قليلا اصفر فليس عليها الا الوضوء فلا تقييد ونعم تصلح الصحيحة ايضا شاهد جمع بين الاطلاقين بما تضمنته من التفصيل لان الجمع ايضا فرع مكافئة الاطلاقين وقد عرفت عدمها وقد يجمع بين اطلاقى النفى والاثبات بحمل الاطلاق الثبوت على ما كان بالصفة كما يستفاد من الفقيه ويشهد له ما فى نحو موثقة اسحق ان كان دما عبيطا فلا تصلى وان كان صفرة فلتغتسل وقريب منها فقه الرضا او على ما كان بالصفة مع الكثرة كما فى رواية ابن مسلم ان كان دمها احمر كثيرا فلا تصلى وان كان قليلا اصفر فليس عليها الا الوضوء او على ما كان رؤيته فى ايام العادة كما فى صحيحة الصحاف ويوجد فى بعض القيود المذكورة من الاخبار غير الذى اوردناه هنا ايضا ومن اجله مال اليه فى الحدايق وكذا فى الرياض لكن قال فيه لو لم يكن احداث قول خامس فى المسئلة وفى الجواهر منع كونه احداث قول اخر قال لان الاصحاب وان اطلق اكثرهم الاجتماع لكن الظاهر ارادتهم اثبات امكان اصل الاجتماع فى مقابلة من نفاه ثم ايد التقييد بانه لا ظن بالحيضية مع الحمل ومع ذلك كان بغير الصفة وفى غير وقت العادة اذ هو نادر فى نادر انتهى ولا يخفى ان ارادة المقيد من اطلاق المشهور بعيد كما ان الاتفاق على نفى القول به وان كان قولا خامسا فى المسئلة ممنوع لكن القول به موقوف على مكافئة المقيد للمطلق وهى فى المقام مفقودة لاعتضاد الاطلاق بالشهرة المستظهرة البعيدة عن التاويل المذكور بل هى اما على اطلاق الاجتماع او اطلاق العدم والظاهر كونها على الاول وعليه فالاظهر مساواة الحامل والحائل فى حكم الدم وعليه فاذا رات الحامل دما قبل الولادة فان فصل بينه وبين الولادة اقل الطهر حكم بكونه حيضا والا فاستحاضة لان دم النفاس حيض كما ستعرف وكما يعتبر فصل اقل الطهر بين الحيضتين كذا يعتبر فصله بين الحيض والنفاس كما لا يخفى ومما يمتنع معه الحيض تجاوز الدم عشرة ايام لان اكثر الحيض عشرة ايام وهى اقل الطهر كما يمتنع تحققه ايضا بقصور الدم عن ثلاثة ايام لان اقله ثلاثة ايام واكثر الطهر لا حد له وهذه الامور الاربعة مورد اتفاق عندنا والنصوص بها مستفيضة اما كون العشرة اكثر الحيض فلا خلاف فيه اصلا والاجماع عليه محصل فضلا عن نقله المستفيض كالاخبار فيه وما فى صحيحة ابن سنان من ان اكثر ما يكون الحيض ثمان ما قيل ببعض التاويلات التى هى خير من الطرح واجودها الحمل على ارادة الكثرة فى الغالب لانه غالبا لا يصل العشرة ولا يتجاوز الثمانية ولا يعتبر اتصال الدم فى تمام العشرة كما يعتبر فى اقل الحيض على ما ياتى فاذا رات الدم ثلاثة ايام متواليات ثم لم تره الى العاشر من مبدء الرؤية فرات فيه دما وانقطع عليه كان تمام العشرة ايام من الدمين والنقاء بينهما حيضا كما ستعرفه مفصلا كما انه لا يعتبر كون تمام العشرة اياما صحاحا بل يكفى التلفيق اذا انكسر اليوم الاول فلو رات الدم فى اثنائه كان عاشره ذلك الوقت من اليوم الحادى عشر لما ستعرفه فى تلفيق الثلاثة واما كون العشرة اقل الطهر فالاجماع عليه مستفيض بل متواتر بل محصل وما عن الصدوق فى المقنع والفقيه والشيخ فى المبسوط والنهاية فيمن ترى الدم ثلاثة ايام او اربعة والطهر كذلك ثم الدم كذلك والطهر كذلك وخمسة وخمسة من انها تترك الصلوة كلما رات الدم وتصلى فى الايام التى لم تره ما بينها الى ثلاثين يوما ثم تعمل عمل المستحاضة بعد ذلك القاضى بتحقق الطهر باقل من العشرة استنادا الى صحيحة يونس بن يعقوب ليس خلافا فى ذلك بملاحظة ما ذكره فى الاستبصار بعد ايراد الصحيحين مما حاصله الحمل على امراة اختلطت عادتها وتغيرت عن وقتها ايام اقرائها فلا يتميز لها دم الحيض عن غيره ففرضها ان تفعل كذلك الى ان تعرف عادتها وعلى امراة اختلطت عادتها فترى الدم بصفة الحيض ثلاثة او اربعة ايام وبصفة الاستحاضة ثلاثة او اربعة ايام ففرضها ترك الصلوة فى ايام صفة الحيض والصلوة فى ايام صفة الاستحاضة الى ثلاثين يوما فان المراد ان هذا العمل احتياط لمن تحيرت فى امرها الى ان يستقر لها عادة وان امكن المناقشة فى كونه الاحتياط لكن ورد به النص الصحيح وعمل به الشيخان الجليلان فلا باس به بعد ان لم يكن بعنوان النقاء فى الايام الثلاثة او الاربعة او الخمسة طهر الها يقينا فيخصص به عموم ان الطهر لا يكون اقل من عشرة ولذا نفى عنه الباس فى المعتبر قال لا يقال الطهر لا يكون فى اقل من عشرة لانا نقول هذا حق لكن ليس هذا طهرا على اليقين ولا حيضا بل هو دم مشتبه تعمل فيه بالاحتياط انتهى واستجوده فى الكشف وتامل فيه فى المنتهى لكنه لعله من جهة تعبير الشيخ بان فرضها ذلك الموهم لغير الاحتياط وبالجملة كون الاحتياط ذلك او غيره امر اخر وعلى كل حال لا يكون خلافا فى مسئلة اقل الطهر المعلوم فى غير

المتحير المفروض

المتحير المفروض خصوصا مع تصريحهما في الكتب المذكورة مكررا بان اقل الطهر عشرة ايام فليحمل كلامهما هذا في تلك الكتب على ما لا ينافيه مما
صعضر من الاستبصار ولا سيما من الشيخ وان ابيت عن ذلك كله فلا منوا هما ينافي الاجماع ولا الخبران يكافئان ما استفاض من
الاخبار المعتضدة بالاجماع المستفيض على العموم واما ان اكثر الطهر لا حد له فهو مقتضى الاصل والعموم والاجماع عليه مستفيض بل
لم يحك الخلاف فيه الا ما يحكى عن ابي الصلاح من تحديد اكثره بثلاثة اشهر ولعل مراده الغالب فلا خلاف منه كما استظهر منه في التذكرة
والمختلف وعن البيان انه لعل ابا الصلاح نظر الى عدة المسترابة او الى الاغلب انتهى وعلى تقدير خلافه لا يقدح بالاجماع واما ان اقل
الحيض ثلاثة فلو رأت الدم يوما او يومين فليس حيضا فهو مورد اتفاق النص المتواتر بان اقل الحيض ثلاثة ايام واكثره عشرة وفتوى
الامامية انما الخلاف في اعتبار كون الثلاثة ايام التي ترى فيها الدم متوالية فلو رأت الدم في يوم ولم تره في الثاني اصلا ورأته في
الثالث ولم تره في الرابع ورأته في الخامس وفي السادس وفي العاشر لم يكن من الحيض ام لا يعتبر توالي الثلاثة ولو كمل الدم ثلاثة
ايام متفرقة في جملة فهو حيض نعم ان لم تر الثالث الا في الحادي عشر او بعده لم يكن حيضا قولان المشهور شهرة عظيمة هو الاول
وفي الجواهر انه قد يظهر من عبارة الجامع نفي الخلاف من قوله فيه ولو رأت يومين ونصفا وانقطع لم يكن حيضا لانه لم يتم ثلاثة
بلا خلاف بين اصحابنا انتهى وهذا ليس نفي الخلاف عن محل البحث لانه على القول باعتبار الملفق لا بد من بلوغ اوقات الدم ما يساوي
الثلاثة وان كانت متخللة باوقات نقاء واليومان والنصف ليس مساويا لكن يظهر الاتفاق مما قبله قال فان رأت في العشرة ثلاثة
متفرقة او ساعات فيها تلفق ثلثة ايام لفقت ثلاثة وكانت وحدها حيضا على رواية يونس وعلى خلافها الكل ولو رأت يومين
ونصفا الخ والمروي في مرسل يونس بن عبد الرحمن هو الثاني من انه حيض وذهب اليه الشيخ في النهاية والاستبصار ونسب الى
القاضي وحكاه في المبسوط عن بعض اصحابنا ومقتضاه وجود القول قبله واختاره بعض متأخري المتأخرين كالاردبيلي وكاشف
اللثام والحر العاملي وعن احكام الراوندي التفصيل بعدم اعتبار التوالي في الحبلى المستبان حملها واعتباره في غيرها والاول هو
الاقوى لاصالة عدم الحيض وهي اصل موضوعي محكم على الاصل الحكمي الذي يقرر للقول بعدم الاعتبار من اصالة عدم التكليف
بالعبادة المشروطة بالطهارة كما في الرياض وغيره مع ان اصل البراءة هنا منقطع لعموم نحو اقم الصلوة لدلوك الشمس واما انه
البراءة الثابتة قبل دخول الوقت فيما اذا رأت الدم قبل الوقت والاتمام فيما تراه بعد الوقت بعدم القول بالفصل معارض با
بالعكس من استصحاب الشغل الثابت بدخول الوقت فيما رأته بعد الوقت والاتمام فيما تراه قبل الوقت بعدم القول بالفصل مع
انه بعد تعارض الاصلين فيما قبل الوقت وبعده في الموقتات يبقى استصحاب التكليف بالعبادات الغير الموقتة كقضاء الفريضة
والنافلة المبتدءة ونحوهما سليما عن نحو هذه المعارضة ويتم الحكم في الموقتة بعدم القول بالفرق من هذه الحيثية وهذا اصل
حكمي يعتضد به اصل عدم الحيض فان قيل اخبار تحيض ذات العادة بمجرد رؤية الدم فيرتفع التكليف بالعبادة ح قطعا وبعد
ذلك اذا لم يحصل التوالي يجب الرجوع الى استصحاب الارتفاع لا الى اصالة بقاء التكليف لارتفاعه قطعا قلنا الحكم بالارتفاع
بمجرد الرؤية ظاهري مراعى بالتوالي فنظير ما يشترط بشرط متأخر فاذا لم يتوال يكون الشك الحاصل منه ساريا في الزمان المتقدم
وفي مثله لا يستصحب ما حكم في الزمان المتقدم كما قررناه في محله لا يقال اصل عدم الحيض معارض باصل عدم الاستحاضة لانا
نقول ان كان الاستحاضة اصلا في دم النساء بعد عدم الحيضية كما هو المستفاد من النصوص والفتاوى فلا وجه لاصالة
عدم الاستحاضة بعد نفي الحيضية هنا لرجوع اصالة الاستحاضة الى الغاء الشارع احتمال غيرها مما عدا الحيض وان لم يثبت
كون الاستحاضة اصلا فلا منافاة بين العمل بالاصلين ح وباصالة عدم الحيض توجب عليها الصلوة وباصالة عدم الاستحاضة
تنفى عنها احكام الاستحاضة فتصلي صلوة الطاهرة من الدمين بخلافها على تقدير اصالة الاستحاضة فتصلي صلوة المستحاضة
ودعوى انه وان قلنا باصل الاستحاضة لكن العمل به موقوف على كون الدم ليس بحيض ولا يثبت باصالة عدم الحيض ان هذا الدم
ليس بحيض باطلة لانه بناء على اصالتها يكفي انتفاء كونه حيضا وبمجرده تعمل عمل المستحاضة لا بثبوت كونه غير الحيض كما هو المستفاد
من النصوص والفتاوى واستدل بعدم الحيض هنا بعموم ما دل على وجوب الصلوة والصوم ونحوهما من الكتاب والسنة فلا
يسقط الا مع تيقن السبب المسقط ولا يخفى ان العموم مخصص بما دل على ترك الحائض قطعا فكما على الطاهرة ان تصلي كذلك على
الحائض ان لا تصلي ولا يدرى ان هذه المرئية داخلة في ايهما فالفرض من باب الشك في مفهوم الخاص وفي نحوه حكم العام ليس الكلام

توجب عليه ترك العبادة بمجرد الرؤية صح

ماهو متفرق

ماهو متفرق في محله فهو مبني عليه ويدل على المختار بعد الاصل ظواهر اخبار اقل الحيض ثلاثة ايام لتبادر التوالي منها باعتبار
انه متوضرب الزمان لفعل من شانه البقاء في ازمنة متفاوتة كالجلوس والمكث والجري والسيلان فالظاهر كون الزمان امد
بقائه والمراد استمرار وجوده بذلك المقدار كما هو الظاهر من قول مطرنا ثلاثة ايام وسال الميزاب ثلاثة ايام وجرى الوادي
ثلاثة ايام ومكث في مكان كذا ثلاثة ايام وحم فلان ثلاثة ايام ومشى ثلاثة ايام الى غير ذلك ولا يتوجه النقض عليه ح بنذر
ان يصوم ثلاثة ايام مع عدم وجوب التتابع فيه ضرورة عدم كون الصوم من قبيل تلك الافعال كما لا يتوجه النقض بما في الجواهر
من انه لو كان التوالي مرادا من قوله اقل الحيض ثلاثة ايام لكان مرادا ايضا من قوله واكثره عشرة مع بطلانه اذ لا قدر من الاكثر لعدم اشتراط
توالي ايام الدم في تحقق اكثر الحيض قطعا الا انا نقول المراد في هذه الاخبار بيان اقل واكثر خصوص ايام دم الحيض لا مطلق التحيض
ولا ريب في ان اكثر ايام رؤية دم الحيض عشرة ولا اشكال في ان هذه العشرة لا بد وان تكون متوالية اذ لو تخللت بنقاء فلا بد من
كون دم الحيض منها اقل من عشرة وان دامت ايام الحيض بالمعنى الاعم من الدم وما بحكمه من العشرة وهو باطل اتفاقا ومن هذا الجواب يندفع
ما في الجواهر والرياض وشرح المفاتيح مما حاصله ان تبادر توالي الثلاثة من النص انما يجدي في ابطال حيضية الثلاثة المتفرقة
لو قيل معها بان النقاء المتخلل طهر فان ثلاثة الحيض ح هي الدماء المتفرقة وظاهر النص اعتبار توالها واما لو قيل بان الدماء
المتفرقة مع النقاء المتخلل مجموعها حيض من جهة ان الطهر لا يكون اقل من عشرة مطلقا فلا يبطله تبادر توالي ثلاثة ايام اقل الحيض
لان هذا المجموع ليس اقل الحيض بل لا يكون ذلك ابدا من الاقل وانما الاقل ح منحصر في ثلاثة ايام الدم المتوالية فلا مانع من
الحكم بحيضية الثلاثة المتفرقة وان اعترض على هذا الايراد مع قطع النظر عن اندفاعه بما ذكرناه بان مقالة الشيخ اذا نزلت على
حيضية المجموع فابين مخالفته مع المشهور لكن اجيب عنه بان المخالفة ح في الاكتفاء بتحقق الحيض في مصداق غير الاقل بمجموع
ايام متفرقة فيها الدم لا تزيد على العشرة وعند المشهور لا يتحقق حيض اصلا الا وان يكون اول زمانه ثلاثة ايام متوالية فان
اقتصر الدم عليها فهي الحيض وان جاء بعدها في ازمان متواصلة او متفرقة فيما لا يتجاوز العشرة من مبدء الدم فكل العشرة من
افراد الحيض واما بيان عدم توجه الايراد المذكور فبناء على ما اشرنا اليه سابقا هو ان التحديد بالثلاثة في الاخبار وكلام الائمة
ظاهرا انما هو للحيض الدمي لا الحكمي فالخلاف انما هو في ان اقل زمان دم الحيض هو الثلاثة المتوالية او مطلق الثلاثة في جملة
العشرة وعلى الثاني اذا رأت الدم في اليوم الاول والخامس والعاشر خاصة هو اقل دم الحيض لاطلاق نص اقل الحيض ثلاثة وصريح
مرسلة يونس وان كان الزمان الذي هو ما بين اول رؤيتها الدم الى اخر زمان الرؤية هو اكثر زمان تحيض فيه المرئية فان جرى
حكم الحيض على النقاء المتخلل للاجماع على امتناع كون المرئية طاهرة في اقل من عشرة ايام لا يصير النقاء دما واما على الاول فهذا
الدم ليس من الحيض اصلا لدعوى تبادر التوالي من الاطلاق المذكور فتلخص ان تبادر التوالي يبطل حيضية دم الثلاثة المتفرقة
سواء قيل بكون التحيض فيها خاصة او في مجموع العشرة وكون خلاف التوالي وعدمه في اقل الحيض بالتقرير المذكور هو ظاهر كلامهم
كما لا يخفى على من تأمله دون اكثر الحيض لوقوع التوالي في صريح كلام جملة وظاهر اخرين قيدا لثلاثة اقل الحيض محرزين به عن مقالة
الشيخ وحمله على ارادة اقل ما يتحقق به غير الاقل من الحيض في غاية البعد من كلامهم ارتكبه شارح المفاتيح وقد اخذه من شرح الروضة
وتبعهما في الرياض والجواهر ويدل على اعتبار التوالي عبارة فقه الرضا عليه السلام وان رأت يوما او يومين فليس ذلك من الحيض ما لم تر ثلاثة
ايام متواليات مع الانجبار بالشهرة العظيمة وفي الرياض حصر الدليل فيها بعد المناقشة في الاصل والعموم والتبادر بما ذكر واستدل
الشيخ في النهاية لعدم اعتبار التوالي بما ارسله يونس عن الصادق عليه السلام ولعله ابن عبد الرحمن كما يعطيه تقويتها من بعض بان يونس
ممن اجمع الاصحاب على تصحيح ما يصح عنه ومن اصحاب الاجماع والمعدود دونما هو ابن عبد الرحمن فروايتها في الجواهر عن يونس بن يعقوب مع تقويتها بانه من اصحاب الاجماع
غفلة واضحة قال فاذا رأت المرأة الدم في ايام حيضها تركت الصلوة فان استمر بها الدم ثلاثة ايام فهي حائض وان انقطع الدم بعد
ما رأته يوما او يومين اغتسلت وصلت وانتظرت من يوم رأت الدم الى عشرة ايام فان رأت في تلك العشرة ايام من يوم رأت الدم
يوما او يومين حتى يتم لها ثلاثة ايام فذلك الذي رأته في اول الامر مع هذا الذي رأته بعد ذلك في العشرة فهو من الحيض وان
مر بها من يوم رأت الدم عشرة ايام ولم تر الدم فذلك اليوم واليومان الذي رأته لم يكن من الحيض انما كان من علة او قرحة في جوفها
واما من الجوف فعليها ان تعيد الصلوة تلك اليومين التي تركتها لانها لم تكن حائضا فيجب ان تقضي ما تركت من الصلوة في اليوم

في بيان ان اقل الحيض ثلاثة ايام

واليومين

والبومين وان تم لها ثلاثة ايام فهو من الحيض وهو ادنى الحيض ولم يجب عليها القضاء ولا يكون الطهر اقل من عشرة ايام واذا حاضت
المرأة وكان حيضها خمسة ايام ثم انقطع الدم اغتسلت وصلت فان رات بعد ذلك الدم ولم يتم لها من يوم طهرت عشرة ايام
فذلك من الحيض تدع الصلوة وان رات الدم من اول ما رات الثاني الذي رات تمام العشرة ايام ودام عليها عدت من اول ما رات
الدم الاول والثاني عشرة ايام ثم هي مستحاضة الحديث لتصريحها بالتلفيق في موضعين احدهما قوله فان رات في تلك العشرة
ثانيهما قوله فان رات بعد ذلك الدم ولم يتم لها الخ وبها ينقطع الاصل والعموم المتقدمان وتبادر التوالي ان تم ثبوته فظاهر وهذا
نص صريح فليقدم الصريح وفي المنتهى بما رواه الشيخ في التهذيب في الموثق عن محمد بن مسلم اقل ما يكون الحيض ثلاثة ايام وان رات
الدم قبل عشرة فهو من الحيضة الاولى وان راته بعد العشرة فهو من الحيضة المستقبلة قلت وروى في الكافي والتهذيب في
الصحيح عن محمد بن مسلم عن الصادق عم قال واذا رات الدم قبل عشرة فهو من الحيضة الاولى واذا راته بعد العشرة فهو من الحيضة
المستقبلة فالمفهوم منهما ما اذا رات الاولى ثلاثة او اقل واطلاق الحيضة الاولى عليها مع كونها اقل من ثلاثة انما هو باعتبار صيرورتها
بعد رؤية الثاني ثلاثا فما فوق كما قرره في الحدائق وفي المنتهى بانه لم يظفر من النص بما يدل على مقالة الشيخ غير ما ذكر وفي
الاول نها وان كانت صريحة في مقالة الشيخ لكنها شاذة باعراض المشهور فلا يعول عليها خصوصا مع تضمنها قوله عدت الخ القاضي
بان العشرة حيض تارك العادة المتجاوز دمها العشرة وهو خلاف الفتوى ومع قوله ذلك ادنى الحيض القاضي بطهر النقاء المتخلل
في الاقل المنافي للنص والاجماع كما ستعرف وفي الاخيرين انه لا دلالة فيهما وغايتهما ان ما تراه في العشرة هو الحيضة الاولى ونحن
لا نسمي الدم حيضا الا اذا بلغ ثلاثة فصاعدا فلا يشملان ما اذا رات الاول اقل من ثلاثة كذا في المنتهى واستدل للتفصيل الراوي
بانه الجمع بين ما دل على اعتبار التوالي وما دل على عدمه بشهادة الموثقة عن المرأة الحبلى ترى الدم اليوم واليومين قال ان كان
دما عبيطا فلا تصل ذينك اليومين وان كان صفرة فلتغتسل عند كل صلوتين بناء على ارادة انها ترى اليوم واليومين ولا
ثم تبقى ثم ترى الثالث اذ لا يمكن الحيض اقل من ثلاثة وفيه مع عدم دلالة الشاهد لاحتمال كون المراد من قوله لا تصل بيان التحيض
بمجرد الرؤية لاصالة الحيض وان كان بعد تبين الانقطاع على ما دون الثلاثة يحكم بعدم الحيض من الاول ان الجمع فرع المكافئة
وهي في المقام مفقودة فلا مندوحة عن اعتبار التوالي في ثلاثة ايام اقل الحيض وهنا امور ينبغي التنبيه عليها منها انه على القول
بعدم اعتبار التوالي وكفاية التلفيق هل يقتصر على تلفيق ايام الدم اقتصارا في الحكم المخالف على ما في النص من المرسل كما اختاره
في الكشف وتبعه في الجواهر ام يكفي تلفيق الساعات بدعوى تنقيح المناط بكونه الزمان المساوي لثلاثة ايام معتضدة باطلاق
ما في خبري ابن مسلم كما صرح به في المبسوط بقوله وكذلك اذا رات ساعة دما وساعة طهرا وكذلك الى العشرة ايام لم يكن ذلك
حيضا على مذهب من يراعي ثلاثة ايام متواليات ومن يقول يضاف الثاني الى الاول يقول تنتظر فان كان تم ثلاثة ايام من جملة
العشرة كان الكل حيضا وان لم يتم كان طهرا انتهى وفي نهاية الاحكام لو رات نصف يوم دما ومثله نقاء وهكذا الى اخر العاشر
فعلى التلفيق حيضها انصاف الدم خمسة انتهى ونحوه في المنتهى والتذكرة وفي المعتبر بقوله في باب النفاس لو رات بعد العاشر
من النفاس ساعة دما وساعة طهرا واجتمع ثلاثة ايام في عشرة كان الدم حيضا على الرواية وما تخلله وعلى القول الاخر استحاضة
انتهى بل مقتضى هذه العبارات المفروغية عن عدم الفرق بناء على عدم اعتبار التوالي وصاحب القول ادرى بمقالته وان كان
ما في الكشف لا يخلو من قوة بناء على تبادر الاستمرار وخروج منه بصريح المرسلة الايام الملفقة تبقى الساعات الملفقة منفية وتنقيح
المناط القطعي في حيز المنع منها انه بناء على كفاية التلفيق هل زمان النقاء المتخلل طهر فتحيض المرأة في مجموع اوقات الدم
والنقاء احتمالان وقد فهم الشهيد الثاني من مقالة الجماعة الثاني كما في الروض حاكيا فهم ذلك عن الفخر والهادي ايضا واستظهر
في شرح المفاتيح منهم الاول وتبعه في الرياض والجواهر والكلام هنا في موضعين احدهما في انه ما هو مقالة الجماعة الثاني في انه
ما الذي يقوى في النظر على تقدير القول بكفاية التلفيق اما تنقيح الموضع الاول فلا يخفى ان هنا تلفيقين احدهما اتفاقي و
هو تلفيق ما يتفرق من الدم بعد توالي ثلاثة ايام الى العاشر والنقاء المتخلل هنا بحكم الحيض من غير خلاف اجده من غير صاحب
الحدائق بل الاجماع عليه ما بين صريحه وظاهره مستفيض ففي الخلاف اجماع الفرقة على انه لو رات ثلاثة ايام الدم وبعد ذلك رات
يوما وليلة نقاء ويوما دما كان الحيض تمام العشرة وفي التذكرة فان رات ثلاثة ايام متوالية فهو حيض قطعا فاذا انقطع وعاد

ومنها انه ينبغي التنبيه عليها منه

خاصة وتصلي في اوقات النقاء او انه بحكم الحيض فتحيض المرأة في مجموع اوقات الدم صح

قبل العاشر كان الدمان وما بينهما حيضا ذهب اليه علماؤنا اجمع وفي المنتهى الاصل عندنا ان الطاهر لا يكون اقل من عشرة فعلى
هذا لو رات بين ثلاثة ايام الحيض والعاشر نقاء ثم رات العاشر دما كان الكل حيضا ومراده من الكل ضم النقاء المتخلل بقرينة
تفريعه ذلك على ان الطاهر لا يكون اقل من عشرة ثم قال فاذا انقطع الدم بعد الثلاثة وادخلت القطنة وخرجت نقية صلت و
صامت اجماعا الى ان قال فان عاودها الدم في العشرة وانقطع قضت ما فعلته من الصيام للعلم بوقوعه حال الحيض فان النقاء المتخلل
ليس له حكم الطهر وبه قال ابو حنيفة وهو احد قولي الشافعي والقول الاخر للشافعي ان النقاء طهر كما ان الدم حيض انتهى فقوله اولا
عندنا وحصره القول بطهر النقاء بالشافعي قاض بالاجماع الى غير ذلك مما لا يخفى على المتتبع في كلامهم وتلفيق خلافي وهو تلفيق
الثلاثة التي هي اقل الحيض ولم اجد من اهل القول بالتلفيق من يفرق بين النقاء المتخلل هنا والمتقدم وان اعطى عبارة الكشف
الفرق ويشهد لعدم فرقهم استدلالهم لما تقدم من عدم طهر النقاء بان الطهر لا يكون اقل من عشرة بل ظاهر كلام جماعة المفروغية
عن حيضية هذا النقاء على تقدير القول بتلفيق الثلاثة ففي المعتبر في باب النفاس ان استمر [illegible] بعد العاشر ثلاثا فهو حيض
وان راته اقل فهو استحاضة ولو عاد قبل العشرة الثانية ما يتم به ثلاثة فان قلنا برواية يونس كان الدم حيضا وما راته بينهما و
ان شرطنا توالي الثلاثة فهو استحاضة لفوات الشرط وكذا لو رات بعد العاشر ساعة دما وساعة طهرا واجتمع ثلاثة ايام في
عشرة كان الدم حيضا وما تخلله وعلى القول الاخر استحاضة انتهى وفي محكي الوسيلة لو رات الدم يوما او يومين ثم ينقطع ثم
يعود قبل انقضاء عشرة ايام بمقدار ما يتم به ثلاثة ايام جميع العشرة ايام بحكم الحائض في احدى الروايتين انتهى ومراده منهما
رواية يونس والتعبير بها في هذه العبارات بمنزلة قولهم على تقدير التلفيق وفي المنتهى في التفريع الثاني من فروع التلفيق
ولو كانت عادتها عشرة فراتها متفرقة وتجاوزت تحيضت بعادتها واحتسبت النقاء من الحيض عند القائلين بالتلفيق
مطلقا وعندنا بشرط ان يتقدمه حيض صحيح ومثله في نهاية الاحكام في الخاتمة وبعد ملاحظة هذه العبارات يعرف ان ما
ذكره الفاضل في المنتهى والتذكرة من انه على القول بالتلفيق كل قدر من الدم لا يجعل حيضا تاما ~~وكذا كل قدر من الدم لا يجعل~~
حيضا تاما وكذا كل قدر من الطهر لكن جميع الدماء حيض واحد وجميع النقاء طهر كامل واحد حتى ان العدة لا تنقضي بعود
الدم ثلاث مرات ولو كان كل من النقاء طهرا كاملا لخرجت من العدة بعد الثلاثة انتهى وكذا ما ذكر فيهما من فروعات كثيرة
على حيضية النقاء المتخلل وطهريته مما يوهم انهما قولان للشيخ والجماعة مراده من جميعها التفريع على فرض كونه طهرا بحسب قول
الشافعي واما المحكي عن الفخر فهو في الحقيقة جواب عن الاستدلال على التوالي بانه لو لم يكن التوالي معتبرا لزم اما كون الطهر
اقل من عشرة ان كان النقاء طهرا او خروج اقل الحيض من كونه اقل وذلك ان كان حيضا بالتزام الاول واختصاص الذي لا
يكون اقل من عشرة بما بين الحيضتين وليس هذا نقلا بل هو اجتهاد منه اي لو قلنا بالتلفيق والتزمنا به لم يكن الدليل تاما
فكلامه نافع في الموضع الثاني وما تقدم عن الجامع من قوله الثلاثة المتفرقة وحدها حيض على رواية يونس يحتمل ارادة الحيض
الدمي اي الدمان حيض لا استحاضة نعم في الروض بعد نقل القول بالتلفيق قال وعلى هذا القول لو رات الاول والخامس
والعاشر فالثلاثة حيض لا غير لكن غاية الزعم منه انهم يقولون كذا وكانه مشتبه في هذا الزعم كيف لا وظاهره المفروغية
عن ذلك عند اهل القول بالتلفيق مع انه ليس كذلك قطعا لما سمعت من العبارات المحكية ومن اجله يحمل ايضا ما في الكشف
من ان هؤلاء اي اهل التلفيق يخصصون تحديد الطهر بين الحيضتين ودخول المتخلل بالنقاء بعد الثلاثة انتهى على
ارادة ان الجماعة لهم ان يخصصوا ولذا تراه ادعى الاجماع في كلامه على ان اقل الحيض ثلاثة متوالية مع تصريحه بان تمامية الاجماع
مبني على كون النقاء المتخلل حيضا وكان النسبة شيخنا الشهيد الثاني وكاشف اللثام بل وغيرهما طهرية النقاء الى الشيخ
مما ذكره في شرح المفاتيح من فهمهما من المرسلة ذلك وراوا ان الشيخ استدل بها فنسبوا اليه ما فهموه منها قال ومنشاء الفهم
من الرواية هو قوله وهو ادنى الحيض وفيه ان المراد لعله ادنى ما يتحقق به كونه حيضا الا ان هذا الحيض اقل الحيض لان اقل
الحيض غير منحصر فيه انتهى وبالجملة هذه احتمالات صدرت ممن تاخر في مقالة من تقدم بالتلفيق ولعله من توجيه المقالة بما
لا يرضى صاحبها وكيف يرضى الجماعة بتقييد اطلاق هذه الاجماعات الكثيرة الناشئة من اطلاق الاخبار بان الطهر لا يكون
اقل من عشرة ولم يتحقق عندي القول والفتوى بذلك من اهل القول بالتلفيق بل الظاهر عدم القول بالفصل في الثلاثة

في صحة تلفيق الثلثة المتفرقة هو عدم تمامية عشرة ايام من حين انقطاع الدم صح

المتخللة بالنقاء بين اوقات الدم وان ذات النقاء فاما طهر جميعها واما حيض جميعها غير صاحب الحدائق وقد خالف هو الاجماع الصريح
في هذه المسئلة من جهتين والمستظهر من جهة ثالثة فالاوليان احديهما جعله المدار بعد اليوم او اليومين مع ان ذلك يستلزم
في جملة من الصور بلوغ مجموع الدم الاول والنقاء والدم اللاحق اكثر من عشرة ايام والاجماع متحقق على عدم صحة تلفيق الدماء المنتشرة
في ازيد من عشرة ايام لانهم صرحوا جميعا بان المجزي هو الثلاثة المتفرقة في ضمن العشرة قال في المنتهى اتفق الفريقان على انه يشترط
كون الثلاثة من جملة العشرة وقال في نهاية الاحكام واذا تجاوز الدم بصفة التلفيق الاكثر فقد صارت مستحاضة كغيرذات التلفيق
ولا قائل بالالتقاط من جميع الشهر وان لم يزد مبلغ الدم على الاكثر وقال في التذكرة وان رات اقل من ثلاثة ثم انقطع ورات قبل
العاشر وبلغ المجموع ثلاثة فلعلمائنا قولان احدهما انه ليس بحيض والثاني انه حيض ان كمل ثلاثة في جملة العشرة قال ولو كمل اقل
الحيض في اكثر من عشرة لم يكن حيضا وكذلك تلفيق ما انقطع من الدم بعد مضي ثلاثة متوالية فلا يضم من اللاحق الا ما لم يتجاوز
منه ومن النقاء المتخلل والثلاثة الماضية عن عشرة ايام من غير خلاف جده كما يقتضيه اطلاق قوله في النهاية اذا تجاوز الدم بصفة
التلفيق الاكثر لانه شامل لرؤية الثلاثة المتوالية اولا ثم يوما نقاء ويوما دما الى ان يجاوز العشرة مع تصريحهم جميعا باشتراط
ضم ما بعد الثلاثة من الدم اليها بكونه مما يوجد قبل العشرة من اول الدم وهو قاض بما ذكر وهو هنا ايضا خالف اتفاق على الشرط
المذكور حيث قال العشرة التي وقع التفصيل فيها يكون رؤية الدم قبل تمامها فيكون من الحيضة الاولى وبعده فيكون حيضة
مستقلة انما هي عشرة واحدة وهي ما بعد رؤية الدم سواء كان يوما او يومين او ثلاثة ومبدؤها انقطاع الدم الاول وقد
عرفت ان جعل مبدئها الانقطاع قاض بزيادة الدمين مع النقاء على عشرة ايام في جملة من الصور واما مخالفته الثانية لصريح الا
الاجماع حكمه بطهر النقاء المتخلل بين الثلاثة المتوالية والدم العائد قبل العشرة وقد عرفت استفاضة نقل الاجماع الصريح هنا
في كون النقاء المتخلل بحكم الحيض وقد سمعت عن الكشف ان هؤلاء يخصصون دخول المتخلل بالنقاء بعد الثلاثة وظاهره الاتفاق
عليه وانما الخلاف على تقدير تحققه في نقاء ما بين الثلاثة واما مخالفته الاجماع المستظهر فحكمه بطهر النقاء المتخلل بين اجزاء الثلاثة
المتفرقة لما تقدم من ظهور عدم القول بالفرق في الحكم بين زمان دمها ونقائها ومن نظر بعين التامل فيما ذكرناه من اعتبارهم في التلفيق
سواء كان في اجزاء الثلاثة او في المتفرق بعد الثلاثة عدم زيادة مجموع الملفق مع النقاء المتخلل على عشرة ايام يعرف انه ليس الا لبنائهم
على ان النقاء المتخلل بحكم الحيض فيلزم زيادة ايام الحيض من العشرة ولو امكن كونه طهرا لم يتجاوز الحيض في الفرض من العشرة فلم يكن
مقتضيا لاعتبار ما ذكر ضرورة ان مراعاة العشرة في هذا الباب اما لعدم تجاوز الحيض او لعدم قصور الطهر عنها واحتمال مراعاتها
في الشرط المذكور تعبدا لا لاحد الامرين في غاية السقوط ووقوع التصريح في النصوص باعتبار عدم تاخر الدم المنضم الى الثلاثة
من العشرة ناظر الى ذلك ايضا لبعد التعبد به جدا واما الموضع الثاني فالذي يقوى في النظر جريان حكم الحيض على النقاء
المتخلل لعموم اخبار ان الطهر لا يكون في اقل من عشرة المعتضد بعموم معقد الاجماعات المستفيضة مع تزييف ما اطال في الحدائق
في المقام وكرر من بعض الاستشهادات للحكم بطهرية النقاء واحسن ما يقرر له مع ضم ما يستفاد من مجموع كلماته هو ان الحيض
حقيقته هي الدم ومقتضاه تخصيص كلما علق عليه من الاحكام بحالة الدم وجريها على اوقات النقاء محتاج الى دليل قوي
وليس عندهم الا انه لو لم يجر عليها حكم الحيض لكان طهرا وقد دلت الاخبار على ان الطهر لا يكون اقل من عشرة وهو مدفوع بان المراد
من الطهر في تلك الاخبار خصوص الايام التي بين الحيضتين لا مطلق النقاء ويدل على الاختصاص هنا مرسلة يونس وروايتا ابن
مسلم وصحيحة عبد الرحمن وعبارة فقه الرضا وذكر في وجه دلالتها على الاختصاص المذكور امورا كلها مدخولة غير تامة منها التصريح
في المرسلة بان ايام الدم المتخللة بالنقاء الدم المتقدم والمتاخر منها حيض واحد وكذا في غير المرسلة حكم بان الدم المتاخر من الحيضة
المتقدمة وهذا ظاهر في اختصاص الحيض باوقات الدم دون زمان النقاء فهو طهر ولا طلاق لفظ الطهر في بعضها على ايام النقاء
المتخللة كقوله في المرسل ولم يتم لها من يوم طهرت عشرة ايام وفي الصحيحة من الحيضة التي طهرت منها والتصريح في بعضها بانها
تغتسل في النقاء وتصلي وتصوم كما في المرسلة وصحيحتي يونس بن يعقوب المتقدمتين في اقل الطهر ومرسلة داود مولى ابي المغرا
العجلي قلت امرئة يكون حيضها سبعة ايام او ثمانية ايام حيضها دائم مستقيم ثم تحيض ثلاثة ايام ثم ينقطع عنها وترى البياض لا
صفرة ولا دما قال تغتسل وتصلي قلت تغتسل وتصلي ثم يعود الدم قال اذا رات الدم امسكت عن الصلوة والصيام قلت فانها

فيما يقال من ان الطهر لا يكون اقل من عشرة

ترى الدم يوما وتطهر يوما فقال اذا رات الدم امسكت واذا رات الطهر صلت الحديث واذا استفيد من هذه الاخبار طهرية
النقاء المتخلل في الحيضة الواحدة بالتقريب المذكور فليحمل اطلاق اخبار ان الطهر لا يكون في اقل من عشرة على غير المتخلل من الطهر الواقع
بين الحيضتين والجواب عن التقريب الاول اقتضاء السياق كونه لبيان مجرد ان الدم الثاني يضم الى الدم الاول واما ان النقاء
المتخلل بحكم ام لا فمسكوت عنه بل بملاحظة ما قبل ذلك وما بعده في خصوص المرسلة من ان الطهر لا يكون اقل من عشرة ظاهر في
كونه من الحيض وكانه لذا لم يفهم في الوسيلة والمعتبر والتذكرة من المرسلة الا حيضية النقاء المتخلل حسبما سمعت وعن الثاني
وضوح ان المراد من طهرت في الخبرين وكذا في صحيحة اخرى لابن مسلم وغيرها هو مجرد عدم رؤية الدم وعن الثالث ان غاية ما تلك
الروايات الثلاث وجوب الاتيان بالعبادة بمجرد النقاء الغير المعلوم عود الدم بعده وهو غير مجد في المبحوث عنه لان البحث
في الحكم عليه بالطهرية بعد عود الدم وانكشاف كونه متخللا بين اجزاء الحيضة الواحدة فيثمر في قضاء الصوم وعدمه مضافا
الى حمل ما في الصحيحين على الاحتياط المخصوص للمتحيرة لا الطهر الواقعي حسب ما مر ومنها قوله في المرسلة فان رات بعد ذلك الدم
ولم يتم لها من يوم طهرت عشرة ايام فذلك من الحيض قال في كلام له ان الحكم بكون ما تراه قبل تمام هذه العشرة من بقية الحيض انما
يتم على الطلاق بناء على الحكم بكون النقاء طهرا والا فقد تزيد ايام الحيض على هذا التقدير من عشرة ايام وهو باطل اجماعا نصا و
فتوى وفيه مع ان المحكي عن بعض نسخ التهذيب من يوم طمثت ولا احتمال تعلق من يوم طهرت بلم يتم لا كونه قيدا للعشرة وح
يبقى العشرة غير مذكور مبدؤها ويصلح جعل مبدئها من اول الدم والمعنى انه من ضم زمان نقائها لم يحصل اكمال العشرة المبتدئة
من اول الدم ويؤيده كون العشرة بعدها في قوله ان تمام العشرة ايام مبدؤها اول الدم قطعا وهي عين المذكور في الفقرة المقابلة
قبلها وثانيا انها بملاحظة معلومية ان اكثر الحيض عشرة مقيدة بما لا يبلغ الدم الاول مع النقاء المتخلل العشرة ونظير هذا
التقييد لازم على تقدير طهرية النقاء ايضا لان الطلاق ضم الدم الثاني ظاهر في تمامه ولا يضم تمامه الا فيما لا يتجاوز جميع الدم
عن العشرة ولا فرق بين التقييد بدا وبما لا يبلغ ايام الدم والنقاء العشرة وثالثا ان قوله هذا معارض من حيثية مبدء العشرة
بموضعين مما قبله احدهما قوله انتظرت من يوم رات الدم الى عشرة الثاني قوله في تلك العشرة ايام من يوم رات الدم وهذا
كالصريح وذلك ظاهر فليقدما عليه ولا اقل من تعارضهما والرجوع الى عموم اقل الطهر عشرة نعم اطلاق دم الحيض عليه قد
يقضي بان النقاء من الطهر باعتبار انه مع احتسابه من الحيض لم يكن مطلقا دم الحيض ويدفع باحتمال ارادة انه دم الحيض
الحقيقي وهو الدم ومعرضه تمام الثلاثة ايام وهي اقل الحيض ومنها جعل الميزان في كون الدم المتاخر جزء من الحيضة المتقدمة
او حيضة مستقلة رؤيته قبل العشرة وبعد تمام العشرة في روايتي ابن مسلم الموثقة والحسنة وربما قيل ان الحسنة هي الموثقة
بطريق اخر ويضعفه تفاوت متنهما فان الموثقة هكذا اذا رات المرئة الدم قبل عشرة فهو من الحيضة الاولى وان كان بعد العشرة
فهو من الحيضة المستقلة والحسنة هكذا اقل ما يكون الحيض ثلاثة ايام واذا رات الدم قبل عشرة فهو من الحيضة الاولى الحديث
وتقريب الاستدلال بهما ان فيهما عشرتين وجعل مبدء كل منهما غير الاخرى خلاف ظاهر الترديد والتشقيق وان جعل مبدؤهما
واحدا فان جعل من اول الدم لم يمكن في العشرة الاخيرة ضرورة ان عشرة الطهر فيما بين الحيضتين هي من انقطاع الاول الى رؤية
الثانية فينحصر بجعل مبدئهما انقطاع الدم الاول وح فقوله اذا رات قبل عشرة فهو من الحيضة الاولى ان كان المراد انه هو مع
النقاء بينهما من الحيضة الاولى فعلى الطلاقه غير ممكن لان الدم الاول مع النقاء في جملة من الصور تزيد على عشرة ايام او يبلغها فلو
ضم من الدم الثاني اليه تجاوز العشرة وان كان المراد انه هو اي الدم الثاني خاصة من غير نقاء من الحيضة الاولى فهو المطلوب
وفيه مع خروج ذلك ايضا غير ممكن على الطلاقه لزيادة نفس الدمين في بعض الصور على عشرة فلا بد من تقييده بما لا يزيد مجموع
الدمين على عشرة وهو ليس باولى من تقييده مع كون النقاء داخلا بما لا يزيد مجموعهما مع النقاء بينهما على عشرة وان كان فرق بينهما
بعدم امكان الضم اصلا في بعض الصور على تقدير دخول النقاء بخلافه على تقدير خروجه وطهريته فينضم دائما لكن يختلف مقدار ما
ينضم الا ان هذا الفرق غير موجب لتعيين الاخير خصوصا مع اقتضاء الاخير تخصيص عموم المستفيضة المعتضدة بالاجماعات
على عدم قصور الطهر عن عشرة بل يتعين الاول بهذه الملاحظة ضرورة ان ارتكاب تقييد يختص بنفسه اولى من تقييد يستلزم
تقييد اخر خصوصا لما لا يكافؤه بل مع فرض استلزام اتحاد مبدء العشرتين هذا التقييد المنكر قد يترجح عليه ارتكاب خلاف

الطاهر باختلاف مبدأهما وكون المراد بالاولى من اول الدم الاول لكن مع تقييد الحكم بحيضية الدم الثانى مستقلا فيما يجاوز العشرة
بوقوع فصل اقل الطهر من حين انقطاع الدم الاول وهذا الحمل فى نفسه ايضا غير بعيد بدعوى ان اطلاق الحكم بكون الدم الثانى
حيضا مستقلا اذا كان بعد العشرة مساق لبيان مجرد انه ليس جزء من الدم الاول وبقية له فلا ينافى اشتراط كونه حيضا مستقلا
بشرط اخر هو انفصال اقل الطهر بين الدمين كما يشترط بغيره ايضا من استمرار الدم الثانى ثلاثة ايام وسائر شرائط الحيض قطعا
هذا كله مع ظهور الروايتين بملاحظة قوله فيهما من الحيضة الاولى فى صورة انقطاع الدم بعد تحقق ما يسمى حيضة سيما مع ملاحظة
صدر ثانيتهما وقد عرفت انه فى تلك الصورة لا مجال للقول بطهرية النقاء المتخلل بالنظر الى الاجماعات المستفيضة المعتضدة
بظاهر جملة من الاخبار خصوصا ما ورد بالاستظهار بمعنى ترك العبادة اذ لا وجه له مع كون مجرد الانقطاع طهرا ومنها ما نبه عليه
بقوله وتما يؤيد ما ذكرناه من ان العشرة التى وقع الترديد فيها هى عشرة الطهر ما رواه الشيخ عن عبد الرحمن بن ابى عبد الله عن المرتئة
اذا طلقها زوجها متى تملك نفسها قال اذا رات الدم من الحيضة الثالثة فهى تملك نفسها قلت فان عجل الدم عليها قبل ايام قرائها
فقال اذا كان الدم قبل عشرة ايام فهو املك بها وهو من الحيضة التى طهرت منها وان كان الدم بعد العشرة فهو من الحيضة الثالثة
فهى املك بنفسها قال والتقريب فيها كما مر فى صحيحة محمد بن مسلم اى جعل العشرتين اما بمعنى واحد او بجعل مبدء كل منهما غير الاخرى
الى اخر ما تقدم قال الا ان هذه اظهر فى كون الطهر يكون فى اقل من عشرة ايام وان ما ذكروه من حمل العشرة الاولى فى تلك الرواية
على مبدء الدم الاول لا يجرى فى هذه الرواية بل المراد بالعشرة فيها فى الموضعين هى عشرة الطهر الخالى من الدم وذلك فان معناها
انها اذا حاضت الحيضة الثانية وطهرت ثم اتيها الدم فان كان قبل تمام العشرة الايام الطهر فله الرجوع فيها لانها باقية فى العدة
وان كان بعد تمام العشرة فقد خرجت من عدتها لحصول الاقراء الثلاثة التى هى عبارة عن الاطهار انتهى وكان قوله هذه اظهر
من جهة البناء فيها على كون العدة بثلاثة اطهار التى هى الايام الخالية من الدم بين الحيضتين لا الحيضات كما يدل عليه قوله اذا
رات الدم من الحيضة الثالثة فهى تملك نفسها فالترديد بين ان يتم الطهر الثالث عشرة ايام فتخرج من العدة او لم يتم والطهر الذى
لم يتم عشرة هو المفروض هنا النقاء المتخلل وبالجملة يحاول بقوله هنا فان معناها الى اخر وكذا بقوله بعد ايراد رواية ابن مسلم
ان معناه الى اخر ما يقرب من ذلك ان اشتراط بلوغ العشرة فى هذه الروايات فى الحكم بكون الدم الثانى حيضا مستقلا قرينة ان
المراد فى اخبار اقل الطهر لا يكون اقل من عشرة ايضا اعتبار بلوغ العشرة لاجل ذلك فمعناها انه لا يحكم بتعدد الحيض الا مع توسط
العشرة لانه لا يوجد طهر الا بقدر العشرة وفيه منع كونه قرينة اذ لا تنافى هذه عموم تلك الاخبار فهى باقية على عمومها
بمعنى ان المرئة لا تطهر بمعنى جريان احكام الطاهرة من الحيض عليها فى اقل من عشرة ايام مطلقا سواء كان النقاء فى خلال حيضة
واحدة فيكون المجموع مع النقاء المتخلل مما لا يزيد على عشرة حيضة واحدة او بعد كمال الحيضة الاولى كما لو رات مثلا عشرة ايام
دما ثم نقت دون العشرة فيكون النقاء استحاضة فلم يثبت بشئ مما ذكر مخصص للعموم المعتضد بالاجماعات المستفيضة لا يكى
فى الواقع بعد الثلاثة ايام الدم المتوالية مع عدم القول بالفصل وباستصحاب حكم الحائض الثابت حالة الدم مضافا الى ان
مقالة صاحب الحدائق قاضية بامتداد الحيضة الواحدة مائة يوم كما اذا رات يوما دما وتسعة نقاء وهكذا الى عشرة ايام دم متخللة
بتسعين يوم النقاء وبناء على تلفيق الساعات والاقل منها ربما تمتد الحيضة الواحدة سنين عديدة وهو فى غاية البعد وابعد منه
لو قيل مع تلفيق الثلاثة ايام بكفاية رؤية مسمى الدم فى ايام الدم فان قضيته مع امتداد الحيضة مائة يوم امكان العبادة
فى جميعها ايضا كما اذا رات الدم فى اليوم لحظة قبل الوقت لكن لم اجد مصرحا بكفاية مسمى رؤية الدم من اهل القول بالتلفيق
وان كان مقتضى دليل كفاية المسمى عدم الفرق على كل من التقديرين وربما نسب الى صاحب الحدائق اختياره فى معنى التوالى
كفاية المسمى لكن الموجود فيه استظهار كفايته على تقدير القول المشهور ومع ذلك يلزمه ما ذكرناه فى التسعين من المائة كما لا يخفى
منها ان المشهور المعتبرين للتوالى الثلاثة اختلفوا فى المعنى المراد من التوالى فقيل هو وجود الدم فى جميع اجزاء الثلاثة ولو لم يخرج
بحيث كلما وضعت الكرسف فى داخل الفرج وصبرت هنيئة خرجت ملوثة بالدم ولو بيسير اكطرف الابرة قال فى المبسوط اذا رات
ساعة دما وساعة طهرا كذلك الى العشرة لم يكن حيضا على مذهب من يراعى ثلاثة ايام متواليات ومن يقول يضاف الثانى الى
الاول يقول ينتظر فان كان يتم ثلاثة ايام متوالية من جملة عشرة كان حيضا وان لم يتم كان طهرا وفى المنتهى لو تناوب الدم و

د بالثانية من حين انقطاعه واتحاد مبداهما وجعله اول الدم الاول صح

والنقاء فى الساعات تضم الدماء بعضها الى بعض على عدم اشتراط التوالى وقد تقدم عن نفاس المعتبر والتذكرة انها لو رات
بعد العاشر من النفاس ساعة دما وساعة طهرا واجتمع ثلاثة ايام فى عشرة كاملة كان الدم حيضا على الرواية وما تخلله وعلى
القول الاخر استحاضة انتهى ومقتضى هذه العبارات ان عدم كفاية رؤية الدم فى بعض كل يوم من الثلاثة هو قضية كل من
يقول باعتبار التوالى للثلاثة ولذا لم يكتف بتلفيق الساعات وان كفاية مسمى رؤية الدم لا ياتى الا على القول بالتلفيق و
مع ذلك يعتبر تلفيق ما يساوى ثلاثة ايام فالاكتفاء بمسمى رؤية الدم فى كل يوم من الثلاثة هو خلاف القولين فى المسئلة
ولذا قال ابن سعيد فى الجامع لو رات يومين ونصفا لم يكن حيضا لانه لم يتم ثلاثة ايام بلا خلاف ومحصل العبارات المتقدمة
الاتفاق على اعتبار وجود الدم فى زمان يساوى ثلاثة ايام فلو نقص لم يكن حيضا وبه ينتفى القول بكفاية مسمى رؤية الدم
فى كل يوم وانما الخلاف فى اعتبار تواصل ازمان الدم وعدم اعتباره فيكفى تلفيقها اياما وساعات واياما خاصة كما احتمله
فى الكشف لكونه المتبادر لكنه خلاف ظاهر اهل القول بالتلفيق لانهم لم يفرقوا بين تلفيق الايام والساعات لكن مع ذلك كله
نسب فى المسالك الى المشهور كفاية مسمى رؤية الدم فى كل يوم من الايام الثلاثة على القول بالتوالى واستظهره من الاكثر فى المدارك
والذخيرة والحدائق وشرح المفاتيح وكان نسبته منهم ناشئة من ملاحظة تعبيرهم باشتراط ثلاثة ايام متوالية وزعمهم تحقق صدقه
بمجرد الرؤية فى لحظة من كل يوم كما صرح به فى الروض ومنه نشاء رواج هذا القول ثم تبعه جماعة لظهور رشده وذهب الكركى
قال فى جامع المقاصد بعد اختياره اعتبار الاستمرار ويوجد فى بعض الحواشى الاكتفاء بحصوله فيها فى الجملة وهو رجوع
الى ما ليس له مرجع انتهى وفى شرح المفاتيح فيد هذا القول وقال انهم يشترطون ان يكون رؤية معتدا بها عرفا انتهى و
ينبغى هذا التقييد البتة وحكى فى الروض قولا ثالثا وهو كفاية المسمى لكن بشرط ان يكون الدم موجودا فى اول جزء من اليوم الاول
واخر جزء من اليوم الثالث اى جزء كان من اليوم الثانى وفى مفتاح الكرامة انه للسيد حسن الكركى معاصر الشهيد الثانى والاقوى
الاول لانه مضافا الى ظهور الاتفاق عليه ممن تقدم الشهيد الثانى وكونه الغالب المنصرف اليه الاطلاق ومقتضى الاصل المقرر
لاشتراط التوالى هو قضية ما قررناه لاستفادة التوالى من النص من كون الثلاثة ايام هى امد استمرار الدم ضرورة استلزامه عدم
الانقطاع فى البين ولعل السر فى دعوى الملازمة بين القول بالتوالى وعدم كفاية تلفيق الساعات فى العبارات المذكورة واستدل
للقول الثانى فى الروض بان معنى النص ان اقل الحيض رؤية الدم ثلاثة ايام فالثلاثة ظرف للرؤية ولا يجب المطابقة بين الظرف
والمظروف فيصدق بوجوده فى كل يوم وان لم يستوعبه وفيه منع تبادر الرؤية فى ثلاثة ايام بنحو الظرفية بل المتبادر كون
الثلاثة امد استمرار الدم حسبما تقرر ولا نسلم عدم الانقطاع فى تلك المدة كيف لا وان لم يستفد امدية الثلاثة الماضية
باستمرار الدم فيها الذى لازمه الاتصال وعدم الانقطاع فمن اين يثبت اعتبار اصل التوالى فى الثلاثة فان مجرد ذكر الثلاثة ايام
لا يقتضى اتصالها قطعا والا الاقتضاء فى نذر صوم ثلاثة ايام وفى رايت زيدا فى ثلاثة ايام ونحو ذلك ومنه تبين بطلان
القول الثالث ايضا لمنافاته الاستمرار وان لم يستبعده شيخنا البهائى قال فى الحبل وانما اعتبر فى اول الاول واخر الاخر اذ لو لم
يعتبر وجوده فى الطرفين لم يكن الاقل هو الثلاثة ايام اى يكون الرؤية فى اقل من ثلاثة ايام وفيه انه مع غض النظر عن تبادر الامدية
هنا من ذكر الثلاثة تكون ظرفا للرؤية لا محالة والظرفية لا يوجب لزوم صدق انطباق الثلاثة بوجه من الوجوه حتى يراعى الطرفان
بل الوجود فى اليوم صادق بالوجود فى اى جزء منه ومنه ينقدح ضعف ما احتمله قويا فى الكشف من اعتبار وجود الدم فى تمام كل يوم
من الثلاثة وان تفرقت فى جملة العشرة اذ لا يقتضيه الظرفية المتبادرة بعد الغض عن تبادر امدية الثلاثة ومن هنا يتبين ما فى
الجواهر من انه لو اكتفى بمسمى الرؤية فى كل يوم لم يصدق ان اقل الحيض ثلاثة بل يكون يوما وساعتين مثلا ضرورة ان القول الثانى
مبنى على فهم ظرفية الثلاثة التى فى النص والفتوى للرؤية اى ما يصدق به انها رات الدم فى كل يوم من الثلاثة بلغ ما بلغ مجموع
اجزاء زمان الرؤية يومين وساعتين او اقل او اكثر وينقدح ايضا من فهم معنى الاستمرار الذى قررناه انه لا يجتمع كون امده
ثلاثة ايام مع انقطاع فى البين فلا معنى لما فى الجواهر من قوله ويمكن دعوى اشتراط ما ذكرنا اى استمرار الدم فى الثلاثة حتى على
القول بعدم اشتراط التوالى اذ الاكتفاء بكونها فى جملة العشرة لا ينافى ذلك انتهى لان المتبادر كون الثلاثة امد الاستمرار وهو المقام
على الحدوث ولا لازمه عدم الانقطاع فيها الا مطلق الوجودات ولو المنقطعة وبالنظر اليه لا يتم ايضا قوله فيها ان ما فرعه فى المبسوط

فی بیان اقل الحیض

وغيره من تلفيق الساعات ايضا لا ينافيه لان الاستمرار ضروري ان الساعات وجودات منقطعة منها انه هل يعتبر الليالي على القول به
باعتبار التوالي ام لا اقوال ثلاثة احدها دخول لياليها الثلاث كما في التذكرة قال اقل الحيض ثلاثة ايام بلياليها بلا خلاف بين فقهاء
اهل البيت ع وفي المنتهى اقل ايامه ثلاثة بلياليها واكثره عشرة وهو مذهب علمائنا اجمع وفي جامع المقاصد لا ريب ان الليالي
معتبرة في الايام اما لدخولها في مسماها او تغليبا وفي الذخيرة ان ظاهر الاصحاب ان الليالي معتبرة في الثلاثة وبه صرح ابن الجنيد
وعن البحار نحو هذه العبارة بزيادة لعله يظهر من الاخبار ايضا وفي الحاشية الجمالية كانه لا خلاف بينهم ايضا على ما في شرح الارشاد
عن المنتهى في ان الليالي معتبرة في الايام اما لكونها داخلة في مسماها او تغليبا انتهى وصرح بدخولها في الروض قال اما لكونها داخلة
في مسماها بناء على ان اليوم اسم الليل والنهار او للتغليب انتهى ثانيها دخول الليلتين المتوسطتين خاصة دون الاولى اختاره في
الكشف والرياض والجواهر وفي ثانيها عدم الخلاف في دخولهما ثالثها عدم دخول الليل مطلقا اختاره السيد المعاصر في المناهل
ولم اجد مصرحا به غيره نعم في الجواهر انه يظهر من بعض مشايخنا التوقف في دخول الليلتين انتهى قلت لا ريب في ضعف القول
الثالث وان استظهره في المناهل من اطلاق المعظم اعتبار الثلاثة ايام خاليا من ذكر شيء من الليالي قال ويوهن الاجماعات
المحكية مضافا الى منع دلالة العبارات على الاجماع في الليالي بل ظاهرها الاجماع على الايام ومقابل العامة القائل بعضهم بعدم
اعتبار الثلاثة ايام وكذا يوهن به عدم الخلاف الذي في الرياض في دخول الليلتين المتوسطتين ولا يتوقف توالي الايام الثلاثة
على دخول ما بينها من الليل وحاصله عدم الدليل على دخول الليل فيكون منفيا بالاصل مع اطلاق النص بان ادنى الحيض ثلاثة ايام
وبه ينقطع ما تمسك به في التذكرة لدخول الليالي الثلاث من اصل ثبوت العبادة فيستصحب الا مع يقين المسقط انتهى ما في المناهل
وفي قوله لا يتوقف على دخول ما بينها ان مجرد ظرفية الثلاثة وان لم تقتض دخول ما بينها لكن امتدادها لاستمرار الدم قاضية به
كاقتضاء الخيار في ثلاثة ايام معينة لذلك وفي قوله وكذا يوهن عدم خلاف الرياض انه بعد معلومية استلزام الاستمرار دخولهما
لا يحتاج الى ذكرهما بخصوصهما الا يكاد الى قضية الملازمة كما في النظائر من الخيار ثلاثة والاعتكاف ثلاثة والاقامة عشرة وغير ذلك
فلا ينبغي التامل في دخولها خصوصا مع نقل الاجماع في الرياض وغيره المساعد بالتتبع اذ لم نجد ما في المناهل في غيرها واما دخول
ليلة اليوم الاول فهو قوي لرواية ابي بصير عن النبي ص اقل الحيض للجارية البكر والثيب ثلاثة ايام ولياليها وضعف سندها منجبر
بالاجماعات المحكية ولا ينبغي معارضتها بخلو عبارة الاكثر عن ذكر الليل لامكان بنائه على دخوله في مسمى اليوم او التغليب كما بنا
عليهما ثاني المحققين والشهيدين نعم لو كانوا ينفون دخوله في عبارتهم صلح للمعارضة والتوهين به وبالجملة عبارة المعظم الخالية
عن ذكر الليل بمرئى ومسمع من الجماعة الحاكين للاجماع على دخولها فليس الا انهم علموا ذلك من غير كلمات لهم ومن اجلها حملوا العبارة
الخالية من ذكره على التغليب او نحوه مما ليس بحقيقة اللفظ فلا ينبغي تكذيب الجماعة بمجرد خلو تلك العبارة وصرف الاجماع في عبارتهم
على الايام خاصة هو بلا داع ولا قرينة ووجود قائل من العامة بان الاقل يوم وليلة لا يصلح للقرينة لان الاجماع اذا كان قائما على
اعتبار الثلاثة في الايام والليالي جميعا فهو صالح لذكره ابطالا لذلك القول جدا ومن الغريب ما في الجواهر من حمل لياليها في عبارة
الجماعة على الليلتين المتوسطتين مع ان المضاف جمع والمضاف اليه عائد الى الايام الثلاثة نعم الظاهر عدم ارادة خصوص ليالي
تلك الايام وتظهر الثمرة في ليلة اليوم الاول فلو ابتدء الدم صبح الخميس مثلا احتسبت الليالي الثلاث ليلة الجمعة والسبت
والاحد لما تعرفه في التنبيه الاتي من ان المراد الزمان الكلي المساوي لثلاثة ايام وثلث ليال بشرط الاتصال فلا يرد ما في الجواهر
من استلزام اعتبار الثلاثة ايام بلياليها ان يكون اقل الحيض اربعة ايام وثلاث ليال لو فرض رؤيتها الدم صبح يوم الخميس لعدم
صدق الايام بلياليها بدون ذلك لان المفروض كون ليلة الخميس نقاء ولا حاجة الى دفعه بجعل يوم الخميس ليلته ليلة الجمعة
منها انه اذا كان ابتداء الدم من اثناء يوم الخميس مثلا ذكر في كشف الغطاء فيه وجوها واحتمالات عدم احتساب بقية الخميس اصلا
وعليه فاحتساب اول الايام الثلاثة من صبح الجمعة واحتساب البقية يوما واحدا من الثلاثة فيكون اخر الايام غروب السبت
والتفصيل في كل من الاحتمالين بمضي اليسير من غير دم والكثير والتلفيق بمعنى اضافة مقدار الماضي من الخميس بغير دم مما بعد
السبت وجعله الاقوى وهو كذلك لكن الوجوه الباقية كاسدة جدا لما ستعرفه وقد يشكل التلفيق بعدم صدق اليوم على
الملفق لانه حقيقة فيما بين الطلوع والغروب وربما يدفع بان وقوع غالب افراد الحيض من اثناء النهار دليل ارادة الاعم من

من الملفق من اليوم في نص اقل الحيض ثلاثة ايام وفيه امكان بقاء اليوم ح على حقيقته وعدم احتساب البقية وجعل مبدء
الثلاثة من اول اليوم الذي بعده فالذي يقتضيه النظر في دفع الاشكال ان اليوم او الايام المذكورة في الادلة ان احتمل فيها
ارادة خصوصها فضلا عن التصريح او الظهور فيها كصوم يوم الخميس وصلوة يوم العيد وغسل يوم الجمعة وغير ذلك والزمان
الماخوذ في العبادة غالبا لا يخرج عن هذا القسم فالاصل فيه الاقتصار على اليوم الصحيح دون المنكسر الا بدليل واما ما يعلم
عدم مدخلية لخصوصه فالاصل فيه كفاية ما ساواه من الزمان وكل ما ذكر اليوم لبيان الامتداد لا يخرج من هذا القسم غالبا
كالتراوح في نزح البئر والخيار ثلاثة ايام والاقامة عشرة ايام واقل الحيض ثلاثة ايام واكثره عشرة ايام واقل الطهر عشرة ايام
الى غير ذلك لان المراد من ذكر اليوم في نحوها بيان كمية زمان امتداد الشيء والتشاغل به كالاوقية في كمية الوزن والقفيز
في كمية الكيل والذراع في كمية المساحة فكما يقوم الشبران مقام الذراع لمساواتهما مقدارا كذلك الليل مقام النهار اذا تساويا
او اثنتي عشرة ساعة مقام اليوم الذي هو ما بين الطلوع والغروب ونحو ذلك فينبغي مطلق التلفيق في مثله وبه يتضح عدم
الفرق هنا بين ان يؤخذ مقدار كسر اليوم من ليل او نهار وما في شرح البغية من ان الليلة الاولى بناء على عدم دخولها وكذا
الليلة الرابعة لا تكونان مكملتين فلا تكمل الليلة الاولى اليوم الثالث ولا الليلة الرابعة اليوم الاول وكذا ما في الجواهر من
قوله لا وجه للتلفيق بالمخالف كتلفيق النهار بالليل لعدم مساعدة العرف انتهى في غير محله جدا على انه كما لا يساعد العرف على
دخول الملفق من نصف يوم ونصف ليلة كذا لا يساعد على دخول الملفق من نصفين من يومين لان الحقيقة ما بين طلوع
وغروب واحد ودعواه ان الاخير يعده اهل العرف كالحقيقي ممنوعة ان اراد به انه من الحقيقي وان اراد انه شبه الحقيقي فكذا
الاول وان افترقا بالتجانس في الضياء وعدمه لكن الفرق به ضعيف خصوصا في المقام المعلوم عدم مدخلية الضياء والظلام
في الحيضية فروح الكلام وتنقيح المقام ما ذكرناه وعليه اذا انكسر اليوم الاول في المثال يجبر من ليلة الاحد وعلى ما في شرح
البغية والجواهر يجب جبره من يوم الاحد ومن جهته يلتزم ح بدخول تمام ليلة الاحد ليتحقق توالي الثلاثة ايام وقد تنبه له في
اولهما والتزمه فيختلف زمان اقل الحيض مرة بكونه ثلثة ايام وليلتين واخرى ثلاثة ايام وثلاث ليال وهو بعيد واذا
انكسرت ليلة الخميس في المثال بناء على دخول ليلة اليوم الاول يجبر من ليلة الاحد وبناء عليه اذا ابتدء الدم في المثال من صبح
الخميس اعتبر امتداده الى صبح الاحد وهذا هو الذي وعدناه في التنبيه السابق ثانيها ومنها ان الفترات في خروج الدم
المعتادة المتعارفة التي لا يوجد حيض بغيرها غير قادح حصولها في توالي الثلاثة ولا يجبر ايضا بما يساويها من زمان اجماعا
لانصراف ثلاثة ايام الى المتعارف ولا يخلو بل لا يوجد الا معها ولعدم قدحها طرق ثلاث احدها انها انقطاع الدم ولقلة
زمانه لا يقدح بالاستمرار العرفي كما يقال امطرنا ثلاثة ايام او جرى الميزاب ثلاثة ايام وان انقطع في اثنائها لحظات يسيرة
ويعطيه عبارة شرح البغية قال ثلاثة ايام متوالية متصل فيها الدم في الرحم اتصالا عرفيا لا حكميا فلا تضر الفترات العادية
انتهى ومثلها عبارة بعض من تاخر عنه ايضا وتعطيه ايضا تقوية المكتفين بمسمى رؤية الدم في الايام الثلاثة مقالتهم باجماع
التذكرة على عدم قدح الفترات وهو مشكل لاستلزامه عدم قدح الانقطاع بقدرها وان لم يكن للفترة مع ان الظاهر بناء
الاستمرار هنا على التحقيق لا التقريب ثانيها انها انقطاع الدم لكن عدم خلو الحيض منه دليل ارادة الاستمرار فيما عدا تلك
الانات وهذا لا باس به ان ثبت ان الفترات اللازمة لوجود الحيض انقطاع الدم من اصله لكن قضية كلام جملة ان الدم موجود
حال الفترة في باطن الرحم وانما الفترة تعطيل في الخروج منه الى فضاء الفرج وهذا هو الطريقة الثالثة ووجه عدم قدح الفترة
ح هو ان انقطاع الدم فيها من محل لا يعتبر وجود الدم فيه في استمرار الحيض قال في الجواهر الظاهر بقرينة الاجماع عدم الخروج
خارجا الا عدم بقاء شيء منه في باطن الرحم وكانه المراد مما في الكشف قال بعد نقل اجماع التذكرة وقد لا ينافي ان يكون بحيث متى
وضعت الكرسف تلون انتهى واظهر في ذلك عبارة التذكرة ونهاية الاحكام ان دم الحيض يجتمع في الرحم ثم الرحم يقطره شيئا فشيئا
فالفترة ما بين ظهور دفعة وانتهاء اخرى من الرحم الى المنفذ فاذا زاد على تلك فهو نقاء انتهى ويعطيه تفسير جملة الاستمرار
بكونه بحيث متى وضعت الكرسف وصبرت هنيئة خرجت ملطخة فان الظاهر ان الصبر هنيئة للانتظار دفعة بعد انتهاء الاخرى
الذي في التذكرة والنهاية وعلى كل حال ان كان اجمال في حقيقة الفترة فلا يهمنا في ذلك لان العبارات متفقة على ان يكون

الدم الى خارج الفرج فى ان ذلك متعارف عدم البروز فيها غير قادح فى التوالى بشرط انه اذا وضعت الكرسف كما هو متعارف عند
النساء للتبين وصبرت هنيئة خرجت ملوثة بالدم ولو يسيرا فلو خرجت نقية فهو نقاء مخل بالتوالى وكذا اذا توقف تلوثها على
الصبر ازيد من الهنيئة المتعارفة واما اذا تلوثت بعد الهنيئة لكن لم يبرز بنفسه الى خارج الفرج فى ازيد من لحظات الفترة فلا
يقدح لكن كل ذلك باعتبار استمرار الحيض واما فى ابتدائه فيعتبر بروز الدم الى خارج الفرج انا فما لم يبرز وان صار موجودا
فى داخل الفرج لا يترتب حكم الحدث عليه وفى عبارة شرح البغية لا يكفى الوصول الى الرحم من دون بروز ابتداء ولعل مراده
من الرحم مطلق فضاء الفرج بل لعله المراد ايضا من الرحم فى عبارة السابقة فتوافق عبارات الوجه الثالث لعدم قدح الفترة وفى
رسالة صاحب الجواهر الاحوط جريان حكم الحدث عليه مع انصبابه من محله وان بقى فى فضاء الفرج بحيث يمكن اخراجه بالاصبع ونحوه
ومراده فى ابتداء الامر ولا باس به احتياطا استحبابيا لكن كان ينبغى الاحتياط فيه وفى سابر موارد الاحتياط الحيضية الجمع بين تروك
الحايض وافعال المستحاضة وعلى كل حال الظاهر انه يكفى فى الحكم بالاتصال والاستمرار استصحابه لان وجوب الاختبار فى كل ان حرج
بل غير ممكن وان كان عدم ترك الاختبار رأسا واستعماله بحسب ما هو متعارف عند النساء احوط ومع الشك فى اصل الخروج المعتبر
فى الحدثية يحكم بعدمه ومع الشك فى ان الخارج دم يحكم بالطهارة حدثا وخبثا من غير وجوب اختباره فيهما على الاقوى وان كان الاختبار
احوط واما اذا علم الخروج من الرحم وان الخارج دم وشك فى انه حيض او غيره عدا العذرة والقرحة حكم بالحيضية حدثا وخبثا لانه
الاصل فى دم النساء الا اذا فقد شرطا معلوما او جامع مانعا كذلك وقد تلخص مما تقدم ان الحيض ممتنع فى الاقل من ثلاثة ايام متوالية
والازيد من عشرة ولو لحظة واحدة واما ما تراه المرأة من الدم بصفة الحيض او بغير الصفة بين الثلاثة الكاملة بشروطها اى بعدها
الى تمام العشرة من اول زمان الرؤية فهو محكوم عليه بانه حيض سواء كانت الرؤية فى ايام عادتها او فيما بعدها متصلا بها من قبل
او من بعد او منفصلا بايام نقاء ولو ثلاثة وازيد الى ما دون العشرة او كانت مبتدئة او مضطربة بشرط ان لا يتجاوز الدم العشرة وان
لم يكن بصفة واحدة بل اختلف وصفه من لونه او غيره وكان بعضه بصفة الاستحاضة ما لم يعلم انه لعذرة او قرح او غيرهما اجماعا
فيما اذا كان بصفة الحيض ولو فى غير ايام العادة او فى ايام العادة ولو بغير الصفة لعموم اخبار التمييز المتقدمة فى اول الحيض والاتية
فى تضاعيف الباب واخبار العادة من قوله كل ما تراه المرأة فى ايام حيضها من صفرة او حمرة فهو من الحيض وغير ذلك وعلى المشهور
فيما لم يكن فى ايام العادة ولا بالصفة مستندين تارة الى الدليل الخاص المتقدم وهو حيضية كل ما تراه ما بين الثلاثة ايام المحكوم بحيضيتها
الى العشرة واخرى الى دعوى قاعدة كلية هى حيضية كل ما تراه مما يمكن ان يكون حيضا التى منها ما تراه بين الثلاثة والعشرة فينبغى
تنقيح الكلام فى الموضعين اما الثانى فاعلم ان الاصحاب بعد اتفاقهم على اصالة الحيض فى كل ما تراه فى ايام العادة ولو بغير الصفة وفى
كل ما تراه بالصفة ولو فى غير العادة اختلفوا او نسب اليهم الخلاف فى اصالة الحيض فيما تراه فى غير ايام العادة بغير الصفة والمعروف
منهم ذلك وعليه فكل دم خارج من رحم المرأة ولم يعلم انه لغير الحيض علما وجدانيا او شرعيا لفقد شئ من الشرائط او وجود احد
الموانع المتقدمة يحكم بانه حيض من غير فحص واختبار الا اذا احتمل كونه لعذرة او لقرحة باعتبار معهوديته وجودهما فيختبر ح بالنحو
المتقدم ومن افراد هذه الكلية اذا ثبت ما هو موضوع المتن وهو الدم المرئى بين الثلاثة والعشرة فيحكم عليه بالحيض ولكن تردد
فى الكلية فى الذكرى ومن بعده فى مجمع البرهان فى شرح قول الفاضل والصفرة فى ايام الحيض حيض قال يقتضى كون الحكم ذلك
مطلقا بمجرد امكان كونه حيضا وفيه تامل وتبعه فى المدارك والذخيرة قال فى اولهما والاظهر انه انما يحكم بكونه حيضا اذا كان بصفة
دم الحيض وتبعهما فى الحدايق وفى الجواهر منعها بحسب الدليل ولكن لم يجسر على المخالفة لشبهة الاجماع واستدلوا على الكلية
بوجوه منها ان الاصل فى دم النساء الحيض نبه عليه فى الدرة بقوله والحيض فى دم النساء الاصل فاحمل عليه ما تأتى الحمل وفسر الاصل
هنا بالظاهر الحاصل من الغلبة وفيه اولا منع غلبة الحيض كلية على غيره بحيث يفيد ظنا معتبرا وثانيا منع حجيته فى الموضوعات
لان غايته الظن وثالثا ان مدار حجيتها ح الظن وظن الحيضية فى جملة من الصور مفقود كالمبتدئة اذا لم يكن دمها بالصفة
وفسره فى الرياض تبعا لشرح المفاتيح باصالة عدم كونه من قرح او مثله وفيه انه لا يثبت الحيض بل الاصل ينفيه ايضا قال ولا
تعارض باصالة عدم كونه من الحيض بناء على ان الاصل فى دم النساء ان يكون الحيض كيف لا وقد عرفت انها خلقت فيهن لغذاء الولد
وتربيته وغير ذلك بخلاف الاستحاضة فانه من افة وفيه ان اصالة عدم الافة لا تثبت الصحة ولا تثبت ان هذا الدم من الصحيح حيض

وكذلك كونه

وكذلك كون الحيض خلق غذاء لا يثبت ان هذا الدم هو ذاك ومنها بناء العرف على ذلك قال فى شرح المفاتيح الحيض من موضوعات
الاحكام والمتعارف ان المرأة التى من شأنها ان تحيض متى ما رأت ما يمكن ان يكون حيضا تبنى على كونه حيضا وعرفت ان الحيض
دم طبيعى كالمنى والبول وغيرهما مخلوق لتكون الولد وحصول اللبن فربما تكون الولد ويحصل اللبن ولا يكون بالصفات فان تخلف ايضا
من الصفات لا يبنون على انها ممن لا تحيض وانها ما حاضت انتهى وفيه انه ان كان المراد ان العرف يطلق على الدم الذى لا يعلم حيضا
ولا غير حيض انه حيض حقيقة فهو ممنوع اذ العلم وعدم العلم لا يكون منشأ للاطلاق لا فى العرف ولا فى اللغة ولا فى الشرع وان كان
المراد ان العرف يجعله بحكم الحيض ما لم يعلم انه غير الحيض ففيه ان هذا وظيفة الشرع وجعل العرف غير معتبر فى جريان الاحكام وقوله
الحيض كالبول والمنى لا يوجب كونه الاصل كما ان البول والمنى ليس اصلا فى البلل المشكوك وقوله ان كان تخلف ايضا من الصفات لا يبنون
على انها ممن لا تحيض لا يجدى اذ لم يطلقوا عليه الحيض حقيقة ومنها سيرة المتشرعة على جعل دم الرحم حيضا ما لم يعلم لغيره وفيه ان
المسلم من بناء المتشرعة هو فيما كان الدم بصفات الحيض لا مطلقا كيف لا وترى هن يسئلن الفقيه فيما يشككن مع معرفتهن بانه لو
علم الدم حيضا يسقط الصلوة ومنها ما فى الكشف من انه لو لم يعتبر الامكان لم يحكم بحيض لعدم اليقين والصفات تعتبر عند
الحاجة لا مطلقا للنص والاجماع على جواز انتفائها وفيه ان عدم الحكم بالحيض فى المشكوك لا يستلزم الاقتصار على يقين الحيض
بل يكفى المظنون بالصفات لقيام الدليل من النص والاجماع على اعتبار ظن الصفة ودعوى اختصاص اعتبار الصفات بصورة
استمرار الدم المقصود بقوله عند الحاجة منافية للظاهر المتبادر من الاخبار بل ولظاهر الاصحاب ايضا الظهور اتفاقهم على
اعتبار الصفات فى الحكم بوجود الحيض عند وجودها كما مر وانما تردد هم فى اعتبار مجرد الامكان فى الخالى من الصفة كما لا يخفى على المتتبع
ومنها وهو عمدة دليلهم استفادة الكلية من ملاحظة روايات واردة فى موارد حاكمة بالحيضية فيها من دون ظن صفة ولا امارة
اخرى فليس الا لمجرد الامكان ومرجعه الى الاستقراء فلا ينبغى المناقشة فى جملة منها بان الحكم بالحيضية فيها لا يثبت الكلية كما فى
الجواهر وغيره لان دأب الاستقراء هو ملاحظة موارد خاصة وزيادة على ذلك الحكم فى بعض تلك الموارد معلل بمجرد الامكان
والاحتمال القاضى بالعموم كرواية ابن الاحمر سماعة تترك الصلوة اذا رأت الدم قبل العادة بيومين معللة بانه ربما يعجل بها الوقت و
مثلها رواية عدية وورد فى الحبلى مثلها ورواية ابى بصير عن الحبلى ترى الدم قال نعم ربما قذفت المرأة بالدم وهى حبلى فان
الامر فيها يكون الدم حيضا استنادا الى انه ربما يكون كذلك دليل على ان امكان كون الدم حيضا كاف فى الحكم بالحيض وما
فيه فى الجواهر بما حاصله ان الوارد منه فى الحيض المشتمل منه على التعليل بربما ليس صريحا فى العادى من الصفة الذى هو محل
البحث بل هو بلفظ الدم الظاهر هنا فيما كان بصفة الحيض لمقابلته فى باب الحيض فى جملة من الاخبار بالصفرة فلا يعارض به ما
دل على الاناطة بالصفة والمعبر فيه بالصفرة الصريحة فى العادى من الوصف غير معلل بربما ويمكن دفعه بان المعبر فيه بالصفرة
صالح للقرينة على كون المراد بالدم فى الاخر هو الاعم وقيل ايضا فيه بان التقييد فيه بالمقدم بيومين مع قيام الاحتمال به
بالوجدان فى المقدم بانه بعد وفى المتاخر ايضا قرينة ان الحكم فيه ليس مستندا الى مجرد امكان الحيض بل الخصوصية فاضيته بالحيضية
فيه كالخصوصية التى فى ايام العادة فهو كنفس العادة لان دم العادة يتقدم بيومين فالتعليل بربما لتنزيله منزلة العادة و
بالجملة قد يكون الشارع اخبر بان هذا المقدم حيض وان كان قبل العادة لان حيض العادة يتقدم ولو احيانا وربما هنا ان
كانت للتقليل فهو بمعنى ندرة الوقوع ولا يقتضى ندرة الاحتمال اى ضعفه على تقدير الوقوع وبهذا المعنى ايضا للتعليل
بربما فى الحبلى مع احتمال ان يكون ربما فى المقام للتكثير اى حيض العادة يتقدم بيومين فهذا الدم حيض وكذا فى الحبلى فلا يصلح
للاستدلال لا يتأتى على التقليل الذى لا ينشأ منه الا الاحتمال والامكان انتهى وفيه ان ما ذكره اولا مع فرض ندرة الوقوع
لا يخرجه عن مصداق الامكان ومورد الاحتمال فيتم به الاستدلال ضرورة عدم حصول العلم من ذلك بان هذا الدم هو حيض
العادة متقدما الا ان يدعى اثبات العادة الحيضية ما فيها وفى المتقدم بيومين من ملاحظة الاخبار والمتقدم بيومين نكتة خلاف
ظاهر اى فيها من الحكم بالحيضية معللا بربما للتقليلية نعم مع ما ذكره اخيرا من كون ربما ليس للتقليل يتوجه المناقشة لكنه خلاف
ظاهر ربما خصوصا فى المقام ومن روايات الموارد المستقرات ما ورد بان الحائض تترك العبادة بمجرد رؤية الدم ففى صحيحة ابى
حازم اى ساعة ترى الدم فهى تفطر وفى موثقة محمد انما فطرها من الدم ورواية ابى الورد عن المرأة تكون فى صلوة الظهر وقد صلت

ذكعتين ثم

من يوم يمين صح

ركعتين ثم ترى الدم قال تقوم من مسجدها ولا تقضى الركعتين الى غيرها ويناقش فيه بان اطلاقها مساق لبيان وجوب ترك العبادة
فى اى زمان جائها الحيض فلا اطلاق بالنسبة الى نفس الدم فلا تعارض بما دل على الاناطة بالصفة وفى المعتبر ان المراد برؤية الدم المعهود
كما ان رؤية الدم يراد بها خروجه من الموضع الطبيعى لا مطلق الرؤية وقد تقدم دعوى انصرافه الى ما هو بصفة الحيض ومنها ما ورد
بالاستظهار بترك العبادة اذا بقى الدم بعد ايام العادة فانه مبنى على احتمال الحيض مع ان العادة فاحينئذ يظن عدمه ففى غير ذات
العادة الحيضية بملاحظة الامكان اولى ويناقش فيه مع معارضته بالامر بالعبادة بعد الاستظهار مع قيام الاحتمال فيه فليس لمجرد
الامكان بل لخصوصية فى تلك الايام ومع المعارضة بظهور الرجوع الى العادة اذا تجاوز العشرة مع بقاء الاحتمال فى العشرة فى عدم
الاناطة بمجرد الاحتمال ومع المعارضة بما فى بعضها من البناء على الاستحاضة بمجرد التجاوز من العادة وفى مرسلة يونس ان كلما رائته
بعد ايام حيضها فليس من الحيض ان لا اطلاق فيه ايضا مساق لبيان ترك العبادة يومين وثلاثا اذا تجاوز الحيض العادة فلا اطلاق
بالنسبة الى نفس الدم فلا يعارض بها ايضا اخبار الصفة على ان المقصود بالبحث ثبوت موضوع الحيض واخبار الاستظهار
لا تدل الا على ترك العبادة احتياطا اذ لم يعرف حال الدم وهو فى معرض الحيض وعدمه فهو حين الاستظهار غير محكوم بالحيض
قطعا فلا حجة فيه ومنها خبر الاشتباه بالعذرة والقرحة المتضمن الحكم بالحيض مع الاستنقاع والخروج من الجانب الايمن او الايسر
مع عدم انقطاع احتمال غير الحيض بها وهو وان كان فيه دلالة البناء على عدم ظهور انحصار الشبهة بينهما وبين الحيض حسب ما
تقدم لكن احتمال الانحصار ليس منقطعا فيهما كما ينبغى وهو العمدة فيه لا ما فى الجواهر من ان البناء على الامكان ينافى الامر بالانتظار
فيهما لما اشرنا اليه سابقا ومنها روايتا يونس بن يعقوب المتقدمتان فيمن ترى الدم ثلاثة او اربعة والطهر كذلك او خمسة
وخمسة الحاكمتان بترك الصلوة كلما رات الدم والصلوة كلما رات الطهر الى ثلاثين يوما لظهور ان بناء التحيض فيهما فى ايام
رؤية الدم ليس الا على احتمال الحيضية وفيه ما مر من بنائه على كونه احتياطا خاصا من الحيضية للمتحيرة الى ان يتبين امرها لا كونه
حكما بالحيض ومنها اخبار التمييز بالصفات لان وجودها لا تفيد يقين الحيض وفيه ما مر من ان الامكان المبحوث عنه هو ما
عدا الظن الحاصل من الصفات والعادة لما اشرنا اليه او لا من اتفاقهم على اصالة الحيض فيهما وان الخلاف فى غيرهما ومنها رواية
البصرى من المغيرة فيمن نفست وتركت الصلوة ثلاثين يوما ثم طهرت ثم رات الدم بعد ذلك من انها تدع الصلوة لان ايامها
ايام الطهر قد جازت مع ايام النفاس لتعليل الحكم بالحيض بمجرد عدم المانع وعدم القول بالنفاس ثلاثين غير ضائر بالحجية وقد
يناقش فيها بنظير ما تقدم من ظهور الدم فيما كان بالصفة وبان الاطلاق مساق لبيان ان دم الحيض اذا جائها بعد النقاء من
النفاس وعشرة الطهر فلتدع الصلوة فلا اطلاق للدم يعارض اخبار الصفات ومنها الاخبار المتضمنة لان كلما تراه قبل
العشرة فهو من الحيضة السابقة كروايتى ابن مسلم ورواية عبد الرحمن فى عدة الطلاق ومرسلة يونس المتقدمة فى اشتراط توالى
الثلاثة بناء على اختصاص موردها بما تراه بعد الثلاثة المحكوم بحيضيتها الظهور قوله من الحيضة السابقة فى ذلك وعليه فموردها
من الموارد الجزئية التى يقتضى استقرائها بحدس الكلية وثبوتها وقد يناقش فيها بنظير ما تقدم ايضا من ان مساق اطلاقها
لبيان فرق ايام الحيض المكملة للحيضة الماضية من المستانفة لحيضة اخرى لاحقة بكونها مما قبل العشرة او مما بعدها فلا اطلاق
للدم فيها فلا تعارض اخبار الصفة نعم لو كان لفظ الحديث ما تراه قبل العشرة حيض كما نزلها عليه صاحب الحدائق فيما مضى
عنه فى اشتراط التوالى وكرر ذكره فى فوائد بعد ذلك ورد بما تبعه فيه بعض لكان يصح الاستدلال به ولكن عليه يكون دليلا
على الكلية بنفسها لا من موارد ها الجزئية المستقراة ضرورة انطباق ما تراه قبل العشرة على جميع ما يمكن كونه حيضا لا يقال انها
بالمعنى الاول ايضا تنطبق على كلية ما امكن بناء على ارادة الامكان المستقر اذ لا يستقر امكان الحيض الا بعد انقضاء الثلاثة
فيصح الاستدلال بها على نفس الكلية لاختصاصها بالمعنى الاول بما تراه بعد الثلاثة المفروغ عن حيضيتها وما يمكن كونه حيضا
اعم منه وان كان لا يستقر امكانه ولا يخرج من احتمال الامتناع الا بعد انقضاء الثلاثة من الدم لكنه يحكم بعد الثلاثة بالحيض
من الابتداء لمجرد الامكان ايضا وتبقى على تفسيرها بالمعنى الثانى المناقشة بانصراف لفظ الدم فيها الى ما كان بالصفة نعم
يمكن ان يستدل على نفس الكلية بغير واسطة الاستقراء بما رواه فى الكافى والتهذيب عن صفوان عن العيص بن القاسم سئل
ابا عبد الله عليه السلام عن امرئة ذهب طمثها سنين ثم عاد اليها شىء قال تترك الصلوة حتى تطهر وباخبار الصفرة والكدرة فى ايام

الحيض كذيل مرسلة يونس المتقدمة وما فى مرسلته الاخرى الطويلة ورواية محمد والوشاء وعلى بن حمزة وغير ذلك فان كل ما امكن
ان يكون حيضا فهو فى ايام الحيض كما فسرها الشيخ قال فى المبسوط والصفرة والكدرة فى ايام الحيض حيض وفى ايام الطهر طهر
سواء كان ايام حيضها التى جرت عادتها ان تحيض فيها او الايام التى كان يمكن ان تكون حائضا مثال ذلك ان تكون المرئة المبتدئة
اذا رات الدم مثلا خمسة ايام ثم رات الى تمام العشرة صفرة او كدرة فالجميع حيض لانه فى ايام الحيض وكذلك اذا جرت عادتها ان تحيض
كل شهر خمسة ايام ثم رات فى بعض الشهور خمسة ايام دما ثم رات بعد ذلك الى تمام العشرة صفرة او كدرة حكمنا بانه حيض و
كذلك اذا جرت عادتها ان ترى اياما بعينها فيها دما ثم رات فى بعض الشهور فى تلك الايام الصفرة او الكدرة حكمنا بانه من الحيض
فان رات عقيبه دما حكمنا بانه من الحيض الى تمام العشرة ايام فان زاد على ذلك حكمنا بانه دم استحاضة وكذلك اذا رات اول
ما تبلغ الصفرة والكدرة وقد بلغت حدا يجوز ان يكون حيضا حكمنا بانه من الحيض لانه وقت الحيض وكذلك اذا رات دم الحيض اياما
قد عرفت عادتها فيه ثم طهرت ومر بها اقل ايام الطهر وهى عشرة ايام ثم رات الصفرة او الكدرة حكمنا بانه من الحيض لانها قد استوفت
اقل ايام الطهر وجائت الايام التى يمكن ان تكون حائضا فيها وانما قلنا بجميع ذلك لما روى عنهم عليهم السلام ان الصفرة فى ايام الحيض حيض
وفى ايام الطهر طهر فحملناها على عمومها انتهى وفى الخلاف ذكر نحو ذلك وقال دليلنا على صحة ما ذهبنا اليه اجماع الفرقة وتبع الشيخ
على تفسير ايام الحيض بما ذكر فى الروض قال المراد بايام الحيض ما يحكم على الدم الواقع فيها بانه حيض سواء كانت ايام العادة او
غيرها فتدخل المبتدئة ومن تعقب عادتها دم بعد اقل الطهر وضابطة ما امكن كونه حيضا وربما فسرت بايام العادة والنصوص تلزم
بعمومها على الاول انتهى ولا يبعد كونه منشا شبهة هذه الكلية وفيه ان الظاهر من ايام الحيض فى هذه الاخبار ايام العادة
لقوله فى ذيل المرسلة كلما رات المرئة فى ايام حيضها من صفرة او حمرة فهو من الحيض وكلما رائته بعد ايام حيضها فليس من الحيض و
فى مرسلته الاخرى ولو كانت تعرف ايامها ما احتاجت الى معرفة لون الدم لان السنة فى الحيض ان تكون الصفرة والكدرة فما
فوقها فى ايام الحيض اذا عرفت حيضا كله ان كان الدم اسود او غير ذلك فهذا يبين لك ان قليل الدم وكثيره ايام الحيض حيض كله
اذا كانت الايام معلومة فاذا جهلت الايام وعددها احتاجت الى النظر حينئذ الى اقبال الدم وادباره وتغير لونه ثم تدع الصلوة على قدر
ذلك وفى التذكرة ان الذى فى الكافى عن الصادق عليه السلام كلما رات المرئة فى ايام حيضها من صفرة او حمرة فهو من الحيض وكلما رائته بعد حيضها
فليس من الحيض اى رواية ابن مسلم التى ذكرها الشيخ فى الخلاف مستفيدا منها ايام الامكان هى فى الكافى بهذا اللفظ الظاهر فى
ايام العادة بقرينة مقابلة ايام حيضها بما بعد حيضها هذا ولكن مع ما ذكر من المناقشات فى دلالة ما ورد فى الموارد الجزئية
المذكورة على القاعدة الكلية فقد يحصل من ملاحظة مجموع تلك الاخبار الظن المعتبر بالبناء على الكلية خصوصا مع كون المناقشة
فى كثير منها بدعوى انصراف لفظ الدم فيها الى ما كان بصفة الحيض وفى تماميته تامل قال فى الروض بعد الحكاية عن المعتبر ان المراد
من الدم فى اخبار القطر بمجرد رؤية الدم ليس مطلقه بل منصرف الى المعهود وهو دم الحيض وفيه منع لان اللام مع عدم عهد اما يحمل
على الجنسية او الاستغراق وكلاهما محصل للدعوى ولو فرض خروج بعض الافراد بنص خاص بقى الاستغراق حجة على الباقى ولو سلم
حملها على العهد لم يضرنا لان المراد به ما يمكن كونه حيضا لا ما تحقق بالقطع لان تحقق القطع لا يتفق فى اول رؤية الدم كما هو
المفروض فى الرواية وان كان فى ايام العادة لامكان انقطاعه قبل الثلاثة انتهى وفى جملة اخرى كاخبار القطر للرؤية وغيرها بدعوى
ان اطلاقها مساق لبيان حكم اخر فلا حجية فيه لمحل البحث وستسمع فى تحيض المبتدئة والمضطربة بالرؤية حيث يستند له بهذه
الاخبار وما يمكن الذب عنه به يتبين به دلالتها على اصالة الحيض مضافا الى ملاحظة تكرر الكلية فى كلماتهم على وجه يفيد
اتفاقهم عليها قال فى جامع المقاصد تكرر فى كلامهم وظهر منهم انه مما اجمعوا عليه ولولاه لكان الحكم به مشكلا من حيث ترك المعلوم
ثبوته فى الذمة تعويلا على مجرد الامكان وفى محكى شرح الروضة بعد ذكر الكلية كذا ذكره الاصحاب قاطعين على وجه يظهر منهم
اتفاقهم عليه انتهى وقد سمعت من صريح الخلاف دعوى اجماع الفرقة على الكلية وفى نهاية الاحكام فى الفصل الخامس اذ كل دم
يمكن ان يكون حيضا وينقطع على العشرة فانه حيض سواء اتفق لونه او اختلف ضعيف او قوى اجماعا وفى الرياض فى مسئلة الالحاق
بالعذرة قال وما ذكره تبعا للاصحاب من غير خلاف من ان الاصل فى دم المرئة الحيض وان كلما امكن ان يكون حيضا فهو حيض
وفى المنتهى كل دم تراه المرئة ما بين الثلاثة الى العشرة ثم ينقطع عليها فهو حيض ما لم يعلم لعذرة او قرح ولا اعتبار باللون وهو

مذهب علمائنا ولا نعرف مخالفا الا انه في زمان يمكن ان يكون حيضا فيكون حيضا وتعليل عدم الخلاف بانه زمان يمكن فاض بثبتنا
الاتفاق على هذه الكلية ومثله في المعتبر ايضا قال وما تراه المرأة بين الثلاثة الى العشرة حيض اذا انقطع ولا عبرة بلونه ما لم يعلم انه
لقرح او لعذرة وهو اجماع ولانه زمان يمكن ان يكون حيضا فيجب ان يكون الدم فيه حيضا وليس ظهور اجماعه على الكلية كالذي
في المنتهى لكن نسب الاجماع عليها في الكشف اليهما معا قال وكل دم يمكن ان يكون حيضا امكانا مستقرا غير معارض بامكان حيض آخر
فهو حيض اجماعا كما في المعتبر والمنتهى وفي شرح المفاتيح انه المعروف من مذهب الاصحاب وفي الذخيرة لا اعرف خلافا بينهم و
العمدة هذه الاجماعات المساعد عليها بالتتبع وان ادعى في الجواهر وغيره تحصيل اجماع المعتبر والمنتهى قال فاقصى مفادهما حيضية ما
تراه من الثلاثة الى العشرة ولعلنا نسلمه بعد معرفة كون الثلاثة الاول حيضا انتهى ومن الغريب قوله فيه وبضعف الظن باجماع
الخلاف لان الظاهر انه حصله من الروايات بعد ان فهم منها ذلك والا فما وصل الينا من كلام المتقدمين عليه من اهل الفتاوى
خال من ذلك ولا نقله احد ممن يتعاطى نقله انتهى ولعله مداعبة منه مع الشيخ ره والا فشيخ الطائفة اجل من ان ينقل فهمه من النص
اجماعا من الفرقة اذ هو كذب صريح وقد فعله الاسلام السلام وهو ادرى بما وصل اليه ممن تقدمه حتى ساغ له دعوى الاجماع هذا
واما دليل من منع الحكم بالحيض الا بالصفة او العادة دون مجرد الامكان فهو اصالة عدم الحيض المعتبر بالنحو المتقدم في اشتراط التوالي
واستصحاب تكليف الطاهرة وعموم اقم الصلوة كما نبه عليه الكركي قال في جامع المقاصد والمدارك من حيث ترك المعلوم ثبوته في
الذمة تعويلا على مجرد الامكان انتهى وظاهر اخبار الصفات كقوله ع اذا كان للدم حرارة ودفع وسواد فلتدع الصلوة ونحوه مما
يقضي بذلك مفهوما مضافا الى التصريح في عدة اخبار بان ما لم يكن بالصفة لا يحكم عليه بالحيض في غير ايام العادة كما تقدم
في ذيل المرسلة وفي المرسلة الطويلة ورواية الكافي وقرب الاسناد وصحيحة محمد وان رات الصفرة في غير ايامها توضات وصلت
وفي موثقة الجعفي ان رات صفرة بعد انقضاء ايام قرئها صلت وفي صحيحة الحلبي عن امراة نفست فمكثت ثلاثين يوما او اكثر ثم
طهرت وصلت ثم رات دما او صفرة قال ان كان دم الحيض فهو بمنزلة الحائض ومن رات صفرة بعد ايام قرئها صلت الى غيرها
من الاخبار الصريحة والظاهرة في ان الصفرة في غير ايام الحيض لا يحكم عليها بالحيض وهي اوضح دلالة من دلالة اخبار الموارد الجزئية
على عموم ما امكن بل هذه خاصة بالنسبة الى عموم الامكان فليحكم عليه يخرج منها ما كان في العادة لاخبار العادة المعتضدة فيها
بالاجماع ويبقى الباقي قيل ولا ينافي الاناطة بالصفات كونها اغلبية لان غايتها انها امارة ظنية لا قطعية لكن مقتضى الامارية
والمرآتية الاقتصار في الحكم على فاقد الصفات بالحيض على الموارد المنصوصة او المجمع عليها كما انه بناء على ترجيح دليل عموم ما امكن ان
يكون حيضا حيض يقتصر في الحكم على الممكن العاري من الصفة بعدم الحيض على الموارد المخصوصة كالمستحاضة المستمرة الدم وما
بعد العادة على القول به او بعد الاستظهار على القول الآخر ونحو ذلك والاولى ترجيح عموم ما امكن نظرا الى الاجماعات المحكية عن
الاساطين التي لا يعارضها ما استند اليه لعدمه ودلالتها على العموم اقوى من اخبار الاناطة بالصفات قطعا لصراحة معقدها
الذي هو كل ما امكن ان يكون حيضا فهو حيض في ارادة القاعدة الكلية وتاسيسها للبناء على العموم في موارده وفروعها على نحو
اصل لا يعدل عنه الا بدليل فلانها انها عموم الملفقات التي فهم العموم فيها اما من سوق المرآتية والمسلم منها الحكم بالحيض على ما
بالصفة مع الاشتباه بالاستحاضة المنزهة برا لا نفي الحيض كلية عن العادي كيف لا وتخلف الصفات احيانا قطعية او من اخبار
ان الصفرة والكدرة في غير ايام الحيض والعادة ليس بحيض وفي اكثرها التعبير بانها لا تترك الصلوة او تغتسل وتصلي ولا تدع
الصلوة ونحو ذلك ويمكن كون المراد منها ان ما تراه بعد انقضاء ايام العادة والاستظهار بناء على كون الاستظهار من توابع العادة
لا مطلق غير العادة ومن عدم الحكم بالحيض عدم ترك العادة عدم الحيض فعلا بالدم فيه لكونه في معرض التجاوز عن العشرة كما تسمعه
في اخبار الاستظهار وانما خص ذكر الصفرة مع ان مطلق الدم بعدها كذلك لوقوع السؤال عنها واما من اثبات ضد الصفات لدم
الاستحاضة فلا يحكم معها بالحيض ولا يبعد بل يظهر من ملاحظة الاخبار وكلام اهل اللغة كون المراد من الاستحاضة فيها مستمرة الدم
والحكم في هذا الفرض بالاستحاضة على ما هو بضد صفات الحيض اجماع وهذا هو المراد مما يوجد في كلماتهم من ان اعتبار الصفات
انما هو في مقام الحاجة والتمييز خاصة واما من مفهوم ما في بعض اخبار الصفة من نحو قوله ان كان للدم حرارة ودفع وسواد فلتدع الصلوة
ذات الخاطب بالترك فيه هو ضمير تدع الراجع الى المستحاضة المسئول عنها في الخبر وقد عرفت الاتفاق على اعتبار الصفة فيها وجودا وعدما

فواعله من اهل تقاعد على الامكان

وبالجملة لا شك في ان فهم العموم والكلية وجودا وعدما من اخبار الصفات ليس بمثابة فهمه من قولهم كلما امكن ان يكون حيضا فهو حيض
ولا الاخبار الملفقة تكافؤ الاجماعات المستفيضة وحدها فضلا عن اعتضادها بالاخبار المتقدمة فليرجح عموم الامكان ~~ويخصص عموم~~
~~الامكان~~ ويخصص عموم الاخذ بالصفات بالنسبة الى العدم عند العدم الذي هو محل البحث وعلى تقدير ترجيح عموم الامكان ينقطع به
استصحاب حكم الطاهر ويخصص به عموم اقم الصلوة ويخرج به عن اصالة عدم الحيض ثم بناء على كلية حيضية ما امكن ان يكون حيضا هل
العبرة بمجرد احتمال الحيضية وامكانها وان ظن عدمها او الاحتمال الراجح او الاحتمال الغير المرجوح والمظنون الخلاف فما المرجوح فلا ينبغي
احتمال كفايته وكل من الاخيرين محتمل والاخير اظهر قال في اللوامع لو لم يشترط فيه رجحان الظن به فلا ريب في اشتراط عدم رجحان
الظن بخلافه انتهى لكن من اجله قوى اعتبار وجود الصفة في الحكم بالحيضية في محل البحث قال في الدم المفروض اي في غير العادة و
بغير الصفة قد يغلب الظن بالخلاف اذ الاوصاف لو خرجت عن دوام الاختصاص اي لم تكن خاصة مركبة لا ينفك عن الحيض فلا
يخرج عن غلبته فانتفاء اوصاف الحيض ووجود اوصاف غيره ربما يرجح الظن بعدمه ووجوده ومراده ان انتفاء وصف الحيض يرجح
الظن بعدم الحيض ووجود وصف غيره يرجح الظن بوجود غير الحيض قال فيخرج عن الامكان لانتفائه مع المرجوحية اي بعد البناء
على كونه الاحتمال الغير المرجوح فلا يثبت ولا حكاية الاجماع فيه لا وجه لترك التكليف لنفسي لاجله وبما ذكر يظهر مدخلية الوصف
في الامكان في غير وقت العادة وغير الصور المنصوصة والمجمع عليها انتهى ونحن اشرنا سابقا الى ان تحقق الغلبة يوجب
صيرورة كل ما كان خاليا منها مظنون عدم الحيضية في حيز المنع غاية الامر كون المتصف مظنون الحيض هذا وقد عرفت ان
العمدة في ثبوت هذه القاعدة الكلية الاجماعات المحكية ومعقدها كلما امكن ولعمومه ترى بعضهم الحكم فيما كان الشك في
الحيضية ناشئا من الشك في شرطية شيء مفقود او مانعية شيء موجود وما كان ناشئا من الشك في وجود معلوم الشرطية
او فقد معلوم المانعية وعدمها وبعضهم قيد الامكان بالجامع للشرط والفاقد للمانع قال في شرح الروضة ان كلما امكن شرعا
كونه حيضا بالاستجماع لشرائطه والخلو من موانعه حكم بكونه حيضا كان بصفات الحيض ام لا كذا ذكره الاصحاب قاطعين على وجه
يظهر منهم الاتفاق عليه انتهى وقد نبه شيخنا الشهيد في الروض والروضة والمسالك على جهات الامكان قال الامكان اما
باعتبار المرأة كالبلوغ وعدم الياس او المدة كعدم نقصه عن الثلاثة وعدم زيادته على العشرة او المحل كخروجه من الجانب الايسر
مع اعتباره مطلقا او عند الاشتباه بالقرحة او دوام الوقت كتوالي الثلاثة او الحال كعدم الحمل ان لم نقل بحيض الحامل انتهى وفي
الجواهر بعد تسليمها اي الكلية تخص بما علم امكان حيضيته عند الشارع كان تكون المرأة مثلا بالغة غير يائسة الى ان قال لانه
زمان يعلم صلاحيته للحيض شرعا اما ما وقع الشك في اصل صلاحيته كاشتراط التوالي وحد الياس والحبل فليس للمثبت التمسك
بها في مقابلة النافي كما انه يشكل التمسك بها ايضا في حال احراز ما علم شرطيته واقعا ومانعيته كذلك كبلوغ التسع مثلا وان كان
الثاني لا يخلو من وجه انتهى محصلا وفي شرح البغية بعد جعله شكوك البلوغ والانوثية بمنزلة الخارج من الصغير والخارج من
الرجل قال ومما يتخيل من الحكم بالحيضية لقاعدة الامكان ضعيف لان الدائر بين الممكن والممتنع لا يوصف بالامكان بل يوصف
باحتماله فلا يحكم به لا بعد العلم بالقابلية وليس مثل ذلك احتمال عدم حصول الشرط فان ذلك لا يرفع الوصف بالامكان وان عين
الفرد في الوجود الخارجي انتهى محصله ظاهر التفصيل بين ما كان من الشرائط او الموانع العادية كالانوثية والبلوغ فمع الشك فيه
لا يجري قاعدة كل ما امكن وما كان من الشرط او المانع الشرعي كتوالي الثلاثة فمع الشك فيه يجري القاعدة وفي جعل شيء مما ذكر شرعيا تاما
يظهر من كلامهم في اول الحيض من انه موضوع عادي والشرع كاشف عن بعض ما له مدخل في وجوده وقد جعل في الجواهر الشك في
حجيتها حتى التوالي من الشك في اصل الصلاحية وقال بعض الفضلاء وان سلمنا العموم في معاقد الاجماع لكن المتبادر من الامكان
القابلية الواقعية في مقابل الامتناع الواقعي لا الاحتمال والتردد في مقابل الجزم ولاجل هذا اعتبروا في الامكان تحقق الشرائط فاذا
شككنا في ان تفرق الايام الثلاثة مانع شرعي ام لا فلا يجوز الحكم بان المتفرق مما لا يمتنع في حكم الشرع ان يكون حيضا لاحتمال امتناعه
عنه من جهة اعتبار التوالي ودفع اعتباره لا يحكم الاصل مدفوع باصالة عدم الحيض نعم لو كان اطلاق في البين اخذ به ونفع مع الشك
انتهى محصلا وكذا ترى بعضهم الحكم الى ما امكن ولو امكانا غير مستقر كما قبل الثلاثة ايام وما بعد ايام العادة قبل انقضاء العاشر
وبعضهم قيده بمستقر الامكان فلا يحكم به قبل الثلاثة والعاشر قال في الروضة بعد ما سمعت منها وانما يعتبر الامكان بعد ان...

في واقعة ان الامكان

فيما يتوقف عليه كايام الاستظهار فان الدم فيها يمكن كونه حيضا الا ان الحكم به موقوف على عدم عبور العشرة ومثله القول في اول رؤيته
مع انقطاعه قبل الثلاثة انتهى وعلق عليه في حاشية الجمال انه حمل الامكان في كلام المص على مجرد الاحتمال نفيده بما ذكره اى حمل الشهيد
الثاني الامكان في عبارة اللمعة ولو حمله على الامكان النفس الامرى بحسب القواعد الشرعية فلا حاجة الى ما ذكره قال ويمكن ان يكون
غرضه من هذا التقييد بيان ان المراد من الامكان ليس مجرد الاحتمال الذى قد يستعمل فيه الامكان بل هو استمراره الذى مآله الى الامكان
النفس الامرى فيجب حمل كلام المص عليه انتهى وفي الجواهر بعد ما حكيناه عنه قال ونحوه التمسك بها قبل استمرار الامكان كما اذا رات
المبتدئة دما ولم نعلم انه يستمر الى الثلاثة فيكون ممكن الحيضية او ينقطع فلا يمكن ومن هنا قام النزاع بينهم في تحيض المبتدئة برؤية
الدم حتى ان من نقل الاجماع على تلك القاعدة كالمص في المعتبر اختار عدم التحيض ونحوه ابن ادريس ولعله لذلك قيد بعض متاخرى
المتاخرين الامكان بكونه امكانا مستقرا غير معارض بامكان حيض آخر انتهى وحاصل جميع هذه العبارات ان هنا امرين احدهما كون
المراد من الامكان الامكان الواقعي لا ما يحتمله المكلف انه من الممكن وانه من الممتنع لجهله بالواقع فلا بد من احراز كلما هو شرط وفقد كلما
هو مانع في الواقع وعلى هذا المشكوك فيه لعدم احراز شرط او فقد مانع معلوم الشرطية والمانعية او مشكوكهما خارج من موضوع
الامكان لا استثنى من حكمه وثانيهما ان المراد ما تحرز امكانه الواقعي لا ما يكون مراعى من جهة توقف على شرط متاخر تحققه وعدم تحققه
قلنا اما الثاني فعلى تقدير استناد الكلية الى الاجماع المحكي ينبغي التعميم لان معقده كلما امكن وهو بمنزلة النص العام ودعوى انصراف
الامكان الى ما لا يعلم انكشافه بعد حين كانقضاء الثلاثة غير ثابتة بل ثابت عدمه لانه عام لغوى لا يجرى فيه الانصراف الا ان
يدعى الاجماع على المعنى دون هذا اللفظ وان الثابت من المعنى المدعى عليه الاجماع هو الامكان المستقر لكن الظاهر ان القضية
الكلية هي معقده فهي محكمة في مصاديقها الا ما خرج ثم اصالة عدم بلوغ الثلاثة لا تعارض هذه الكلية بعد ثبوتها ضرورة ان
مورد القاعدة احتمال الحيض الذى لا يرفعه الاصل ان لم نقل ان الاصل البقاء الى الثلاثة قيل لكنه ضعيف ومع قطع النظر عن
ضعفه لا يجدى اصالة بقاء الدم في اثبات الاستقرار لو ثبت ارادة المجمعين الامكان المستقر ضرورة ان مرادهم بذلك المستقر
الواقعي الذى مرجعه الى الدم الموجود في ثلاثة ايام والاصل لا ينهض باثباته اذ ليس لفظ الامكان المستقر في نص حتى يترتب على اثباته
منه بالاصل ما يترتب على الواقعي ودعوى اجماع القائلين بثبوت هذه القاعدة على اشتراط الامكان المستقر كما ربما يستظهر من
عبارة شارح الروضة المتقدمة ممنوعة لظهور سياق الاجماع في تلك العبارة في انه على حيضية كلما امكن ان يكون حيضا واما
تفسيره الامكان بما ذكره فهو استفادة منه ليست بحجة مع ان اشتراط الاستقرار غير المذكور في تلك العبارة واما الاول
فلم ار موضعا لارادة الامكان الواقعي هنا ضرورة ان محله في ابتداء خلقة الدم واما الدم الموجود الشخصي فاما حيض في الواقع
فيمتنع ان يكون غيره او استحاضة وغيرها فيمتنع ان يكون حيضا فليس اطلاق امكان كونه حيضا الا باعتبار الجهل بحاله من
الحيض الواجب حيضيته او الممتنع كونه حيضا وهذا لا ستره عليه نعم ان قلنا بالجعل من الشارع في موضوع دم الحيض ولو
على غير وجه الحقيقة الشرعية بل المراد الشرعي قد يوجه تفصيل شارح البغية ولا يبعد تحققه بالنسبة الى بعض الشروط كالتوالي
واستمرار الدم في الثلاثة ونحوه فان اهل العرف لا يعرفونه قطعا وان لم نقل بالجعل فيه فلا فرق في تحقق الموضوع العادى بين
الشك في سائر ما يعتبر وجوده او عدمه في تحققه مع انه على تقدير ارادة الممكن الواقعي في مقابل الممتنع الواقعي لا يبقى مورد
لجريان قاعدة الامكان اذ الشك لا يطرو الا من احتمال وجود شيء لا يكون معه الحيض او فقد شيء لا يكون بغيره الحيض ومع
احتمال احدهما لا يكون معلوم الامكان الواقعي والتخلص عنه بدعوى عدم ارادة الامكان بمعنى عدم الامتناع من جميع الجهات
اذ لا يتحقق ذلك الا بعد العلم بانتفاء ما عدا الحيض ومعه لا حاجة الى القاعدة بل المراد عدم الامتناع من جهة الموانع المقررة الثابتة
فالمعنى كلما امكن ولم يمتنع لوجود احد الموانع او فقد احد الشرائط المقررة في الشريعة على وجه علم وجود هذه وعدم تلك فهو
حيض وانما يكون معه ممكنا مع ان وجود الشرائط وفقد الموانع يقتضي الوجوب البتة لاحتمال كونه مقرونا ببعض خصوصيات
باطنية مانعة او فاقدا لبعض خصوصيات لها مدخلية في الحيض لا يحيط بها الا الله العالم بما في الارحام ولم يتعرضها الشارع
بالبيان حتى يرجع اليه لا محصل له لانه لا فرق في الدخول في موضوع الامكان الواقعي والخروج عنه باحراز بعض ما له مدخلية
في تحققه دون بعض مما لا وجه له لمساواة جميع ما له مدخلية في ذلك خصوصا مع ما تقدم من عدم جعل الشارع في موضوعه

وانما هو كاشف عن موضوع عادى وثانيا لا يجدى فيما هو المقصود من عدم صحة التمسك بالقاعدة مع الشك في شرطية شيء او
مانعيته لان مع فرض الشك في مانعية الحمل مثلا يكون الموانع المقررة ح ما عداه [illegible] من بعض الخصوصيات الباطنية المحتملة
مدخليته فيصح التمسك معه بقاعدة الامكان وكذا الكلام في غير الحمل فالقول بان المراد من امكان الحيض احتماله في نظر المكلف متعين
لكن الدليل على ان كل ممكن الحيض حيض منحصر في الاجماعات المحكية كما عرفت والمتيقن من معقدها غير مورد الشك الناشي من الشك
في الشرط والمانع او الشرطية والمانعية فيبقى فيهما اصالة عدم الحيض سليمة عن المعارض ويخرج فرضهما من [illegible] القاعدة خروجا
حكميا لا موضوعيا كما هو قضية تقرير الجماعة لكن لا وجه للخروج من عموم معقد الاجماع المستفيض بمجرد الشك ولو الناشي من وجود
المخالف بل هو حجة عليه ما لم يكن الخلاف من المعظم حتى يوهن النقل وهو غير معلوم هنا من المعظم الا ان يدعى كون الاجماع
على المعنى فلا معقد معلوم له والمتيقن منه غير الصورتين او يدعى الاجماع على اشتراط كون الامكان بهذا المعنى كما قد يستظهر
من عبارة شارح الروضة المتقدمة وقد عرفت ضعف كل منهما في الامر الاول بل من تتبع كلمات القائلين بهذه القاعدة يجد
الاستدلال بها من جملة منهم في الخلاف في الشرطية كالتوالي الثلاثة او المانعية كالحمل ومع الشك في حصول الشرط كدم المبتدئة
والمضطربة فان الفاضل وغيره من بعض الاعاظم استدل في التحيض بمجرد الرؤية بقاعدة الامكان فكيف يدعى اجماع القائلين بالقاعدة
على اشتراط شيء من الامرين ام كيف يحكم بخروجهما كلية من عموم معقد اجماعهم بل الكلية محكمة الى ان يعلم الخروج فتدبر جيدا
واما الموضع الاول فاعلم ان المعروف بين مذهب الاصحاب هو ان ما تراه المرئة من الدم بعد الثلاثة اذا انقطع على العشرة هو
من بقية الحيض الحاصل بالثلاثة واستفاض نقل الاجماع عليه ولم يخالف فيه الا الاردبيلي فيما احد وهو فتح باب المناقشة
فيه وجرى من تاخره كصاحب المدارك ومن قارب مذاقه فاشترطوا في الحكم بحيضيته كونه بصفات الحيض وموضوع هذا
البحث ما تراه بعد الثلاثة المحكوم عليها بالحيض والمنقطع على العشرة فليس حال الدم من حين رؤيته الى تمام الثلاثة ملحوظا
في هذا الحكم حتى يكون الحكم بحيض ما تراه ولو قبل تمامية الثلاثة مجمعا عليه والا لكان التحيض بمجرد رؤية الدم اجماعا مع ان
الخلاف فيه معروف بل ممن صرح بالاجماع هنا المص اختار عدم تحيض المبتدئة والمضطربة بالرؤية وكذلك غيره وبهذا
التقرير يتبين ان عمدة الدليل على هذا الحكم بعد الاجماع المستفيض صحيحة ابن مسلم وحسنته المتقدمتان في اشتراط التوالي
المتضمنتان لان كلما تراه قبل العشرة فهو من الحيضة الاولى وقد عرفت فيما تقدم ان معناهما اما ان كلما تراه من دم فهو
حيض اذا لم يتجاوز العشرة كما فسرهما به صاحب الحدائق ومن يتمسك بهما لعدم اعتبار توالي الثلاثة وعليه يحكم بالحيض
في كل دم تراه من حين الرؤية الى عشرة ويتوجه التحيض بمجرد الرؤية ولا يرتضيه هنالك ومعناهما بملاحظة قوله من الحيضة[7]
الاولى الى عشرة وهو الذى اخترناه وبما اشبعنا من الكلام في معناهما سابقا لم يبق اجمال فيهما يخرجهما من صلاحية الاستدلال
بهما لهذا الحكم كما ادعاه بعض المعاصرين ويضمون هاتين الروايتين عبارة فقه الرضا فان رات الدم بعد اغتسالها من الحيض
قبل استكمالها عشرة ايام بيض فهو ما بقي من الحيضة الاولى وان رات الدم بعد العشرة البيض فهو ما تعجل من الحيضة الثانية
وما تقدم من رواية عبد الرحمن بن ابي عبد الله في المطلقة لشموله تقدم الدم الثالث زيد من يومين الذى هو بحكم العادة
ومن روايات افطار الصائمة بمجرد رؤية الدم بعنوانها وكذا فحوى رواية عبد الله بن المغيرة فيمن نفست ثلاثين يوما ثم طهرت
ثم رات الدم [illegible] ثم عادا [illegible] وفحوى رواية الحبلى ترى الدم بناء على عدم تمامية انصراف الدم
في هذه الاخبار الى الذى [illegible] الصفرة [illegible] ومارواه في المنتهى واستدل به بعد الاجماع وخبر ابن مسلم من رواية سماعة قلت
المرئة ترى الطهر وترى الصفرة او الشيء فلا تدري اطهرت ام لا قال فان كان كذلك فلتقم فلتلصق بطنها بالحائط كما رايت الكلب
يصنع اذا اراد ان يبول ثم تستدخل الكرسف فاذا كان الدم مثل راس الذباب خرج فان خرج دم فلم تطهر وان لم يخرج فقد
طهرت ومن صحيحة ابن مسلم عن ابي جعفر قال فان خرج فيها شيء من الدم فلا تغتسل وهذه الاخبار المعتضدة بالاجماعات المستفيضة
الجابرة لقصور ما في سند شيء منها او الدلالة كافية في الحجية بل لا بد في تتبع في كلام القوم يتبين الاتفاق منهم على الحكم اذ لا مخالف
في هذا الحكم الا بعض من لا يبالي بموارد اتفاقات الاصحاب فاشترط الحكم بحيضية ما بعد الثلاثة بوجود الصفة او كون الدم في
ايام العادة كصاحب المدارك وقد اعترف بان الاصحاب حكموا بالحيض فيما تراه من الثلاثة الى العشرة وحكى عن المعتبر انه اجماع ولم يكن

في بيان [illegible]

[7] الاولى ان كلما تراه من بعد تحقق حيض ولو اثلاثة فهو من الحيضة صح

لتحقق عليه الاجماعات المحكية السابقة ومع ذلك قال وهو مشكل جدا من حيث ترك المعلوم ثبوته في الذمة تعويلا على مجرد الامكان و
الاظهر انه انما يحكم بكونه حيضا اذا كان بصفة الحيض لقوله ع اذا كان للدم حرارة فلتدع الصلوة او كان في العادة لصحيحة ابن مسلم عن
المرئة ترى الصفرة في ايامها قال لا تصلي حتى تنقضي ايامها فان رأت الصفرة في غير ايامها توضأت وصلت انتهى وفيه ان الاجماعات
على تقدير عدم ثبوت الكلية المنعقدة في الموضع الاول مقطوع هنا بالاجماعات التي فيها بلاغ مضافة اليها الاخبار المجبورة بها
فتمة الاصل في كل دم تراه المرئة ويستمر الى الثلاثة الحكم عليه بالحيض ما لم يعلم خلافه اذا كان قابلا معتادة كانت او غيرها صرح
به جماعة وقطع به في التذكرة قال اذا رأت ثلاثة ايام متواليات فهو حيض قطعا ونفى الاشكال عنه في الجواهر ويظهر الاتفاق عليه
ما عدا الشاذ كصاحب المدارك ونحوه فخالف فيما لا يكون بالصفة من قولهم اذا رأت الدم ثلاثة وانقطع ثم رأته قبل العاشر او رأته
في العاشر كان الدمان وما بينهما من النقاء حيضا المصرح بالاجماع عليه في الخلاف وبعدم ظهور الخلاف فيه في منتهى المنتهى ل
السيد المعاصر قدس سره وظهور الاتفاق اخرى في الجواهر بنفي الخلاف مستظهرا من بعضهم دعوى الاجماع وحاكيا له عن صريح اخر و
هذه الثلاثة ايام المذكورة داخلة في معقد هذا الاجماع ويشهد ايضا لاتفاقهم على ذلك ان من ترى الدم فيها اما ذات عادة
وقد عرفت الاتفاق على تحيضها بمجرد الرؤية في الوقتية ومع الاستمرار ثلاثا في العددية او مبتدئة او مضطربة ومتحيرة بجميع
اقسامها وسيأتي ان الاصحاب فيهما ما بين موجب لتحيضها بمجرد الرؤية او بعد الثلاثة والتحيض حكم بالحيضية بالضرورة و
يدل عليه بعد ذلك كله صحيحة يونس بن يعقوب قلت لابي عبد الله ع المرأة ترى الدم ثلاثة ايام او اربعة قال تدع الصلوة
وصحيحة ابن سنان عن الحبلى ترى الدم ثلاثة ايام اتترك الصلوة قال نعم ان الحبلى ربما قذفت الدم وصحيحة صفوان عن الحبلى ترى
الدم ثلاثة ايام او اربعة ايام اتصلي قال تمسك عن الصلوة وغير الحبلى اولى لا اقل من عدم القول بالفرق بينهما فيه قطعا والاخبار
المستدل بها لتحيض المبتدئة والمضطربة للرؤية فان جملة منها غير مختصة بها وجملة منها مفروضها وان كان المبتدئة لكن عرفت اولوية
غيرها او مساواته لها وقد عرفت ان التحيض حكم بالحيض و يحتمل منه ومن الحكم السابق المجمع عليه من حيضية ما تراه المرأة بين الثلاثة و
العشرة المنقطع عليها ان الاصل في الدم المستمر ثلاثة ايام متوالية فما فوقها الى العشرة متوالية او منقطعة ما لم يتجاوز العشرة كله
حيضة واحدة ما لم يعلم خلاف ذلك معتادة كانت المرئة او مبتدئة او مضطربة اتفاقا ولا يعتنى فيه بمخالفة مثل صاحب المدارك
وغيره فيما لم يكن الدم بالصفة او كان بعد ايام العادة مطلقا او مع ايام الاستظهار لكن الكلية المسلمة نصا وفتوى هي الحكم بحيضية
ما بعد الثلاثة الى العشرة بعد الانقطاع عليها او على ما دونها لا التحيض قبل ذلك للتخلف في ذات العادة بعد الاستظهار
عند المشهور والمبتدئة والمضطربة بجميع اقسامها بعد عدد التمييز او عادة الاهل او الروايات في الدورة الثانية وما بعدها
مع استمرار الدم لانها تعمل عمل المستحاضة في جميع ذلك ثم يحكم بحيضية الجميع بعد انقطاع الدم وهو المراد من نص كلما تراه قبل
العشرة فهو من الحيضة السابقة وغيره من النصوص المنعقدة جمعا بينها وبين ما ورد بعمل الاستحاضة في جميع ذلك ويزيد توضيح
هذا في مسئلة الاستظهار فراجعها واما مع عدم انقطاع الدم حتى تجاوز العشرة فالمرئة اما ذات عادة مستقرة فعلا او مبتدئة
او مضطربة فترجع ذات العادة المستقرة فعلا في تعيين حيضها الى عادتها فتجعل المرئي في ايامها حيضا دون غيرها اجماعا فيما لم
يعارض العادة تمييز والاخبار به مستفيضة بل متواترة معنى متضمنة للاخذ بعادتها فهو مورد اتفاق النص والفتوى
مضافا الى الدليل الاعتبارى الذى تسمعه سواء كانت ذات عادة عددية ووقتية معا ام عددية غير وقتية ام بالعكس الا انها
في القسمين الاخيرين ترجع الى عادتها فيما ثبتت لها العادة فيه من العدد او الوقت وفيما لم تثبت العادة الى احكام المضطربة حسبما
تسمعه مفصلا في شرح قوله ولو رأت في ايام العادة صفرة هذا اذا استمر الدم المرئي ملاء العادة حتى تجاوز العشرة واما اذا
انقطع قبلها ثم عاد واستمر حتى تجاوزها فان كان الانقطاع والعود قبل تماميته وقت العادة فلا ريب في حيضية ما صادف
بقية وقت العادة من الدم العادة ولا يحتسب عوض هذا النقاء المتخلل بين دمين في العادة من الدم الخارج من عدد العادة
اذ لا دليل على الاحتساب هذا النقاء من عدد العادة فهي كالمعتادة ذات دما وان انقطع على العادة او استمر الى ما بعدها فانقطع
ثم عاد واستمر حتى تجاوز العشرة فلا ريب في استحاضية الدم المتصل بدم الحادي عشر واما ما عداه فالظاهر الحكم بحيضيته مطلقا
واحدا كان متصلا بالعادة ام منفصلا عنها ام متعددا كما اذا تكرر الانقطاع والعود قبل التجاوز وقد صرح به في المواضع

قال ولو تعدد النقاء مع تجاوز واحد الدماء العشرة فما فيها من النقاء والدماء المنقطعة حيض والدم المتجاوز استحاضة وكذا في
الروض قال ولو تعدد النقاء مع تجاوز واحد الدماء فما في العشرة من الدماء المنقطعة مع النقاء حيض انتهى وفي المستند هو عموم
قاعدة الامكان وقوله كلما تراه قبل العشرة مع ان المانع المفيد للعموم انما هو امتزاج الدم بدم الحادي عشر لا نرجح يستبعد انتقال
دم الى دم اخر مختلف الطبع والمخرج المتباين في النشاء من الصحة والسقم في لحظة واحدة فيغلب على الظن كونهما دما واحدا بل في
شرح المفاتيح يحصل القطع به بحسب العادة وكون شيء من دم الحادي عشر حيضا ممتنع بخلاف كون شيء من دم العشرة استحاضة
ثم هذا الاستبعاد جار في الاجزاء المتواصلة الى حد العادة وعنده يرتفع فظر الى غلبة ظن بتحديد العادة وهذا المانع يختص به الدم
الاخير المتصل بدم الحادي عشر لكن في موضع من كشف الغطاء فرق في الدم المنفصل عن الحادي عشر بين المتصل منه بالعادة والمنفصل
عنها او عن دم الحادي عشر قال وان تجاوز الدم العشرة مستمرا او انفصل قبل التجاوز فقد تقدم ان الحيض مقصور على العادة وانه
لو انفصل الزائد قبل التجاوز ثم عاد واستمر احتسب المنفصل من الحيض مع موافقة الصفة ومخالفتها ومع اتصاله بالعادة او
انفصاله عنها على اشكال في الاخير انتهى وهو مفصل لكن بالاشكال وعدم الاشكال وفي موضع بل في مواضع اخر لم يستشكل في
احتساب المنفصل من الحيض منها قوله في صور رؤية الدم في غير ايام العادة الخامس ان يكون منفصلا عنها بالاقل من الطهر قبل
او من بعد او من الطرفين فما كان اضافته مع البياض المحفوف بالدم الى العادة لا يزيد على العشرة فهو مع البياض من الحيض وما
زاد منه ليس منه ولو تعدد الانفصال من قبل او من بعد او من الطرفين اضيف المنفصل الذي لا يبعث على الزيادة لتعدد او اتحد
دون الباعث انتهى ولعله ناظر في الفرق الى ان المظنون فيما كان متصلا بدم العادة كونه دما واحدا مع المرئي في العادة بخلاف المنفصل
عنه والاظهر عدم الفرق ولا يخفى ان غاية اثر العادة الحكم بحيضية المرئي فيها لا نفي الحيضية عن المرئي في غيرها فهو باق على موجب
قاعدة الامكان وعموم ما تراه الا في مستمرة الدم حيث يظهر من رواياتها ان حيضها مرة واحدة في الشهر وعلى هذا فان رأت ملاء
العادة دما ثم انقطع بعد العادة في زمان يبلغ اقل الطهر ورأت بعد ذلك ما امكن ان يكون حيضا تحيضت به ثانيا في ذلك
الشهر فان تجاوز العشرة تحيضت بعدد العادة منه لانها ذات عادة عددية الى ان يتكرر مخالفة العادة حتى تدخل في المضطربة
ومن الغريب ما في شرح البغية في المسئلة الرابعة من احكام ذات العادة ففصل في المرئي منفصلا عن دم العادة باقل الطهر بين
ما تجاوز العشرة وما لم يتجاوز وما كان بالصفة وما لم يكن بالصفة فحكم بالحيضية فيما لم يتجاوز مطلقا وفيما تجاوز اذا كان نا
بالصفة دون ما لم يكن متصفا مع احتماله العدم في المتجاوز مطلقا ولا يخفى ضعفه ولذا جزم والده في كشف الغطاء في المنفصل
عن رائه ملاء العادة باقل الطهر اذا تجاوز العادة بحيضيته عدد العادة منه قائلا لرجوعها عددية واما اذا لم تر الدم ملاء عادتها
فاما ان تره من احد طرفيها ويتصل به الدم من خارجها اولا واخرا او من الطرفين او تره في اثناء العادة وينقطع قبل تمامها ويعود
في خارج العادة فالحكم يتبين بذكر صور رؤية ذات العادة العددية الوقتية الدم وجملتها انها اما تراه ملاء العادة او في بعضها
او ما تراه الا في خارجها وفي الاول اما لا تراه الا فيها او مع زيادة متصلة او منفصلة باقل الطهر او اقل منه والزيادة اما من قبل
العادة او من بعدها او من الطرفين والمنفصلة بما دون اقل الطهر اما بقدر تجاوز فهي مع العادة من العشرة ام لا تجاوز فاقسام
خمسة احدها ان يختص الدم بايام العادة ولا يكون خارجها دم يصلح للحيضية فحيضها هو ذاك بالصفة ام بغيرها ثانيها ان تره
في تمام العادة مستمرا الى الخارج من قبل العادة او من بعدها او من طرفيها متجاوزا عن العشرة وحيضها هو المرئي في
العادة لا غيره سواء كان كلها بصفة الحيض ام بغيرها او اختلف في الوصف مع اتصاف ما في العادة دون الخارج او بالعكس
ثالثها كالثاني لكن مع عدم التجاوز عن العشرة وحيضها ح جميع ما رأته من الدم مطلقا كاطلاق الثاني رابعها ان تره في تمام العادة
وفي الخارج مع انفصال ما في الخارج عما في العادة بما دون اقل الطهر من قبل او من بعد او من الطرفين فما في العادة حيض و
يضم اليه من الخارج ما لا يوجب ضمه مع البياض المتخلل تجاوز المجموع العشرة واذا تعدد المنفصل من قبل العادة او من بعدها او
من الطرفين انضم الى ما في العادة كل منفصل متحدا ومتعدد بوصف وبغير وصف لا يوجب التجاوز لما مر من عموم الامكان و
عدم شموله لمانع الامتزاج خامسها كالرابع لكن مع بلوغ الفصل اقل الطهر ولا يخلو الخارج المنفصل فان كان دون الثلاثة فاستحاضة
وان بلغ الثلاثة فما فوق من غير تجاوز العشرة فحيض مستقل سواء كان بالصفة ام لا وان تجاوز العشرة فيعامل هذا المنفصل

فيكون مراد ان ايام المراة الدم ما اعتادتها

معاملة الاصل المجاوز بان يحتسب عدد العادة منه حيضا مستقلا لانها ذات عادة عددية ولا تنفع وقتيتها حيضية غيرها كما مر والثاني وهو المرئي في بعض العادة من اولها او اخرها او وسطها وفيه ايضا اقسام خمسة احدها انها لا ترى غير دم ما تحيضها ذلك ان بلغ الثلاثة وان لم يكن بالصفة والا فاستحاضة ثانيها ان ترى في خارج العادة ايضا متصلا بما في العادة من اولها او اخرها او طرفيها فما بلغ ما في العادة مع الخارج من طرف او طرفين اقل الحيض فما زاد ما لم يتجاوز العشرة حيض واحد وان لم يكن بالصفة وان تجاوز العشرة فما في العادة ان بلغ الثلاثة وان لم يبلغها فمضافا اليه من الخارج بعدد العادة حيض لانها ذات عادة عددية فتجلس بعدد ايامها من الدم المستمر ولو من المرئي في غير وقت العادة ان لم تره في وقتها لكن في شرح البغية جعل اكمال عدد العادة من الخارج هنا وجها واختار الاقتصار في الحيضية على ما في العادة ان بلغ الثلاثة وان لم يبلغها فاكمال الثلاثة من خارجها فقط دون باقي عدد العادة و اختار والدي في كشف الغطاء ما اخترناه واما مع الاحاطة من الطرفين فتخير على ما اخترناه في الاضافة من ايهما ثالثها ان ترى خارج العادة ايضا لكن منفصلا من قبلها مع بلوغه الثلاثة او من بعدها مطلقا فان لم يتجاوز مجموعهما مع النقاء المتخلل من العشرة فحيض واحد وان لم يكونا بالصفة وان تجاوزها فكالثانية المتقدمة عليها العموم جلوس ذات العادة العددية عددها ولو من المرئي في غير الوقت ومع تخلل النقاء لان وقتيتها انما تثبت نفسها ان رأت الدم في الوقت ولا تنفي غيرها سيما مع اقتضاء عدديتها ثبوته واحتمل شيخنا في كشف الغطاء في هذه الصورة دون سابقتها اقتصار الحيض على المرئي في العادة فرقا بين الاتصال والانفصال في الاحتساب من ايامها التي تجلس بعدد دها مع تجاوز دمها العشرة قال ولا يخلو من رجحان وان رأت بعض العادة ثم انقطع قبل تماميتها وعاد بعد تماميتها وانقضاء زمانها واستمر حتى تجاوز العشرة فالظاهر ان اكمال عدد العادة من المرئي في الخارج وعدم اكماله مثل الصورة المذكورة والفرق بين البياض الذي وقع في العادة هنا فلا يحتسب من العادة ويعوض عنها بيوم الدم من خارجها وبين النقاء المفروض سابقا فيما اذا انقطع الدم في العادة وعاد قبل تماميتها فلم يعوض واضح لكون المتقدم مفروضا بين دمين من العادة فيحتسب من عدد العادة لانه بحكم الحيض الواقع في العادة بخلاف هذا البياض فتامل جيدا وعلى كل حال لو لم يبلغ الدم ثلاثة ايام لم يكمل هنا للانفصال الموجب لعدم توالي الثلاثة ايام ويختص الحيض حينئذ بما في خارج العادة مراعيا فيه الشرايط واذا انفصل بحيث لا يمكن التلفيق والاكمال كما اذا كان عادتها ستة من اول الشهر ورأت ثلاثة ايام ثم ثمانية بياضا ومن بعدها ستة دما فان رأت عدد الستة تعين الستة الاخيرة وفاتها وقت العادة وان راعت الوقت فجعلت الثلاثة حيضا فاتها العدد لتعذر الاكمال بتخلل ثمانية النقاء ففي جعل الثلاثة مراعاة للوقت والستة مراعاة للعدد وجهان والفرق بين الدم المرئي في خارج العادة من اقسام الثاني و بين المرئي خارجها من اقسام الاول حيث ما حكم فيهما بالحيضية معا انها هنا اكمال لعدد العادة فهي حيض عادة وفي اقسام الاول حيث حكم بحيضيته فهو مما تراه المرئية بعد العادة قبل العشرة رابعها ان ترى من قبلها ومن بعدها منفصلين عنهما فان لم يتجاوز مع ما فيها ومع النقاء المتخلل العشرة فالجميع حيض واحد وان لم يكن بالصفة وان تجاوز ما فيها مع احدهما والنقاء المتخلل دون الاخر كان مع تمام ما لا يتجاوز حيضا دون شيء مما لا يتجاوز الا بقدر اكمال عدد العادة منه ان لم يكمل بغير المتجاوز وان تجاوز مع كل واحد منهما تخير في الاكمال من ايهما بناء على الاكمال والاوجه من المقدم ولا يكمل اذا لم يبلغ ما في العادة ثلاثة للانفصال الموجب لعدم توالي الثلاثة فيختص الحيض بالخارج نظير ما مر في الثالثة وعلى القول بتساوي المقدم والمؤخر في الاكمال الاولى ترجيح ما بالصفة او الموافقة لعدد العادة وغير ذلك مما له مدخلية في الحيضية وقوتها وان لم يتجاوز ما فيها مع اي واحد منهما جعلت الحيض ما فيها مع القابلية باضافة احدهما مخيرة بينهما والاوجه اضافة المقدم خامسها ان ترى مع ما في العادة خارجها من الطرفين متصلا من احدهما ومنفصلا عن الاخر فان لم يتجاوز المجموع مع النقاء المتخلل العشرة فحيض واحد وان تجاوز مع احدهما دون الاخر كان حيضا مع غير المتجاوز وان تجاوز مع كل واحد منهما او لم يتجاوز مع كل واحد بخلاف المجموع اكمل عدد العادة من المتصل كالثالث وهو ما اذا رأت في خارج العادة دونها وفيه اقسام ثلاثة احدها ان لا يبلغ مجموع الدم اقل الحيض فلا حيض ثانيها ان ترى من احد الطرفين ما يبلغ الثلاثة فما زاد وهو حيض فان تجاوز العشرة جعلت منه بعدد العادة حيضا وان لم يكن بالصفة والاولى جعل المتصل بالعادة ثالثها ان ترى من طرفيها ويبلغ كل منهما الثلاثة فما زاد فان كانتا ايام العادة الخالية عشرة كان كل منهما حيضا مستقلا لكن ان كانا او كان احدهما زايدا على العشرة حذف قدر الزايد على عدد العادة منهما وان كانت العادة دون العشرة فان لم يتجاوز معها العشرة فهما

مع بياضها

فی حکم المبتدئة والمضطربة

مع بياضها حيض وان تجاوز احدهما دون الاخر كان الحيض غير المتجاوز خاصة والمتجاوز بتمامه استحاضة وان تجاوزها كل منهما جعلت عدد العادة من احدهما حيضا مخيرة بينهما والاوجه من المقدم وان لم يتجاوزها كل واحد منهما بل مجموعهما المتجاوز تخيرت في التحيض بتمام احدهما والاوجه بالمقدم وقيل يرجح بما تقدم ولا ينبغي ترك الاحتياط في جملة من هذه الصور وترجع المبتدئة بالفتح اي من ابتداها الدم او بالكسر اي من ابتدأ بالدم والمضطربة التي نسيتها قطعا الذاهبة عادتها بعد الاستقرار كما ان المتيقن من المبتدئة من ذكروا بما وقع التردد والنزاع فيمن تكرر رؤيتها الدم ولم يستقر بعد هل هي داخلة في موضوع المبتدئة على ان تكون المبتدئة هي من لم يستقر لها بعد عادة سواء كان لعدم تكرر الدم او لعدم استقراره مع التكرر فالمبتدئة على الاخير اضافية بالنسبة الى حالة الاستقرار وعليه المضطربة هي من ذهبت عادتها لاختلاف الدم او لنسيان العادة واختاره الشهيد الثاني ونسبه الى المشهور ام هي داخلة في موضوع المضطربة على ان تكون المضطربة هي من لا عادة لها فعلا سواء كانت وذهبت لنسيانها او لاختلاف دمها ام لم تكن من قبل ايضا وعليه المبتدئة هي من كان اول رؤيتها الدم وهو المنسوب الى المعتبر ورماه في الروض بالشذوذ والندور وصرح فيه بانه يتحقق حكم الابتداء برؤية الدم مرة او مرتين ولبشهرين عند الاحتياج الى استمرار الطهر وهل يتحقق فيما زاد تردد فان اراد ثبوت حكم الابتداء في المرة الثانية برؤية الدم ما لم يتبين اختلافه مع الاولى فلا حكم للابتداء والاضطراب حينئذ ولا فائدة لتحقق حالة الدم الان وان اراد ثبوت حكمه في المرة الثانية مطلقا فممنوع لترتب حكم الاضطراب فيها بمجرد تجاوز الدم عن عدد الاولى ويظهر اثره اذا استمر الى ان تجاوز العشرة فلا ترجع الى عادة النساء ان قلنا باختصاص الرجوع اليها بالمبتدئة وان كان مراده بالمرتين اللتين ينقطع فيهما الدم ولا يتجاوز العشرة ففي المرة الثالثة وما بعدها ما لم يستقر ايضا له حكم الابتداء لعدم اختلاف حكم الابتداء والاضطراب الا مع التجاوز قالوا واظهر ثمرة الخلاف في تفسيري المبتدئة فيمن تكرر دمها مرات ولم يستقر بعد مع عدم تحقق تمييز لها فعلى الاول ترجع الى اقراء نساء اهلها بتقريب ان مضمرة سماعة المعتبرة لعادة الاهل انما اعتبرتها للجارية اول حيضها واذا ثبت من مرسلة يونس بالتقريب الاتي ان المراد بالابتداء هو المعنى الاضافي الموجود فيمن تكرر دمها ولم يستقر كما تسمعه من الروض شملته هذه المضمرة المتضمنة للرجوع الى الاهل وعلى الثاني لا ترجع اليهن لان الرجوع انما ثبت في المضمرة في اول الدم وممنوع دلالة المرسلة على كون الاولية اضافية فتبين ان منشأ التردد في دخول من تكرر دمها ولم يستقر في المبتدئة وعدمه انما هو مرسلة يونس ولو خلينا وغيرها مما فيه ذكر المبتدئة كالمضمرة لم نشك في كونها بالمعنى الثاني ولم تكن تحتمل فيها الاولية الاضافية لكن المرسلة لما فهم منها انحصار اقسام المستحاضة ربما ادعي فهم دخول من تكرر دمها ولم يستقر في القسم الثالث منها كما فهمه في الروض من التعبير عن موضوعه فيها بقوله ان لم يكن لها ايام قبل ذلك واستحاضت اول ما رأت قال ومن لم يستقر لها عادة بعد لا تدخل في القسمين الاولين من الناسية والذاكرة لعادتها فلو لم تدخل في القسم الثالث الذي هو المبتدئة بطل الحصر الذي في قوله جميع حالات المستحاضة تدور على هذه السنن الثلاث لا تكاد ابدا تخلو من واحدة منهن قال وان نافاه اخر تعريفها الى من قوله استحاضت اول ما رأت لكن يصدق عليها اوله من قوله لم يكن لها ايام قبل ذلك فان اجري اخره على ظاهره بطل الحصر فيحمل الاولية فيه على ما لا يستقر معها العادة بعد وهو اول اضافي وتدل عليه مواضع من الحديث انتهى ولم نعرف تلك المواضع لكن منافاة ما ذكره لما في المرسلة في بيان موضوع القسم الثالث في موضع انها التي لم تر الدم قط واضح فدخولها في القسم الثاني اظهر لان التعبير عن موضوعه بمن غفلت المفسرة بالنسيان الغير الشامل لها وان وقع في موضع من المرسلة لكن على تقدير تسليم كون اغفلت بمعنى نسيت لا بمعنى تركت كما ادعاه في الحاشية الجمالية فقد وقع التعبير عنه بما يشملها في غير موضع منها وهو قوله اختلطت الايام عليها وتقدمت وتاخرت لصدقه على من لم يستقر ايام دمها من غير سبق الاستقرار على ان ظاهر المرسلة حصر سنن المستحاضة واحكامها في ثلاث لا حصر المستحاضة كما زعمه شيخنا الشهيد فلا يجب دخول المتنازع فيه في احد الموضوعات المذكورة في المرسلة حتى يستلزم دخولها في القسم الثالث صدق المبتدئة عليها ويثبت بالمضمرة رجوعها الى الاهل لامكان ان يثبت لها احد الاحكام الثلاثة المذكورة فيها مع اختلاف الموضوع بتنقيح مناط او تنصيص علة او تعليق الحكم على وصف وشرط يشعر بالعلية كما تسمعه بعد في التعدي في حكم موضوع منها الى اخر بعموم العلة ومع عدم دلالتها على ما ادعاه لم يتوجه ليل على ان من لم يستقر دمها داخل في موضوع المبتدئة كما نسب الى المشهور بل ظاهر الاخبار الثلاثة التي منها المضمرة

المشار اليها

المشار اليها هو اختصاصها باول مرة الدم وما اورد به في الروض على الاختصاص من استلزامه جعل المبتدئة في الدور الثاني الذي
يتحقق به العادة مضطربة ومن ان الحكم في رجوع المبتدئة الى النساء موجودة فيمن لم يستقر لها عادة وهي انها لم تستقر لها عادة
ترجع اليها فلتلحق معها حكما مدفوع اما الاول فبانه لا باس بكونها مضطربة في اول الدور الثاني بمعنى تكرر الدم ولم يستمر ولا بعد
في تسميتها مضطربة بعد ان يكون الاضطراب عدم ثبوت الاستقرار واستبعادها من جهة ان المناسب لهذه اللفظة هو من تحقق
اختلاف دمها معارض باستبعاد تسميتها مبتدئة مع ان المناسب للفظها هو من كان اول حيضها مع انه يمكن القول بخروجها عن
المبتدئة في الدور الثاني وبقائها مرددة بين المضطربة وذات العادة الى تبين الانقطاع على العدد الاول فذات عادة ح او التجاوز
عنه فمضطربة من حينها وتظهر ثمرة اضطرابها في رجوعها الى عادة الاهل واما الثاني فباحتمال كون الحكم عدم تبين مخالفة حيضها
لحيض اهلها وفيما يتكرر الدم بعد تحقق عادة تخالف احديهما عادة الاهل لا محالة فلا يناسب معه الرجوع اليهن ولكن على كل حال مع
القول بعدم دخول هذه في المبتدئة يمكن القول بثبوت رجوعها الى عادة الاهل لعموم موثق زرارة ومحمد بن مسلم المتضمن لان تستحاض
تنظر الى بعض نسائها كما تسمعه في مسئلة رجوع الى نساء الاهل مفصلا ومنه يتبين ان بناء الجماعة رجوع هذا القسم من ذات الدم
الى عادة الاهل وعدمه مبنيا على عدها من المبتدئة وعدمه حتى جعلوه ثمرة الخلاف المذكور في غير محله بل ربما يشكل مع البناء على عدها
من المبتدئة يمكن منع رجوعها الى عادة الاهل لثبوته في النص للجارية اول حيضها لا العنوان المبتدئة ومنه ما عرفت من نساء عدها من
المبتدئة من المرسلة لقيام قرينة الحصر فيها على ان المراد من اول حيضها فيها هو الاول الاضافي وح لا فرق بين اول الحيض فيها وفي المضمر
والموثقين وعلى كل حال المبتدئة والمضطربة بكلي تفسيرا اذا تجاوز دمها العشرة ترجعان اولا الى التمييز وفاقا للمشهور شهرة عظيمة
تقارب الاجماع بل الاجماع محكي عليه خلافا لما يحكى عن ابن زهرة من ان المبتدئة مدار تحيضها على اكثر الحيض واقل الطهر وهي مع
المضطربة وعن ابي الصلاح رجوع المضطربة الى عادة نسائها الى الاستقرار عادة لها وعن الصدوق والمفيد عدم التعرض للتمييز
اصلا لنا في ثبوت رجوعهما الى التمييز المستفيضة الدالة على اعتبار الصفات بل اعتبارها في تشخيص الموضوعات سيرة مستمرة
لا يحتاج الى ورود ومعتضدة في المقام بالفتوى فلا يكافؤها ظهور بعض اخبار يخالفها فلا بد من تاويله او طرحه ومنه يضعف
ما في الحدائق من عدم رجوع المبتدئة الى التمييز بل الى عادة اهلها ثم الى عدد الروايات نظرا الى المرسلة حيث لم يذكر فيها الا التحيض
بالست او السبع كغيرها من روايات عديدة آمرة بالعدد من غير ذكر الرجوع الى عادة الاهل ايضا لكن بالنسبة اليها تخصصها الآمرة
باخذها عادة اهلها وتبقى بالنسبة الى التمييز على العموم والجواب اولا بظهور المرسلة في اخذها بالصفات ان امكن مقدما على
العدد بثلاثة وجوه احدها تعليل الاخذ بالصفة من اقبال الدم وادباره في القسم الثاني الذي هي المضطربة بعدم معرفة ايام
حيضها حيث قال هذه امراة قد اختلط عليها ايامها ثم قال فلهذا احتاجت الى ان تعرف اقبال الدم من ادباره ثم اكده بقوله
ولو كانت تعرف ايامها ما احتاجت الى معرفة لون الدم الحديث وتعطيه ايضا مواضع اخر منها والعلة موجودة في المبتدئة وثانيها
قوله في الذي بل ان لم يكن الامر كذلك ولكن الدم اطبق عليها فلم تزل الاستحاضة دائرة وكان الدم على لون واحد فسنتها السبع والثلاث
والعشرون لان قصتها قصة حمنة حين قالت اني اثجه ثجا فان الظاهر كونه فرضا للمضطربة المذكورة قبلها بانها اختلطت عليها ايامها
وتعليل ارجاعها مع فرض عدم التمييز الى عدد الروايات بان قصتها قصة حمنة التي قالت اثج الدم اي لا تمييز فحكم قوله ان هذه
المضطربة انما رجعت الى العدد لصيرورتها بفقد التمييز كالمبتدئة الفاقدة للتمييز التي وظيفتها العدد وفيه دلالة واضحة على
ان المبتدئة رجوعها الى العدد لفقد التمييز فلو وجدته لم ترجع وح فما لم يكن حكمها مذكورا وهو مناف للحصر او مذكورا او
ملحقا بالمعتادة وهو ممتنع او ملحقا بالقسم الثاني من الاخذ بالتمييز وهو المطلوب ثالثها تعليل كون سنة المبتدئة غير سنتي
الاولى والثانية من الرجوع الى الستة او السبع بقوله لان امرها مخالف لامر هاتين اي ذات العادة والمضطربة ذات التمييز لدلالته
على انه لو كان امرها مثل احدى هاتين لم تكن سنتها غير سنتها وح يمتنع كونها مثل الاولى التي هي ذات العادة فتكون مثل الثانية
اي ترجع الى تمييزها وهو المقصود وعلى احتمال ان يكون قوله ان لم يكن الامر كذلك رجوعا الى بيان القسم الذي هو المبتدئة
لا تتمة لحال المضطربة الدلالة اوضح لاشتراط رجوعها الى السبع بكون الدم بلون واحد صريحا لكنه احتمال مرجوح كما يأتي وجهه في
شرح قول المصنف رجعت هي والمضطربة الى الروايات وعلى كل حال ظهر من المرسلة ان عدم ذكر التمييز في المبتدئة انما هو لفرضها

الى الصفات في شئ منها وهي ان لم يذكر فيها الرجوع صح

تخ الدم المستلزم غالبا لعدم اختلاف لونه لكثرة قوته وفيه كفاية للحكم بوجوب اخذها بالصفة على تقدير وجودها لانه راجع
ح تحت عمومات اعتبار التمييز والاخذ به ولا يعارضها عدم ذكره في هذا النص لبنائه على الغالب كغيره من الاخبار المبنية جميعا على الغالب
من قوة الدم في ابتداء امره المانع من اختلاف لونه بل لا يبعد تبادر الاستمرار على لون واحد من استمرار الدم الموجود في تلك
النصوص مضافا الى الجواب عنها ثانيا بان غايتها المعارضة مع اخبار الصفات بالعموم من وجه ويطلب المرجح وهو لعموم التمييز
دلالة لتضمنه الاخذ به صريحا بخلاف الاخبار المقابلة فان غايتها كما عرفت الخلو من ذكر التمييز واعتضاده بموافقته فتوى الاصحاب
ومخالفته فتوى ابي حنيفة وعلى فرض عدم المرجح والتساقط تبقى السيرة المستمرة في العرف والعادة على اعتبار تمييز الموضوعات
عند الاشتباه بالاوصاف ويشهد له هنا بعد قول الامام ع اسود حار عبيط الخ قول المرأة لمولاتها اترينه كان امراة وقول الاخرى
لو كان امراة لما زاد عليه لكشفهما عن كون تشخيص الحيض بتلك الاوصاف مركوزا في اذهان النساء اللاتي من عرف هذا الموضوع
بل يكشفان خصوصا قول الثانية عن انهن لا يعرفن الحيض الا بتلك الصفات وعليه فالمتصف بها حيض عرفا فلم يبق معه للرجوع
الى غيره وجه اصلا ولو اعطى الخصم النصف من نفسه لم يحتج في وجوب الرجوع الى مثل هذا الميزان الذي يعد معرفة عرفية على
تقدير وجوده الى دليل فلعل الخلو عن ذكر الرجوع اليه قبل نساء الاهل لغناه عن البيان هذا وقد ذكروا للبناء الحيض على
الصفات شروطا منها كالمستند لك اشتراطه اشتراط اختلاف صفة الدم لعدم وجود التمييز اذا كان بصفة واحدة ومنها
اشتراط تجاوز اصل الدم العشرة وان لم يتجاوز [illegible] الصفة لاتفاق النص والفتوى اذا انقطع الدم على العشرة فما دون على كون
الجميع حيضا واحدا مطلقا بالصفة ام بغيرها ذات عادة كانت ام مبتدئة ام مضطربة باي معنى وبعض تلك الشروط في اعتبارها
تردد وخلاف وهو ثلاثة الاول والثاني عدم قصور ما بالصفة عن ثلاثة وعدم زيادته على عشرة وفي الكشف عدم الخلاف
في اعتبارهما كما عن جامع المقاصد ايضا وعن التذكرة الاجماع عليه وهو كذلك بالنسبة الى كون القاصر بقصوره والزائد بزيادته
حيضا فلا ينضم اليه ذاك ولا يحذف من هذا ولم نجد فيه مخالفا الا صاحب الحدائق قال لا يساعد هذا الشرط الروايات الواردة
في هذه المسئلة فانها مطلقة في التحيض بما شابه دم الحيض قليلا كان او كثيرا ويشير اليه جعل العدد في المرسلة الى
التحيض بالسبعة للمضطربة مرتبا على كون الدم على لون واحد وحالة واحدة ومفهومه انه مع الاختلاف كيف كان تحيض به
قال ويحمل الاخبار الدالة على ان اقل الحيض ثلاثة واكثره عشرة على غير هذا الموضع ولا ريب في ضعفه لان اطلاقها مسوق
لبيان الوصف لا المقدار وفي المرسلة وان صرح بما كان من قليل الايام وكثيرها لكن المراد منهما القليل والكثير من افراد
الحيضات ولذا عبر به في ذات العادة ايضا بقوله سن لها اياما معلومة كانت لها من قليل او كثير ولو فرض الظهور فيما
يدعيه فهو بالاطلاق او العموم ويجب التقييد او التخصيص بالادلة القطعية الدالة على ان اقل الحيض ثلاثة واكثره عشرة
من غير تامل فيه نعم في جعل الناقص مع الاكمال من غيره والزائد بحذف ما فوق العشرة حيضا تردد وخلاف ففي المبسوط مع
التصريح بالشرطين معللا بان ما نقص عن الثلاثة لا يكون حيضا والزائد على عشرة لا يكون حيضا قال بعد ذلك ان تجاوز
العشرة ايام ما هو بصفة دم الحيض وبلغ ستة عشر يوما كانت العشرة ايام كلها حيضا اذا رات ولاء دم الاستحاضة خمسة
ايام ثم رات ما هو بصفة دم الحيض باقي الشهر يحكم في اول يوم ترى ما هو بصفة دم الحيض الى تمام العشرة بانه حيض وما
بعد ذلك استحاضة وهذا دليل ان مراده من الاشتراط بعدم التجاوز عدم احتسابه تماما حيضا لكن قال بعده فاذا رات اقل
من ثلاثة ايام دم الحيض ورات فيما بعد دم الاستحاضة الى اخر الشهر كانت هذه لا تمييز لها فلترجع الى عادة نسائها انتهى فما
في الرياض من نسبة التكميل والتنقيص معا الى المبسوط غفلة لتصريحه بالتفصيل نعم هما معا مختار الكشف وتبعه في الرياض و
الذي يقتضيه النظر في الناقص عن الثلاثة البناء على ما تسمعه في الشرط الثالث من ان المفهوم من اخبار الصفات هو جعل الصفة
امارة الحيض والخلو منها او وجود ضدها امارة الاستحاضة او الاول خاصة فعلى الاول الحكم بالاستحاضة لقيام امارتها و
ينافيه احتساب شيء منه حيضا للتكميل لتعارض الامارتين وليس هو اولى من العكس فيمتنع العمل بموجب التمييز وعلى الثاني الحكم
بها لعدم قيام دليل الحيضية فيه فلا ينافيه اقتضاء ما فيه الامارة بتعينه اذ هو بمنزلة الدلالة ولا يعارضه عدم الدلالة وفي الزائد
الحكم باستحاضة الجميع لامتناع موجب التمييز فيه والاقتصار على بعضها بتبعيض للدم الواحد المتصل وقد عرفت قضاء العادة بخلافه

في غير التبعيض بايام العادة مع انه لو جاز فيه ذلك لجاز فيما ترى الدم بصفة جامعة وتجاوز مع انه مورد الرجوع الى المرتبة الاخرى من نساء الاهل والعمل بالروايات وعلى ما ذكر لا يجدي عموم دليل التميز الذي سنده اليه في الكشف والرياض لتعذر موجبه في الصورة الاولى على احد الوجهين فيها مضافا الى تعذر تبعيض الدم الواحد المتصل ايضا في الصورة الثانية بل لا عموم فيه حسبما عرفت من سوق اطلاقه لبيان الوصف كالمعتاد وفترى يعارض اطلاقه ما دل على اشتراط بلوغ القسم سنين وعدم بلوغ سن اليأس وعدم توالي الثلاثة ايام ونحو ذلك فكذلك لا يعارض اخبار عدم القصور عن الثلاثة وعدم التجاوز عن العشرة واورد على الشيخ بان تعيينه الحيض في المتجاوز باول ما تراه من ذي الصفة لا دليل عليه بل على تعينه جواز الاقتصار على العشرة لا يقتضي الا حيضية مصداق العشرة وقد يدفع باقتضاء التحيض بمجرد رؤية الدم ذلك ثم لا وجه للعدول بعد حصول التحيض طالروايات ناسخ كما نتمم في الشرط الثالث الذي فيه تردد وخلاف وهو ان الدم الضعيف المرئي مع القوي يبلغ هو بنفسه او بانضمام ايام النقاء عشرة وهذا فيما كان الضعيف على احد طرفي القوي من قبله او من بعده غير قابل للتردد والخلاف فيه لان الشرط حاصل لا محالة والفائدة انما هو فيما تخلل الضعيف بين قويين فذهب جماعة وكانها الاكثر الى ان الحكم بحيضية الدمين الحافين بالضعيف مشروط ببلوغه العشرة فان بلغها فكل من القويين حيض مستقل والا فلا تميز ويرجع الى عادة الاهل او عدد الروايات وذهب صاحب الحدائق وتبعه شاذ الى ان الضعيف استحاضة وكل من القويين حيض عملا باطلاق اخبار الصفات المتضمنة لان الاسود حيض والاصفر استحاضة واما ما تضمن ان اقل الطهر عشرة فهو محمول على غير المقام من طهر النقاء ومخصص عمومه بالنسبة الى المقام بخبر يونس بن يعقوب وابي بصير ونوافقهما ما في المرسلة من ترك الصلوة باقبال الدم والصلوة بادباره وفيه عدم مكافئتهما لدليل اقل الطهر خصوصا مع كون معارضة المرسلة بنحو العمومين من وجه ويطلب فيه المرجح وهو هنا لاقل الطهر من جهات اعظمها الاعتضاد بالاجماعات وعلى هذه المقالة ان لم يتجاوز الدم ان القويان العشرة فهما حيض واحد وان تجاوزا فكل منهما حيض بنفسه وعبارة الحدائق وان كانت مطلقة من هذه الجهة لكنها محمولة على ما ذكر حتى لا يخالف اكثر الحيض وقضيته هؤلاء عدم الالتزام بهذا الشرط في العمل بموجب الصفة والتميز واتفق من عداهم على عدم العمل بموجب التميز في المقام بهذا النحو فبين من يرفع يده من التميز بالمرة كالاكثر لتعذر العمل بموجبه من طهرية الضعيف وحيضية القويين خصوصا اذا تجاوز القويان العشرة وقضية هؤلاء التزام هذا الشرط في العمل بموجب التميز وبين من لا يرفع يده منه بالكلية مطلقا لان غايته تعارض الامارتين فان امكن الترجيح قدم الراجح و اختلفوا في الصورة التي يصح فيها الترجيح وفي كيفية الترجيح ايضا ففي الجواهر وربما تبعه بعض المعاصرين ان محله فيما لم يتجاوز مجموع القويين والضعيف المتخلل العشرة كما اذا رأت الاسود ثلاثة ثم الاصفر ثلاثة ثم الاسود ثلاثة ثم عاد الاصفر واستمر و معه الترجيح بجعل الدماء الثلاثة حيضا واحدا بترجيح امارة الحيض على امارة الاستحاضة اذ مع الحكم على الاسودين بالحيض يجوز تبعية الاصفر المتوسط لهما في الحيضية دون العكس لان الضعيف هنا بمنزلة البياض المتخلل وهو يتبع في الحكم فهذا الضعيف اولى واما فيما تجاوز الدماء الثلاثة العشرة فلا ترجيح ويرفع يده من التميز ويرجع الى عادة الاهل او الروايات كما اذا رأت الاسود ثلاثة ثم الاصفر ثلاثة ثم عاد الاسود واستمر هو وحده عشرة وقضية هؤلاء ان بلوغ الضعيف اقل الطهر انما هو شرط العمل بتمام موجب التميز لا لمطلق الاخذ بالصفة وفي الذكرى والمدارك البناء على الترجيح في مثال تجاوز الدماء الثلاثة العشرة وكذا في المبسوط لكن مع تعيين الدم الاول للحيض في الاولين وجعل الضعيف المتخلل مع القوي الثاني استحاضة وبعكسه في المبسوط فعين القوي الاخير للحيض وجعل الضعيف مع القوي الاول استحاضة وفي اللوامع وافق الاولين في المتجاوز لكن مع موافقة الجواهر في غير المتجاوز وكان وجه تعيين الاول حيضا هو وجوب تحيض المبتدئة والمضطربة بمجرد رؤية الدم المتصف ولا ناسخ بعده فيمضي على الحيضية ويأبى وضوحه في محل وضع عدد الروايات انه اول الدم او مخير فيه ولم يعرف وجه ما في المبسوط بل لا يلائم ايجاب سابقا التحيض برؤية ذي الوصف المتجاوز عن العشرة ووجهه في المعتبر بان الدم الاصفر لما خرج عن الحيض خرج ما قبله والايراد عليه واضح بانه لم لا يخرج ما بعده وربما يوجه باستصحاب عدم الحيض وفيه عدم ثبوت حيضية الثاني به وعلى كل حال فقضية هؤلاء ايضا كون الشرط انما هو للعمل بتمام موجب التميز لا لمطلق الاخذ بالصفة ومرجعه مع ما في الجواهر في الحقيقة الى عدم التزام هذا الشرط ثم لم يتبين ان الشيخ والشهيد وسبط المدارك فيما لم يتجاوز القويان مع الضعيف المتخلل العشرة ايضا

في دفع ما اورد على الشيخ

يعنون احد القويين للحيض ام يحكمون عليهما مع الضعيف بحيض واحد كما في الجواهر واللوامع وظاهر تمثيلهم بالمتجاوز هو الثاني وظاهر عنوان الذكرى والمدارك للاشتراط وعدم الاشتراط مع تفريعهما على الاشتراط عدم التميز وعلى عدمه حيضية الاول هو الاول وظاهر عبارة الجواهر ان القائلين بتعيين احد الدمين يقولون به في الصورتين فان كان كذلك ففيه انه في صورة عدم التجاوز اهمال لامارة الحيض في احد القويين ولم يتبين وجه ترجيحه على اهمال امارة الدم المتوسط ولعل نظرهم الى انه عمل بامارتي الحيض والاستحاضة وهو اولى من العمل بامارة الحيض فقط وفيه رجحان الاخير لما اشير اليه من جواز تبعية الضعيف للقوي دون العكس والذي يقتضيه النظر البناء على ما اشير اليه من ان المقصود من اخبار الصفات هو جعل الصفات امارة للحيض والخلو منها امارة الاستحاضة و عليه فلا تستتبع احديهما الاخرى وان المقصود هو جعل الصفات امارة للحيض وان الحكم على الخالي منها بالاستحاضة لعدم وجود امارة الحيض واهمالها لعدمه وعليه يستتبع الاول الثاني اذا اقتضاه ولعل الثاني هو ظاهر سياق اخبارها جدا فان محط النظر في الاسولة والاجوبة معرفة المرئة ايام حيضها وان استلزم تحيضها بقاء غيرها على الطهرية ففيما لا يتجاوز الدماء الثلاثة العشرة يحكم على القويين بالحيضية بموجب امارة الحيض واستلزامه تبعية الضعيف نظرا الى امتناع طهريته للقصور عن العشرة مقتضى لجريان حكم الحيض عليه ايضا ولا يعارضه الخلو من الصفة بعد ان كان مرجعه الى عدم ثبوت الحيض كما لا يخفى خصوصا مع ملاحظة قيام مثله في البياض المتخلل الذي اكد منه في عدم لحوق حكم الحيض جدا وفيما تجاوز وبلغ الضعيف اقل الطهر يحكم عليه بالطهر و عليهما بحيضين مستقلين عملا بموجب الامارتين لانه مقتضى اخبار الصفات ولا موجب للتخلف واذا تجاوز القويان العشرة ولم يبلغها الضعيف المتوسط يحكم على احد القويين بالحيض وعلى الضعيف بالاستحاضة لانه مقتضى اخبار الصفة ولا يحكم على القوي الاخر بالحيض لمعارضة امارته امارة الضعيف من جهة اقتضائها القصور الضعيف عن الطهر عدم حيضيته بل لعدم صلاحيته للحيض باعتبار التجاوز وكذا اذا كان التجاوز حاصلا منهما معا مع الضعيف المتخلل لعدم الصلاحية ايضا لانهما اذا استتبعا الضعيف تجاوزا معه العشرة وان لم يستتبعاه امتنع للطهر القصور عن العشرة والاوضح اختصاص الاخير بعدم الصلاحية لما اشير اليه من وجوب تحيض المبتدئة والمضطربة بمجرد الرؤية ثم لم يأت ناسخ لحيضيته وبحرمة اتيان الصالح الاخر لا يكون في النسخ ولعلنا نستمع زيادة توضيح له في محل وضع عدد الروايات ومرجع هذه المقالة ايضا الى عدم التزام الشرط المذكور ولا يخفى ان قضية القول بالاشتراط وعدمه ان الضعيف متى تخلل قويين وبلغ اقل الطهر يعمل فيه بموجب التميز واخبار الصفة من الحكم على القويين بحيضين مستقلين وعلى الضعيف بالطهر وعمومه قاض بامكان تحقق ثلاث حيضات في شهر واحد فلا مانع من تخصيص ما يفهم من الاخبار من ان الحيض في كل شهر مرة المعتضدة بصريح اخبار التحيض بعدد الروايا في خصوص المقام من المبتدئة والمضطربة المستمرة الدم بعموم ما دل على انها تدع الصلوة كلما رأت الدم الاسود لاعتضاده بالفتوى فانه ظاهر كلماتهم في المقام فيكل ويشكل هذا في الناسية لظهور رواية يونس من مواضع في عدم تحيض المستحاضة ازيد من مرة في الشهر وفيما انها تدل على ذلك في ذات العادة والمبتدئة المذكور رجوعها الى عدد الروايات واما في المضطربة التي اغفلت عددا ايامها وموضعها فمصرحة بانها اذا اقبل الدم تدع الصلوة واذا ادبر تصلي ويقوى الاشكال هنا في فتوى الشيخ في النهاية والاستبصار ومحكي النهاية في المستحاضة المستمرة الدم التي ترى الدم ثلاثة بصفة الحيض وثلاثة بصفة الاستحاضة او خمسة خمسة قال هذه فرضها ان تترك الصلوة كلما رأت بصفة الحيض وتصلي كلما رأت بصفة الاستحاضة ما بينها وبين ثلاثين يوما ثم تعمل عمل المستحاضة وحمل روايتي يونس وابي بصير المتقدمتين في اقل الطهر على هذه المستحاضة فانها تنافي فتواه في المبسوط هنا باختصاص الحيض بالدم الاخير اذا تخلل الضعيف دون العشرة الا ان تخص فتواه هنا بما ترى بصفة الحيض مرتين لا ازيد مراعيا فيها دليل التميز مع العمومات والاخرى بالزائد عن المرتين الى ثلاثين يوما نظرا الى خصوص الخبرين ومثل هذا غير غريز منه خصوصا في استبصاره ونهايته ومن شرائط التميز استمرار ما بالصفة ثلاثة ايام على الخلاف في توالي الثلاثة وعلى مقالة الشيخ يلفق ما بالصفة المنتشر في العشرة وعلى كفاية مسمى الدم في كل يوم من الثلاثة او الاول من الاول والاخر من الثالث ومطلق المسمى من الثاني يكفي ان يكون كذلك ما بالصفة ولا يعتبر في التميز اختلاف الدمين في غير صفة اللون والقوام والرائحة بل قد يشكل اعتبار الحاصل من اختلاف الرائحة بل واختلاف القوام

فيما اذا تجاوز القويان العشرة

ايضا العدم وورود نص فيهما ويجب الاقتصار في الخروج عن الاصل القاضي بعدم اعتبار الظن في الموضوع العادي على مورد
النص ربما يذب عنه بوجودهما في خبر القعاعم والرضوي وبعض اخبار العادة ويجبرها العمل مع قضاء التجربة بالرائحة لكن عمل
المشهور غير محقق حتى يجبر وظن التجربة غير كاف ومن الغريب ذكر الجماعة لما هو غير منصوص ~~واما لم لذكر غير الثلاثة مما هو منصوص~~
واما لم لذكر غير الثلاثة مما هو منصوص من صفات الحيض كالحرارة واللذع والعبيطية وهل يختص التمييز بوجود الصفات
الثلاث كلا او بعضا في احد الدمين وفقد جميعها في الاخر كما هو الموجود في النصوص اقتصارا في الخروج من الاصل على المنصوص
او يتحقق ايضا مع وجودها في الدمين معا بكونها في احدهما اقوى من الاخر بدعوى تنقيح المناط بظن الحيض الحاصل من تلك
الصفات وجودا وعدما او قوة وضعفا وعلى الثاني صور القوة كثيرة كما ذكرها الجماعة وذو الثلاث اقوى من ذي الاثنين
وهو اقوى من ذي الواحدة وفي المتصفين بلون الحيض الاسود منهما اقوى من الاحمر وهو من الاشقر وهو من الاصفر وهو من
الاكدر وذكر بعضهم ان الاشد سوادا اقوى من الاسود والاثخن اقوى من الثخين والانتن اقوى من النتن ايضا وبعض الصفات
اقوى في نفسه من بعض فالسواد والحرارة اقوى من الثخانة او النتانة بل وكذا الحمرة منهما وعليه فلا يتم اطلاق شيخنا الشهيد بانه اذا كان
عدد الدمين في الصفة متساويا فلا تمييز اذ قد يغلب احدهما بكيفية الصفة الموجودة كما اذا كان احدهما اسود والاخر نتنا مثلا
ويشكل ايضا على اطلاق الجماعة ان ذا الثلاث اقوى من ذي الاثنين وهو اقوى من ذي الواحدة اذ قد يكون الاقل صفة اقوى
في نفسها كما اذا كان احدهما اسود والاخر اصفر ثخينا منتنا فليقيد بما كان ما به الاشتراك متساويا كالاسود الرقيق مع الاسود
الثخين مثلا والدليل على كون المدار القوة حسبما ذكر مع انه مستلزم اما لمخالفة الاطلاق فان ما بصفة الحيض حيض كالحكم باستحاضة
الاحمر المجتمع مع الاسود او لمخالفة اطلاق ان ما بصفة الاستحاضة استحاضة كالحكم بان الاصفر المجتمع مع الاكدر حيض انما يتم
بدعوى تنقيح المناط من الاخبار فان مدار الحكم بالحيض من الدمين الممتزجين المتواصلين قوة احدهما من الاخر في اللون او
الثخانة او القوام لا خصوص المذكور في الاخبار واستفادته من اختلاف الاخبار الحاكمة بالحيض للصفة في ذكرها مع استقراء
موارد وجدان المحكوم فيها بالحيض ليس الا الاقوى فيفيد ان الاناطة انما هي بالقوة الحاصلة من سنخ تلك الصفات ويؤكده
الاناطة في المرسلة بالاقبال والادبار مرادا بهما قوة الدم وانقلابه الى الضعف المستظهر بقوة الصفة وضعفها وقوله دم الحيض
اسود يعرف وفي اخر دم الحيض ليس به خفاء هو دم حار الخ فان ايكاله الى الوضوح عند العرف مع ذكر الوصف ليدل ان ذكر الوصف
ارشاد الى استكشاف ما عند العرف ولذا قالت السائلة لو لا تها بعد وضعه اتو بينه كان امرأة وقالت الاخرى والله لو كان امرأة
ما زاد على هذا فهو دليل ان المعرفة بتلك الاوصاف هو طريق العرف والعادة اليه والشرع مقرر هنا والمفروض بناء العرف على
ان الميزان قوة الدم وضعفه لا خصوص المنصوص لنبوّ معرفتهم له على الشرع فيفيد ان العبرة بالقوة والضعف مطلقا لا مطلق
الظن بالحيض المخالف للاجماع ظاهرا وح اختصاص الذكر ببعضها في الاخبار مبني على الغالب اي الغالب في الاحمر كونه قويا فاذا اتفق

> اضعف الدمين لوجود الاسود كان استحاضة وكذا الغالب في الاصفر كونه ضعيفا فاذا اتفق صح

الاقوى الدمين لوجود الاكدر كان حيضا وهكذا ولعله من هنا حكي في مفتاح الكرامة من مشايخه جدي ان المستفاد من الروايات
ان المدار على القوة والضعف انتهى لكن الاحتياط لا ينبغي تركه فيما لا يكون القوة بوجود احد الاوصاف المنصوص بالحيضية معه
والضعف بفقد جميعها بل صرح بعض المعاصرين بالاشكال فيه وفي الجواهر قوى عدم اعتبار غير المنصوص وقال اخيرا نعم قد
يحصل الطمينان في الحيضية مع ملاحظة لوازمه العرفية في بعض الاوقات ولا باس بالاعتماد عليه وان لم ينص عليها بالخصوص انتهى
ولا يخفى ان لوازمه العرفية الثابتة غير خارجة من المنصوص مع ان اللازم العرفي ان كان قاضيا بقوة الدم فهو راجع الى ما ذكره
الجماعة والا فهو من مطلق الظن بالحيض المخالف لظاهر اتفاقهم ولا يعتبر في الحكم بالحيض اجتماع الصفات فيكفي بعضها مطلقا
ما لم يكن معه الجامع او الاجمع او ذي الاقوى اما على قول الجماعة المعتبرين لمطلق القوة فواضح واما بناء على الاقتصار على ما في النصوص
فلظهور اختلافها فيما احتوت عليه في كون العبرة بمطلق ما فيها ثم لو انحصرت مرتبة الدم في اثنتين فالحكم ظاهر وان كانت
ثلاث مراتب كما لو رأت ثلاثة اسود وثلاثة احمر وثلاثة اصفر او ثلاثة اصفر وثلاثة احمر وثلاثة اكدر فهل الحيض مختص بالاقوى
وهو الاسود في الفرض الاول والاحمر في الثاني او هو مع الثاني تردد فعن المعتبر والمنتهى الاول لان الحمرة مع وجود السواد لم
طهر اذا لم يكن الاصفر فكذا اذا وجد معهما وكذلك الصفرة مع الحمرة وفي الرياض تبعا لنهاية الاحكام وموضع من التذكرة الثاني

لقوتهما معا مع وجود ما تحتهما معا مع امكان حيضيتهما ولعل الاول اقوى لان القوة والضعف عند الجماعة في اللون مما عدا الاسود
والاكدر اضافيان فالاحمر المجتمع مع الاسود والاصفر قوي بالنظر الى وجود الاصفر وضعيف بالنظر الى وجود الاسود وكذا الاصفر
في المثال الثاني والاضافتان متعارضتان متساقطتان فيبقى هذا الدم مجهول الصفة ولا يمنع من الحكم بموجب الصفة المعلومة في
طرفيه بالحيض والاستحاضة مضافا الى ما مر من عدم خلو ترجيح الاقوى على القوي من مخالفة لعموم صفة الحيض والاستحاضة وان
التزمناه فيما تضمن القوة او الضعف بدعوى انهما المناط فليقتصر على القوي والضعيف الساذجين دون ذي الجهتين كما في
المثالين وفي الجواهر ان حيضية الاولين معا في المثال الاول لا يخ من قوة لكون السواد والحمرة معا من صفات الحيض قال اما لو
فرض المثال بتبديل الاحمر فيه بالاصفر والاصفر بالاكدر مستمرا فان الظاهر خلافه وادعى ان حيضية الاولين معا في المثال الثاني
يكاد يكون مخالفا لصريح النص والفتوى انتهى وكان مراده نص ان الصفرة استحاضة وفيه ان هذا النص كنص ان الحمرة حيض بعد
ان غاد معناهما عند الجماعة الى ان الاحمر القوي حيض والاصفر الضعيف استحاضة وفرض صدق القوي على الاصفر لا يخالف
حيضيته النص كما لا يخالفه ايضا اذا فرض صدق الضعيف على الاحمر فالوجه ان تصادم الجهتين يوجب جهالة المتوسط في المثالين
ولا يمنع من الحكم بموجب الصفة المعلومة في طرفيه وفي الجواهر هل يشترط في الرجوع الى التمييز كون كله او بعضه في ضمن العشرة
او يكفي ولو كان خارجها كما لو رأت مثلا احد عشر اصفر ثم ثلاثة اسود ثم انقلب اصفر فهل تحيض بالثلاثة فحسب وتكون
فاقدة التمييز لو ارتفع قبيحا لذلك في كلامهم ثم ساق بعض كلماتهم مما استظهر من بعضها الاول ومن بعضها الثاني وبعد
ذلك اعترف بان الحيض الثابت بالتمييز يتكرر في الشهر الواحد ويعود محصل ما فيه الى ان اعتبار التمييز في العشرة الثانية
او الاخيرة مشروط بوجوده ايضا في العشرة الاولى والا ففي وجها للتردد المذكور الا من جهة التردد في ان المتحيضة بعادة الاهل
او الروايات اذا وجدت التمييز بعده في ذلك الشهر فهل يبطل تحيضها الاول وتعدل الى التحيض بالتمييز ام يمضي تحيضها الاول
فان قلنا لا يبطل فلا يجوز تحيضها بالتمييز لان ظاهر الاخبار ان المتحيضة بعادة النساء او بعدد الروايات حيضها في كل شهر
مرة واحدة ووجه بناء التردد المذكور على التردد في العدول وعدمه ان المبتدئة تتحيض برؤية الدم الى عشرة فان جازها فبمجرد
الجواز تبنى المرئي في العشرة على المراتب المقررة فان كان فيها التمييز بشرائطه بنت الحيض على موجبه والا بنته على عادة نسائها
وان لم تحرزها ايضا بنته على عدد الروايات ولا تنتظر في شيء من تلك الحالة المستقبلة فعدم وجود التمييز في العشرة الاولى
موجب للتحيض بعادة نسائها وهو موجب لعدم تكرر حيضها في ذلك الشهر ولو بالتمييز ان لم نقل بالعدول نعم ان قلنا
بالعدول الى التمييز تحيضت بالتمييز الحاصل فيما بعد العشرة الاولى وليس ح من التكرر المنفي في الشهر لبطلان الاول وفي
الدروس ان هذه اذا استمر دمها وجاءها الدور الثاني اي الشهر الثاني اعتبرت التمييز وعادة النساء والروايات في نفس العشرة
انتهى والفرق انها في الشهر الاول لم يتبين استمرار دمها واستحاضتها فوجب التحيض الى العشرة حتى يتبين التجاوز وعدمه
بخلاف صورة الاستمرار الى الشهر الثاني المتحقق به عنوان الاستحاضة من قبل وعلى كل حال ليعلم ان الحيض اذا حكم به للعادة
فلا يمنع من حيضية الدم المفصول عنه باقل الطهر وان تكرر في الشهر الواحد وهذا معقد قول الافاضل ان العادة تثبت
نفسها ولا تنفي غيرها وكذا التمييز بطريق اولى وقد صرح في المبسوط في امثلة متعددة بتكرر الحيض بالتمييز مع فصل
عدد اقل الطهر بل ظاهر الجواهر الاتفاق عليه لعموم دليله ثم قال وقد يشكل بما دل على ان الحيض في الشهر مرة لكن قد يرجح
عموم ادلة التمييز عليه بفهم الاصحاب انتهى ويمكن حمل اخبار الحيض على كون الغالب فيه مرة واما الحيض المحكوم للعادة
الاهل فالظاهر من اخبارها الاخذ بها في الشهر مرة وكذا التحيض بعدد الروايات فظاهر اخباره من الاخذ بعدد مخصوص من
عدد الشهر في كل شهر هو عدم التكرر ويعاضده ما ورد من اطلاق ان الحيض في الشهر مرة وهنا امور ينبغي التنبيه عليها احدها
ان المدار في معرفة الصفة على الصدق العرفي والمرئي هي من العرف فاذا شكت رجعت الى غيرها واذا شك الغير ايضا فهي بحكم
من لا تمييز لها ثانيها اذا توقف تحيض الغير على الاجرة وجب بذلها ثالثها اذا وجدت الدم بصفة فهل تعول في
بقائها على الاستصحاب مع امكان الاختبار الاقوى العدم ووجوب الفحص لظهور وجوب الاختبار هنا من الاخبار ولبنا
هذا الدم على الاختلاف في كل وقت لكن حيث ان الاختبار في كل ان عسر وحرج فليكتف بمقدار ما تعارف عند النساء من

الاختبار بل العادة تكشف عن عدم ظن بقائها اذ بدونه يشكل مع ذلك جرى الاستصحاب بعينها فيما يرجع فى الاختبار الى الغير لا يكفى اخبار الطفل وغير العدل وفى اعتبار التعدد وعدمه اشكال ويقبل فيه قول النساء لانهن عرف هذا الموضوع وتعيين الرجال فيه عسر خامسها اذا لم يتمكن من الاختبار لعمى ونحوه ينتقل الحكم الى عادة الاهل وقيل ان كان مع العلم بحصول التمييز وعدم التمكن من تشخيصه وتعيينه فالظاهر الحاقها بناسية العدد وفى الحاق من لم يتمكن لعمى مع العلم بوجود التمييز بالعلم بعدمه وجه غير بعيد انتهى سادسها محصل الحكم بالتمييز انه متى حكم من جهة استمرار الدم بالحيض للصفة وانفصل بدم ضعيف ثم رات قويا اخر ثم ضعيفا واستمر فان كان الذى بين القويين مقدار اقل الطهر فكل من القويين حيض مستقل وان كان الفصل بما دون اقل الطهر فان لم يتجاوز القويان مع الضعيف المتخلل عن العشرة كان مجموع القويين مع الضعيف المتخلل حيضا واحدا فان تجاوز مجموع الثلاثة او القويان وحدهما فالحيض القوى الاول خاصة وهكذا الحكم ان حصل بعد هذه الثلاثة بفاصل اقل الطهر قويان اخران بينهما ضعيف ولو فى ذلك الشهر مع استمرار الدم لما اشرنا اليه من ان الحيض للصفة يتكرر فى اشهر ومع فقده اى التمييز اصلا او مع فقد الشرط ترجع المبتدئة فى تعيين حيضها الى عادة اهلها على المشهور بل متفق عليه كما صرح به جماعة وكانهم لم يعتنوا بخلاف الغنية المتقدم والتردد الذى عن نهاية الفاضل فيه بل فى المعتبر مع حكاية اتفاق اعيان علمائنا عليه قال على تردد عندى ونحوه عن المنتهى والجمع وقريب منهما المدارك وكله فى غير محله لمضمرة سماعة المعتضدة بالاجماعات المحكية المستظهرة ولا اقل من الشهرة المقاربة للاجماع الجابرة لاضمارها مع عدم ضيره اوارسالها وفيها عن جارية حاضت اول حيضها فدام دمها ثلاثة اشهر وهى لا تعرف ايام اقرائها فقال اقراؤها مثل اقراء نسائها فان كن نساؤها مختلفات فاكثر جلوسها عشرة واقله ثلاثة وفيها بلاغ لثبوت الحكم ومع ذلك يدل عليه ايضا موثق زرارة وابن مسلم يجب للمستحاضة ان تنظر بعض نسائها فتقتدى باقرائها ثم تستظهر بيوم على ذلك وان لم تفعل بالاستظهار مع عادة الاهل فلا يخرج من الحجية ويؤيده موثق ابى بصير النفساء اذا كانت لا تعرف نفاسها فابتليت جلست مثل ايام امها او اختها او خالتها واستظهرت بثلثى ذلك وانما كان مؤيدا لا دليلا للاكتفاء فيه بواحدة من اهلها ولبعد حملها على المبتدئة ثم اول دمها بعرض النفاس نعم اورد عليها فى الرياض بما تتمه مع الجواب عن قريب فى شرح قوله وان كن مختلفات ويقيد بها اطلاق المرسلة بحيضها فى علم الله فى كل شهر ستة او سبعة كغيرها من الاخبار التى بمضمونها مع احتمال المرسلة كما فى الذكرى من ارادة ما علمه الله من رجوعها الى عادة الاهل من قوله فى علم الله والستة والسبعة فى كل شهر هى الغالب فى عادتهن كغيرهن انتهى وهل الرجوع الى الاقران معتبر حيث يعتبر نساء الاهل بعد عدمهن او تعذرهن قبل الرجوع الى عدد الروايات ام لا فينتقل الحكم من عادة الاهل الى ما فى الروايات قولان الثانى لجماعة ما بين تصريح بعدم اعتباره كما فى المعتبر ومحكى المنتهى وجماعة وظاهر فيه من التعبير بالانتقال من عادة الاهل الى عدد الروايات والاول منسوب الى المشهور بل ظاهر عبارة السرائر عدم الخلاف فيه قال والتى لا تمييز لها فلترجع الى عادة نسائها من اهلها وان لم تكن لها نساء من اهلها فلترجع الى بنات سنها فان لم يكن لها نساء من بنات سنها فعند هذه الحالة اختلف قول اصحابنا على ستة اقوال انتهى والمشهور ما بين ذكرها فى مرتبة الاهل الظاهر فى التخيير بينها فى الرجوع الى كل منهما بعد التمييز وقبل عدد الروايات كما فى المتن لعطف اقرانها بالواو والتلخيص لعطفها فيه باو ومرتب لها على الاهل مصرحا بالترتيب وظاهر كلامه فيه العطف بثم والمرتبون ما بين مطلق لها ومقيد بكونها من بلدها وهو اكثرهم بل قيل ان هذا القيد داخل فى المنسوب الى المشهور ثم ان المرتب ما بين مرتب لها على فقد نساء الاهل او اختلافهن كما فى القواعد وغيره ومقتصر على ذكر ترتيبها على الاختلاف من غير ذكر الفقد كاللمعة وعلى كل حال الحق لا اعتبارها مستند واضح تعليله فى الذكرى بغلبة الظن من المشاكلة فى السن كالقرابة ويؤيده صدر مرسلة يونس القصيرة ان المرئة اول ما تحيض ربما كانت كثيرة الدم فيكون حيضها عشرة ايام فلا تزال كلما كبرت نقصت حتى ترجع الى ثلاثة حيث وزعت الايام على الاعمار وفيه عدم البناء هنا على مطلق الظن مع انه لو بنى على مثله لا قتضى كفاية الرجوع الى نساء البلد ولا قائل بها وما فى المرسلة مع كونه من الحكمة التى لا تطرد وغايتها توزيع حيض كل امراة على عمرها لا مشاكلة غيرها لو تم لا قتضى التخيير لا الترتيب وحصول اتفاق الاعيان على اعتبار الاهل بخلاف الاقران كما فى الكشف لا يقتضى الترتيب لامكان كون احد فردى المخير مجمعا عليه دون الاخر وعلل اعتبارها فى شرح المفاتيح بوجود نسخة فى موثق ابن مسلم فيها تقتدى باقرانها بالنون فتعارض مضمرة سماعة الامرة بالرجوع الى نساء الاهل ويجمع

فإن المبتدئة مع فقد التمييز ترجع الى عادة اهلها

بينهما بالتخيير وضعفه غير خفى لانه انما يجمع بين روايتين بالعشرتين مرتبة الحجية وهنا غير متحقق كون نسخة الاقران هى المروية وفى الذكرى ايضا بعموم نسائها فى المضمرة لصدق الاضافة بادنى ملابسة ومن الملابسة اتحاد السن ونوقش بانه وان صح اطلاقها بالملابسة لكنه ليس بحقيقة بل حقيقة الاضافة الاختصاص الحقيقى فلا يصار الى غيره الا بدليل ويرد بان الحقيقة هنا على حد نحو دار زيد وغلام عمرو متعذر فليس الا بالملابسة ويعم كل ملابسة ويرد عليه انه اذا تعذرت الحقيقة فاظهر المجازات متعين وهو هنا ملابسة القرابة لتبادرها من لفظ نسائها ويرتفع ما فى الرياض من عدم اجداء تبادرها مع كون العموم لغويا على انه لو تم لاقتضى وجوب الرجوع الى جميع الاهل والاقران معا او الاغلب منهما معا كما هو معتبر فى نساء الاهل وهما تمعن ولا قائل به وبالجملة لا دليل واضح على اعتبارها الان يؤخذ فهم المشهور قرينة عموم نساء فيما فى الخبر لملابسة القرب وعدم ارادة ضمها مع الاهل ولا يعتبر اتحاد البلد فى نساء الاهل للعموم من غير مخصص سوى ما فى الذكرى من ان لاختلاف البلدان اثرا فى اختلاف الحيض باعتبار اختلاف الهواء وهو اعتبار لا يصلح لتخصيص عموم المنصوص ومن هنا لم يعتبره الاكثر فى الاهل نعم اعتبره الاكثر فى الاقران واستند له بدعوى الانصراف الى متحد البلد وهى فى حيز المنع والا لاعتبر فى نساء الاهل ايضا للتعبير عنهما معا بنسائها وهنا امور ينبغى التنبيه عليها منها هل يجب الرجوع الى جميع الاهل ام يكفى الغالب ام البعض المعتد به ام مطلق البعض وجوه اما الاخير فكانه لا قائل به كما ادعاه فى الرياض والجواهر مع استلزامه بطلان الانتقال مع اختلافهن او فقدهن الى عدد الروايات وهو خلاف النص والفتوى واما الاول فينبغى القطع بعدمه وان ظهر اعتباره من جماعة حتى قال الفاضل فى النهاية لو كن عشرا فاتفقت تسع ردت الى الاقران ويوافقه الجمع المضاف والاطلاق فى قوله فى المضمرة فان كن نساؤها مختلفات فاكثر جلوسها عشرة الخ لافضاء اعتبار اتفاق الجميع الى اهمال الامارة لتعذر استقصائهن جميعا او تعسره خصوصا مع عموم الاموات والبعيد من الطبقات وخارج البلد كما هو مقتضى الدليل فيتعين احد الاخيرين من الثانى والثالث وغيرهم وانما يتعين دون المعتد به لان الاغلب هو الاقرب الى اطلاق نسائها بعد تعذر الحقيقة التى هى الجميع حتى ربما ادعى انه المتبادر من نسائها فى النص دون الجميع ولاعتبار ظن الغلبة فى العرف والعادة بالنظر الى لحوق الشىء بالاعم الاغلب ومساعدة الاستقراء على اعتبار الغلبة فى نظائر اعتام وعليه فالمراد بالاختلاف فى النص هو الذى لا يبقى معه اتفاق الغالب كما احتمله فى نهاية الفاضل معللا بالعمل بالظاهر بعد استقراء ما ذكر ومنه تبين عدم كفاية البعض المعتد به ولو مع عدم العلم باختلاف الباقى وان اعتبره فى الجواهر لعدم الدليل على اعتبار مطلق الظن ودعوى ظهور الموثقين فى ذلك ممنوعة لعدم بقاء لفظ البعض فى الموثق على عمومه مع وجود نسائها فى المضمرة الظاهرة فى الغالب بل يقيد بها وكذا اطلاق الرجوع الى الام والخالة يقيد بصورة الموافقة للغالب مع انه بناء على اطلاق البعض كما استند اليه فى الجواهر لا يتجه تقييده بعدم العلم باختلاف الباقى بل ينبغى اعتباره ولو مع اختلاف الباقى كالاغلب لان التقييد به ان كان لقوله وان كن مختلفات فالمراد به اختلاف من امر بالرجوع اليه والمفروض انه عنده هو البعض المعتد به فليقيد بعدم اختلافهن بينهن لا عدم اختلاف الباقى معهن وان كان نظرا الى خروجه بالاجماع فهو على عدم اعتبار الواحدة ونحوها دون الجماعة المعتد بها وان كان بدعوى ان النص كما علق الرجوع على موافقة البعض المعتد به كذا علق الانتقال الى عدد الروايات على اختلاف نسائها الصادق على موافقة البعض ومخالفة البعض الاخر فيكون المرجوع اليه البعض الغير المعلوم معه مخالفة للاخر ففيه ان اللازم تقييد الغالب به ايضا ولا وجه للفرق بينهما كما صرح به واذا اختلفن على وجه لم يسلم اتفاق الغالب فلا يجدى الا فى العدد والقدر المشترك بينهن فى الرجوع اليه لصدق الاختلاف الموجب لاندراجه تحت قوله وان كن مختلفات فاكثر جلوسها عشرة واما الاقران فعدم اعتبار موافقة الجميع فيها اظهر لا متناعها وكانه لذا وقع فى كلام الاكثر التقييد باقران البلد لتعذر الاغلب هنا او تعسره ايضا خصوصا مع الاموات لكن لا يقضو مع ذلك بخصوص اهل البلد لصحة الاكتفاء بالبعض المعتد به الا ان يقال ان موافقة البعض المعتد به مع مخالفة البعض الاخر لا يجدى فليس الاختصاص باقران اهل البلد لتاثيره فى اتحاد المزاج ومنها ان العبرة فى نساء الاهل بمطلق الاقارب من طرف الابوين معا او احدهما كما هو المشهور بل قيل انه لا خلاف فيه لصدق نسائها ولكون الطبيعة جاذبة من كل من الطرفين وما وقع فى رواية ابى بصير من الاقتصار على ذكر المتقربة من طرف الام ظاهر فى المثالية مع عدم مكافئتها للعموم لاعتضاده بالشهرة والاتفاق المحكى ولا فرق فيها بين المتساويات لها فى السن والمختلفات للعموم فيها وكذا الاقرب

بين الاحياء والاموات لحصول المقصود من الاموات كالاحياء فالمعتبر موافقة الجميع او الاغلب او البعض المعتد به من مجموع الاحياء و
الاموات ودعوى الانصراف الى الاحياء ممنوعة ولا سيما مع كون اللفظ من الفاظ العموم وقد يؤيد العموم قوله في مضمرة سماعة فان
كن نساؤها مختلفات فاكثر جلوسها الخ للانتقال الى عدد الروايات بفرض اختلافهن دون فقدهن وما ذاك الا لاعتبار الاموات
مع الاحياء فلا يمكن فقدهن جميعا بخلاف خصوص الاحياء منها اذا اتفقت الطبقة القريبة من الاقارب على عدد واتفقت البعيدة
او الاقارب من الام على عدد والاقارب من الاب على غيره فهل هذا من الاختلاف الموجب للانتقال الى المرتبة الاخرى لظاهر النص
او يبنى على المرجحات كما في تعارض الامارات وهذه ايضا من الامارات حكي الثاني عن بعض والاقوى الاول لما ذكر ومنها اذا وجدت
جملة من الاقارب متفقة على عدد ولم يتمكن من استعلام حال الباقي فهل تعتبر العادة المتفقة عليها لان الرجوع اليهن حكم تعبدي
كما يظهر من قوله في موثق زرارة وابن مسلم يجب للمستحاضة ان تنظر بعض نسائها فتقتدي باقرائها او يسقط التكليف مع التعذر وينتقل
الى المرتبة الاخرى لانه حكم وضعي كما هو الظاهر من قوله في موثقة سماعة التي هي عمدة ما في الباب اقراؤها مثل اقراء نسائها الاظهر
الثاني منها اذا اتفقت عادة جملة على عدد والباقي بين مضطربة ومبتدئة فهل تنتقل الى المرتبة الاخرى لصدق انهن مختلفات
او تاخذ بعادة المتفقة لظهور ارادة اختلاف العادة واتفاقها لعل الاظهر الثاني منها هل يعتبر اقاربها من الرضاعة نظرا الى
قوله الرضاع لحمة كلحمة النسب لقاضي بعموم الشبه الا ما خرج ام لا لعدم الانصراف الاظهر الثاني منها اهل العبرة في القرابة
بالنسب الشرعي لانه المتبادر من الاطلاق في لسان الشرع ام باللغوي حتى اتصلت بمن ولدتها او ولدتها الا بعد الثاني لتعلقه
على نسائها ويكفي في الاضافة ادنى الملابسة وكون المنظور جذب الطبيعة الحاصل بمطلق التولد والاقتصار على الاول اولى منها يجب
استعلامها عادة الاقارب للمقتدية والظاهر قبول اخبار كل واحدة بعادتها ولو الكافرة فضلا عن الفاسقة واما خبر غيرها
في حقها فيعتبر فيه قبوله العدالة والتعدد منها اتفاقهن هل هو معتبر في العدد خاصة او فيه وفي الوقت وعلى الاول اذا اتفقن
في العدد واختلفن في الوقت لا تنتقل الى المرتبة الاخرى اذ الوفاق والخلاف انما يرجع فيما هو فيما اليهن بخلافه على الثاني وايضا ذات
العادة العددية خاصة ترجع اليهن في تعيين الوقت مع فقد التمييز على الثاني بخلاف الاول وجهان من اطلاق النص ودعوى
ظهوره في ارادة عددهن خصوصا مع ملاحظة ان القرابة لا تاثير لها في الوقت والاظهر الثاني وجملة من هذه الفروع تجري
في الاقران فان لم تكن اي الاهل والاقران او كن ووجدتهن او وجدتهن مختلفات وجعت هي اي المبتدئة والمضطربة وظاهره
رجوع المبتدئة الى ما يذكره من عدد الروايات بعد فقدهن واختلافهن ورجوع المضطربة الى العدد وان كن واتفقن فان
كان مراده من المضطربة المتحيرة كما هو الفرد المتيقن منها كان الحكم بعدم رجوعها اليهن وان اتفقن بغير اشكال وان كان مراده
من المضطربة المعنى الاعم منها وممن لم يستقر لها عادة بعد فهو مشكل بل محل منع والمختار الكلام في المقام ان المبتدئة بالمعنى
الاخص وهو من كان ابتداء حيضها لا اشكال بل لا خلاف معتد به نصا وفتوى في رجوعها بعد فقد التمييز الى عادة اهلها
بل واقرانها في الاصح كما عرفت واما المضطربة بالمعنى الاخص وهي التي طرء لها اضطراب العادة بعد استقرارها فالتكرر اختلاف
ايامها او لنسيانها فلم اجد القول برجوعها الى عادة الاهل الا ما يحكى عن الوسيلة من ارجاع المضطربة كالمبتدئة اولا الى عادة
نسائها ثم الى التمييز ثم الى عدد الروايات وهو مع قطع النظر من اصل رجوعهن الى عادة الاهل كما تراه مخالف لظاهر اتفاقهم
من حيث تقديم الرجوع اليهن على التمييز ثم لم اعهد القول برجوعها اليهن لاحد من بعد الحلبي الى شيخنا المعاصر فافتى في كشف
الغطاء برجوع من تجدد لها الاضطراب لاختلاف الدم اليهن على تامل فيه واستقرب في الناسية الصرفة التي لا تعرف انها
كانت على عادة فنسيتها او مضطربة الاصل او العارض فلا تعلم حالها بوجه من الوجوه الرجوع اليهن وكذا ولده في المنية فيهما
وفي الناسية التي علمت بكونها ذات عادة فنسيتها او غفلت عن تعيينها عددا او وقتا او واحدهما وقال والده في هذه الاخيرة
ان الرجوع اليهن وجه ضعيف وكان نظره في الفرق بين هذه مع الناسية الصرفة والمضطربة بالاختلاف بعد الاستقرار الى
ان الناسية الصرفة لم يثبت انعقاد عادة لها اصلا فضلا عن كونها موجودة الان فيناسب الرجوع الى اهلها وكذا المضطربة
بالاختلاف بعد الاستقرار لعدم عادة لها الان فيناسب الرجوع ايضا اليهن بخلاف من علمت بالعادة ونسيتها اذ لها عادة
بالفعل في نفس الامر فلا يناسب رجوعها الى غيرها بناء على ان حكمة رجوع المبتدئة عدم سبق عادة يرجع اليها كما ذكرها في اللوامع

واشار اليها في جامع المقاصد بقوله وانما اختص المبتدئة بالرجوع اليهن لان المضطربة سبق لها عادة فلا يناسب الرجوع الى عادة
غيرها وكان نظره لده الى ان الحكمة في المبتدئة عدم ما تعين به حيضها فعلا موجودا في نفس الامر مع عدم معرفتها بها مساوٍ مع
النسيان الصرف والاضطراب المتجدد باختلاف الدم نعم قد يفرق من حيث سبق عادة معلومة ثم اختلافها لاختلاف الدم او
النسيان وبين عدمها اصلا وهو الموجب لتاملة في الجملة في الاضطراب الطاري وعدم التامل في الاصلي وعلى كل حال لا ريب في
شذوذ ما ذهبا اليه من رجوع المضطربة اصليا وطاريا الى عادة الاهل ولا سيما الناسية بل قال في اللوامع اما الناسية للعدد
والوقت وهي المتحيرة او العدد دون الوقت او بالعكس فعدم رجوعها الى عادة اهلها مما لا ريب فيه انتهى والذي يظهر من كلماتهم
انه لا فرق في الحكم بين الاضطراب الطاري لاختلاف الدم او النسيان ولم اجد الفرق بينهما في غير كشف الغطاء وما يذكر من شمول
حكمة رجوع المبتدئة لبعض اقسام الاضطراب مع اختلاف تعبيرها بالحكمة في عبارة الروض وجامع المقاصد وكشف اللثام والجواهر
وما يظهر من الشيخين المعاصرين واقتضاء بعضها غير ما يقتضيه الاخر كلها من الاعتبارات التي لا تصلح دليلا بل هي اقرب الى
الاستحسانات ولعل ما ذهب اليه الشيخان طاب ثراهما مبني على العبرة بالظنون الاجتهادية في تمييز الحيض وان عادة الاهل توجب
الظن القوي الملحق باليقين بالاعم الاغلب خصوصا مع ملاحظة ارجاع الشارع اليها وظهور البناء عليه من تعويلها في تعيين دم الحيض على
امور لا دليل خاص لها كالترجيح بين نساء الاهل اذا اختلفن قال في كشف الغطاء في الترجيح بينهن مقدمة للاقرب والاكثر بحسب العدد
او الجهة والاوفق بالسن والمتحدة في المسكن والموافقة في المزاج صحة ومرضا مع الاختلاف ومع التعارض يلحظ الترجيح بالقوة والكثرة
في المرجحات ومثله ذكر في ترجيح الاقران بنحو ذلك ذكر ولده في المنية شرح البغية وفي الكشف المذكور في ذوات العادة الدم
قبلها او بعدها منفصلين مع عدم امكان حيضية المجموع قال يضيف الى العادة من احد الطرفين ويحصل الترجيح بموافقة احدهما
ايام العادة ثم بالوصف ثم بالمواصلة ثم بكثرتها ثم بالمعتادة ثم بالتقدم ثم بزيادة احدهما على العشرة دون الاخر وقال في عدد الروايات
ولو وافق بعض الروايات بعض الوصف وشدته او كثرته او جمعه او بعض العدد المتكرر او بعض الوقت والافقية بحرارة المزاج او
بحيض اقارب الانساب واقرانهن او اهل بلدهن الى غير ذلك فالاولى العمل عليه دون غيره الى غيرها من الترجيحات التي لا تتم الا
على اعتبار الظنون الاجتهادية وقد اشار اليه ايضا فيما يثبت به العادة بعد ذكر صور الترجيح احد العدمين للعادة قال والمسئلة
مبتنية على ان احكام الحيض تعبدية او من الظنون الاجتهادية وقد ذكر جماعة وجه التخيير بين الستة والسبعة فيما يأتي انها الظنون
في الحيضية لغالبتهما في عادات النساء وبالجملة قد يوجه اعتبار الاجتهاد بان المرأة مخاطبة بمعرفة حال الدم والمعرفة العلمية دونها
وما يحكمها من الظن القائم عليه الدليل كالعادة والتمييز متعذرة والاحتياط عسر فليس الا التعويل على الظن ويؤيده التعليق
في المرسلة بمعرفة ايامها والمعرفة اعم من العلمية والظنية انتهى وفيه انه لو علم بقاء تكليفها بمعرفة الدم مع تعذر العلمية وما
يحكمها وهو ممنوع لاحتمال سقوطه والرجوع الى التعبد بالروايات اتح بل يكاد يقطع من كلماتهم البناء على عدم اعتبار مطلق الظن في
المقام هذا كله مع ظهور المرسلة في نفي رجوعها الى عادة الاهل كما تعرفه فلا ينبغي التامل في ان ذات الاضطراب الطاري مطلقا
لتكرر اختلاف دم او لنسيان عادة بنحو عدم تذكرها الرما قبلها دائما فلا تدري كانت لها عادة ام لا او على تعددها فلم تذكر عددها
ولا وقتها او احدهما او بنحو تذكر سبق عادة لها لكن نسيت عددها ووقتها او واحدهما حكمها جميعا عند الاصحاب واحد وانها بجميع
صورها عندهم ما عدا الشاذ منهم لا رجوع لها الى عادة الاهل والاقران بل هذا الحكم هو مقتضى الادلة من الاصل مع اختصاص ما
اثبت الرجوع اليهن بغيرها كما ستعرفه واما ذات الاضطراب الاصلي اي من تكرر دمها من غير استقرار فالمشهور رجوعها اليهن لما
مر من شهرة كونها من المبتدئة بل لموثقة زرارة وابن مسلم المتقدمة في رجوع المبتدئة اليهن مؤيدة بموثقة ابي بصير المتقدمة منها
ايضا ومعتضدة بالشهرة العظيمة المقاربة للاجماع لندرة القول بعدم رجوعها الى عادة الاهل كما صرح به في الروض واللوامع ولا ينافيه
مضمرة سماعة المتقدمة لا اثباتها الرجوع لخصوص الجارية اول حيضها لعدم المنافاة في رجوع كل منهما ولا يجب حمل المطلق هنا على
المقيد وعمومها الذات الاضطراب الطاري مقيد بقوله في ذيل مرسلة يونس وان لم يكن الامر كذلك ولكن الدم اطبق عليها الخ
فان ظاهره ارادة اطباق الدم على المضطربة المذكورة قبله بقوله فان اختلطت عليها فزادت ونقصت الخ والحكم فيه بالانتقال
مع فقد التمييز الى عدد الروايات ظاهر جدا في نفي الرجوع الى عادة الاهل وهذه المضطربة هي المفروض اختلاط دمها بعد

من الناسية فيه العدد والوقت كالمضطربة

الراجعة اليهن قطعا ولعله الاقوى لا لكونها مبتدأة صح

استمرار دمها كما لا يخفى على المتامل في سبكها الا ان ضمير اختلطت راجع الى ايامها او اقرائها المفروضة قبلها وقتا وخلقا وسنة ويؤيده
تفريعها بالفاء المفيدة للتعقيب اختلاطا ايامها لصيرورتها وقتا وخلقا وسنة وان لم تسلم دلالة المرسلة فغاية الامر عموم الموثق
للاضطراب الطارى فان لم يكن خروجها متفقا عليه فلا ضير في العموم وان كان متفقا عليه يخرج ما خرج ويبقى الباقي هذا مع
ظهور المضمرة ايضا في شمولها لها الظهور قوله في سؤالها وهي لا تعرف ايام اقرائها في كون السؤال من حيث عدم المعرفة الموجود في
الفرض لا الابتداء الذي فيرجع الى العموم كالموثق ويؤيده ملاحظة السؤال والجواب في النفساء واورد في الرياض على الموثقين بشمولهما
المضطربة ودلالتهما على الاكتفاء ببعض النسوة ولو كانت واحدة ولا قائل بشيء من ذلك قال اما الثاني فظاهر لتخصيص من جوز
الرجوع الى البعض اياه بالاغلب واما الاول فلاجاب من جوز رجوع المضطربة الى النسوة الرجوع الى الجميع انتهى والجواب تبين مما
مر فان عمدة الدليل موثق زرارة ولا يقدح فيه شموله للناسية ولا شمول بعض نسائها البعض الغير الغالب لقاعدة خروج ما خرج
كما ذكر فلا حاجة في الجواب الى ما ذكره هو من قوله ويمكن ارجاعهما الى ما عليه الاصحاب بدفع الاول بتقييدهما بالمبتدئة والثاني
باختصاص النسوة في البعض وعدم التمكن من استعلام حال الباقيات للتشتت فتامل انتهى مع عدم انحصار الحمل من الافادة في البعض
الغير الاغلب لا لتشتت الباقيات في كفاية غير الاغلب لانه حكم وضعي كما عرفته في التنبيهات المتقدمة ولعله وجه تامله وقد فهم
في الجواهر من ارجاعه الى ما عليه الاصحاب بالتقييد بالمبتدئة بناء على اختصاص المبتدئة عند الاصحاب وفيه انه لا دلالة لا قرينة على
ما فهمه لبنائه على كون مراده بالمضطربة التي ورد بشمولها هي غير مستقرة الدم حتى يكون المراد بالمبتدئة التي في جوابه هي من كان
اول دمها والظاهر ان مراده بها المتحيرة لانها التي لا قائل بشمول نص الرجوع الى عادة الاهل لها كما عرفت ومراده ح بالمبتدئة
التي قيدهما في جوابه هو بالمعنى الاعم المقابل للمتحيرة او ان مراده المضطربة غير مستقرة الدم لكن لا يراد ح بشمول النص لها البس بمجرده
بل مع الاكتفاء فيها ببعض النسوة ولو الواحدة ومراده ح من ارجاع النص الى ما عليه الاصحاب بتقييده بالمبتدئة وانحصار النسوة
مع الخروج عما لا قائل به والدخول فيما عليه الاصحاب من امكان القول به لا ان ما عليه الاصحاب هو التقييد بالمبتدئة لا غيره ومع هذا
عبارته غير خالية من المناقشة ولا يهمنا التعرض لها وعلى كل حال حيث ترجع المرئية الى نساء ها واقرانها فان لم يكن او كن واختلفن
رجعت الى العمل والتحيض بالعدد الذي في الروايات وهي مرسلة يونس وموثقتا ابن بكير ومضمرة سماعة المتقدمة وخبر الخراز و
الجمع بينها قاض بكون العدد المعمول به في هذه المرتبة هو ستة ايام من كل شهر او سبعة ايام او ثلاثة ايام من شهر وعشرة ايام من
شهر اخر ونسبه في الدروس الى اشهر الروايات واختاره جماعة استنادا الى التصريح بالتخيير بين الستة والسبعة في مرسلة يونس
الجامعة لسنن المستحاضة بقوله تحيضي في كل شهر في علم الله ستة ايام او سبعة ايام ثم اغتسلي وصومي ثلاثة وعشرين يوما او اربعة
وعشرين يوما مع التصريح في اربع روايات معتبرة بالتحيض عشرة ايام في شهر وثلاثة ايام في شهر احديها موثقة ابن بكير في الجارية
اول ما تحيض يدفع عليها الدم فتكون مستحاضة انها تنتظر بالصلوة فلا تصلي حتى يمضي اكثر ما يكون من الحيض فاذا مضى ذلك
وهو عشرة ايام فعلت ما تفعله المستحاضة ثم صلت فمكثت تصلي بقية شهرها ثم تترك الصلوة في المرتبة الثانية اقل ما تترك امرأة
الصلوة وتجلس اقل ما يكون من الطمث وهو ثلاثة ايام فان دام عليها الحيض صلت في وقت الصلوة التي صلت وجعلت وقت
طهرها اكثر ما يكون من الطهر وتركها الصلوة اقل ما يكون من الحيض وثانيتها موثقته الاخرى عن الصادق ع قال المرئية اذا رأت الدم
في اول حيضها فاستمر بها الدم بعد ذلك تركت الصلوة عشرة ايام ثم تصلي عشرين يوما فان استمر بها الدم بعد ذلك تركت الصلوة ثلاثة
ايام وصلت سبعة وعشرين يوما وثالثتها مضمرة سماعة المتقدمة عن جارية حاضت اول حيضها فدام دمها ثلاثة اشهر وهي لا تعرف
ايام اقرائها فقال اقراؤها مثل اقراء نسائها فان كانت نساؤها مختلفات فاكثر جلوسها عشرة واقله ثلاثة ورابعتها خبر الخراز عن
المستحاضة كيف تصنع اذا رأت الدم واذا رأت الصفرة وكم تدع الصلوة قال اقل الحيض ثلاثة واكثره عشرة والمعتبرة مع المرسلة منكافئتان
لان المرسلة كما في الذكرى غير مشهورة النقل وفي تفاصيلها شواهد الصدور عن الامام ع ومفتي بمضمونها بين الاصحاب حتى
عد اجماعا وعن الخلاف الاجماع على مضمونها مع ان يونس بن عبد الرحمن من اصحاب الاجماع فلا يقدح الارسال منه والموثق مع كونه
حجة في نفسه مشهور النقل ايضا وعن الشيخ ايضا الاجماع على مضمونه وبالجملة شهرة كل من الروايتين المصرحتين نقلا وفتوى غير خفية
على من له ادنى تتبع وهو قاض بتخيير الحائض بين العمل بكل منهما والتحيض بما في كل منهما من العدد واورد عليه بوجوه منها ان المعتبر

باو لالدم فاورد عليه بانه ليس كك عند الاصحاب صح

في بعض الروايات

من ان بابويه ذكر عن ابن الوليد ان ما تفرد بنقله محمد بن عيسى ابن عبيد عن يونس لا يعمل به وان ابن بكير فطحي لا يلتفت اليه وبعد طرح الروايتين
قال الاوجه عندي ان تحيض المبتدئة بالمعنى الاعم ثلاثة ايام لانه اليقين في الحيض وتصلي وتصوم بقية الشهر استظهارا وعملا بالاصل
في لزوم العبادة والجواب عما نقله ابن الوليد معارضته بما في حاشية المدارك من اتفاق علماء الرجال والحديث والفقهاء على عدم
قدح ذلك وعن القطعية بانها غير مانعة من الحجية غايتها الانداج في الموثق وهو حجة كما اعرفه هو به غير مرة على ان لا انجبار بها
بالشهرة يرفع المحذورين معا بل ما صنعه من طرح الروايتين كاد ان يكون خلاف اتفاقهم ومنها ما في الرياض من ان الموثقين لا
يكافئان المرسلة والجواب جودة المكافئة لما عرفت من شهرتهما نقلا وفتوى ونقل الاجماع على الفتوى بمضمونهما بل قيل ان
الموثق ارجح لمخالفته ما فيه للعامة كما يشعر به قول ابن بكير في الذيل وهذا مما لا يجدون منه بدا بخلاف ما في المرسل وان كان مراده
عدم مكافئتهما لشذوذ ظاهرهما من تعرف الجواب عنه ومنها ما فيه ايضا من ان الجمع بالتخيير لا شاهد عليه هنا والجواب انه ان قلنا
بالتخيير في الفتوى بكل منهما فلا يتمشى مطالبة الشاهد فيه وان قلنا بالفتوى بالتخيير فيقوى عدم الحاجة اليه ايضا لا انسياقه الى
ذهن المكلف عند الامر بشيئين متضادين في وقت واحد من آمر واحد او كالواحد ولذا فهم المشهور التخيير بين ما فيهما مستندين
اليهما وهكذا دابهم في سائر الموارد كما لا يخفى على المتتبع ومنها ما فيه ايضا تبعا لغيره من شذوذهما لتضمنهما تقديم العشرة مع
ظهورهما في التحيض بعدها ثلاثة ايام في سائر الادوار ولم يحك هذا الا من الاسكافي في احد النقلين عنه مع حكاية تعيين الثلاثة
في جميع الادوار عنه ايضا فالروايتان شاذة والاستدلال بهما للتخيير ضعيف والجواب ان تقديم العشرة حيضا غير معلوم منهما و
الامر في قول الرواية يجلوسها عشرا لم يتعين كونه تعيينا لحيضها في العشرة بل لعدم تبين تجاوز دمها العشرة في الشهر الاول مع كونها
مبتدئة وبالجملة التخيير بين العشرة والثلاثة من غير تعيين تقديم العشرة ثابت من اطلاق مضمرة سماعة وخبر الخراز وتقييدهما
من الموثقين بتقديمها غير ثابت لقيام الاحتمال المذكور فلا شذوذ مع امكان الذب بان التقييد من هذه الجهة فرع المكافئة
المفقودة للشذوذ من هذه الجهة فتامل مضافا الى ان الخروج عن الشذوذ يتاتى حمل الموثقين على ما ذكر بعد ان لم يكونا صريحين
في خلافه والى ان الشذوذ انما يتحقق مع تقديم العشرة بتسليم ظهورهما في تعيين التحيض بثلاثة ثلاثة في سائر الادوار وهو ممنوع
كما ستعرف ومنها ما فيه ايضا تبعا لغيره من اختصاص الموثقين بالمبتدئة وكانه من اجله خص بعض من تقدم بهذا التخيير المبتدئة
وحكم في المضطربة بما في المرسلة والجواب ان المرسلة المعروف خالها في الاعتبار ناهضة بافادة مساواتهما في الحكم من تشبيه المضطربة
التي لا تمييز لها وكان دمها بلون واحد بحمنة التي كان اول دمها بقوله في احوال المضطربة وان كان الدم على لون واحد وحالة واحدة
فسنتها السبع والثلاث وعشرون لان قصتها كقصة حمنة حين قالت اثجه ثجا خصوصا مع ايراد التشبيه بالمبتدئة علة لثبوت التخيير
للمضطربة بناء على ما مر من كون المراد فسنتها السبع او الست مع عموم المستحاضة في خبر الخراز للمبتدئة والمضطربة واعتضادهما بالشهرة
حسبما سمعت ولا يعارضهما الموثقان مع المضمرة لان غايتها عدم الذكر الذي لا ينافي التصريح في غيرها ومنها ما فيه ايضا تبعا
لشرح المفاتيح من ان مفاد المرسلة تعيين السبع دون التخيير بينه وبين الست لقوله في المبتدئة وان لم يكن لها ايام مثل ذلك
استحاضت اول ما رأت فوقتها سبع وطهرها ثلاث وعشرون وفي موضع اخر اقصى وقتها سبع واقصى طهرها ثلاث وعشرون
وكذلك في التشبيه المتقدم وهذا في مقام البيان كالصريح في التعيين خصوصا مع قوله واقصى طهرها ثلاث وعشرون لان
الست لو كان فردا من حيضها لكان اقصى طهرها اربعة وعشرين فيحمل قوله او لا ستة او سبعة ايام على كونه ترديدا من الراوي والجواب
ان ذكر الست والسبع في الاول اصرح في التخيير لان الاقتصار فيما بعده على السبع لتعارف المحاورة بذكر امرين او امور متعاطفة اولا
ثم تكرار ذكرها في الكلام الواحد بالاقتصار على تكرار ذكر واحد منها والايكال في ذكر الباقي الى معهودية ذكرها اولا وهو اولى ثم
اولى من الحكم بارادة الواحد منها وحمل الثاني على ترديد الراوي بل لا وجه له في غير الضرورة لان فتح بابه هدم لاعتبار الاخبار
بل احتماله هنا عندي من الغفلات الواضحة لان الراوي صرح في ثلاثة مواضع بان حيضها سبع ولو كان مترددا فيها ايضا لبطل
الاستدلال بها للتعيين للسبع مع انه كان ينبغي ح ذكر الشق الاخر من ترديده ولم يذكره ولو كان ذاكرا غير ناس فيها فكيف يكون ناسيا
في الموضع الاول واحتمال كونه ناسيا في ذاك ومتذكرا في الباقي مع الفاصلة بكلمات يسيرة في كلام واحد من الجازفات البادرة
ثم لا يعارض به الحمل الجاري على المحاورة المألوفة واما قوله اقصى طهرها ثلاث وعشرون فالمراد انه الاقصى على تقدير يوما اقترن

ذكره به من التحيض سبعا ومنها ما قيل من عدم دلالة الموثقين على التحيض بالعشرة والثلاثة في سائر الادوار بل ظاهرهما اختصاص الشهر
الاول بالعشرة والتحيض في باقي الاشهر ثلاثة ثلاثة وهو خلاف المقصود واجاب عنه في الجواهر بظهور ارادة المثال من ذكر الشهرين
فيهما فلا خصوصية فيه بل المراد انها تحيض هكذا اي شهرا عشرة وشهرا ثلاثة مع عدم القول بالفرق بين الدور الاول وغيره
من الادوار سوى ما ينقل عن ابي علي من الفتوى بمضمون مقطوعة ابن بكير مع عدم صراحتها بما ادعاه لاحتمال ارادة التحيض بالعشرة
في الشهر الرابع قلت لا ريب في كون المقصود من هذه الاخبار بيان ما تحيض به المستحاضة ما دام الدم مستمرا لا في بعض منها المخصوص
خصوصا في المضمر والخبرين المتصدرين بالسؤال عما يجب عليها العدم الملائمة بالجواب عن بعض ما يلزمها ومع احراز ذلك الجواب
بتحيضها عشرة وثلاثة معناه التحيض بهما ما دامت مستحاضة ومن المفروغ عنه ان التحيض بعدد الروايات ليس الا في كل شهر مرة و
بملاحظة هذين الامرين يكون قوله تجلس في شهر عشرة وفي اخر ثلاثة انها تتحيض بكل واحد من العددين منفردا عن الاخر وهذا بمجرده
وان كان محتملا لان يكون بالثلاثة او العشرة في شهر واحد وفي سائر الاشهر كلها بالاخر وبه يحصل مرام الخصم من الايراد لكنه منفي
اولا بعدم القول به بجميع صوره ما عدا اختصاص الشهر الاول بالعشرة وبالشذوذ فيه المانع من حمل الاخبار عليه خصوصا الموثق
المشهور بل المجمع على مضمونه بل عدم القول فيه ايضا وثانيا بعدم التبادر لان المتبادر من الامر بجلوس المستحاضة في جميع ادوارها
بالثلاثة والعشرة هو كون التحيض بهما معا جاريا ما استمر الدم لا التحيض باحدهما في شهر واحد وفي جميع الباقي بالاخر واحتمال ارادة
التحيض بهما في كل شهرين لكن بتقديم احدهما معينا اما الثلاثة او العشرة منفي بعدم ما يدعى من اجل دلالته على تقديم الثلاثة
الا تقديم ذكرها على العشرة في خبر الخزاز حيث قال اقل الحيض واكثره ومنع دلالة التقدم في الذكر على وجوب التقديم في العمل واضح
وكذا ما يدعى من اجل دلالته على وجوب تقديم العشرة الا الامر بالجلوس اول ما تري الدم عشرة ايام وفي المرة الثانية بثلاثة ايام
في الموثقين ودلالته ايضا ممنوعة لان جلوسها اول ما ترى الدم الى العشرة واجب على جميع الاقوال استظهارا لحال الدم في التجاوز
وعدمه وهذا لا ينافي القول بالتخيير في الادوار الباقية بل وفي ذلك الشهر ايضا بعد تبين التجاوز عن العشرة كما لا يخفى ويبقى
الطلاق قوله في الخبرين الاخرين اكثر جلوسها عشرة واقله ثلاثة وان جلوسها اقل الحيض واكثره من حيث عدم تعين هذا الترتيب سليما
عن المعارض واما دعوى ظهور الاخبار في الاحتمال المشار اليه اولا من التحيض في شهر واحد وهو الاول بالعشرة وفي سائر الاشهر كلها
بالاخر وهو الثلاثة بملاحظة ما في ذيل احد الموثقين من قوله فان دام عليها الحيض الخ فانه ظاهر في تعيين الثلاثة فيما عدا الشهر
الاول ويوافقه اطلاق قوله في ذيل ثانيهما فان استمر الدم كذلك تركت الصلوة ثلاثة ايام الخ فيقيد بهما اطلاق الخبرين الاخرين
بجلوسها اكثر الحيض واقله وكانه هو منشأ ظهور الاختصاص الذي ادعاه في الرياض ففيه منع ظهوره بانه بعد احراز كون المراد من ذكر التحيض
في شهر بعشرة وفي الاخر بثلاثة في صدر الموثقين هو جريان التحيض بهما كذلك ما دامت مستحاضة حسبما اشرنا اليه لا يبقى في
ذيلهما دلالة على ما ينافي ذلك لان دلالته على الاختصاص مبنية على كون الموصولة صفة للصلوة والمعنى صلت في وقت تلك
الصلوة التي صلتها في الشهر المتقدم اي بعد انقضاء الثلاثة ايام وهذا مع احتمال وقت التي صلتها في المتقدم لعدم دلالة قرينة على كونه
الشهر الاول والثاني غير متعين هو لا ارادة لاحتمال ان تكون الموصولة مفعولا لصلت والمعنى صلت في وقت الصلوة اي في اوقات
الصلوة ما صلت وربما يرجح بتأنيث الموصول اذ لو كان بالمعنى الاول لا يجب تذكيره ليكون صفة للوقت ويتضح به المعنى وعلى هذا
الاحتمال يكون المراد من قوله فان دام عليها الحيض هو استمرار الدم في الشهر الثاني بعد الثلاثة ايام ويكون ما بعد الشهر من غير
مذكور في اللفظ بل يجري حكمه من مفروغيته ارادة التحيض كذلك ما دامت مستحاضة حسبما اشير اليه ويبقى مع احتمال الذيل
ظهور الصدر وكاطلاق الخبرين فيما ذكرناه سليما عن المعارض لكن بعد ذلك كله يبقى احتمال كون المراد من الاخبار المذكورة هو التخيير
في كل شهر بين الثلاثة الى العشرة بل قد يدعى ظهوره من المضمر وهذا ينفيه ظهور الاتفاق على عدم التخيير كذلك وان حكي
عن المرتضى وظاهر الصدوق الا انه لا يقدح في الاجماع مع ان دعواه ناشئة من المضمر ومنه ومن خبر الخزاز والموثقان مصرحان
بان التخيير بين الثلاثة والعشرة بخصوصهما فليحمل المجمل على المبين والمطلق على المقيد فيتم استفادة التخيير بين الثلاثة والعشرة في
كل شهر منضما الى ما في المرسلة وتم به ما في المتن لكن يظهر من عبارة ان التخيير بين الثلاثة والعشرة بنحو ما اذا وضع احدهما في شهر
تعين وضع الاخر منهما في الشهر الاخر المتصل به وسيأتي التعرض له في بعض التنبيهات الآتية وهنا اقوال اخر والذي وقفنا عليه

في المبتدئة نقلا وعيانا اربعة احدها ما ذكر وثانيها ذلك لكن باسقاط الستة كما في القواعد اختاره جماعة ونسبه في الكشف
الى الاكثر وفي غيره الى المشهور واستناد الى الجمع بين الروايات حسبما عرفت لكن مع حمل ما في مرسلة يونس على ارادة السبع خاصة كما
سمعت وقد تبين ضعفه ثالثها التحيض بالسبع خاصة في جميع الادوار اختاره في شرح المفاتيح والرياض تبعا لجماعة وعن التذكرة
نسبته الى الاشهر عند نا تضعيفا لما عدا المرسلة مع حملها على ارادة السبع خاصة وقد تبين ضعفه رابعها التحيض في جميع الادوار
بستة ايام خاصة حكاه في السرائر والمنتهى وقيل هو خيرة الموجز قال بعض الفضلاء لم نقف على ما يقتضيه من الاخبار ويمكن بناؤه على
تضعيف غير المرسلة مع حمل التابع فيها على الاستحباب لعدم صحة التخيير فيه لانه تخيير بين فعل الواجب من نحو الصلوة وتركه كما تسمعه
عن الفاضل وضعفه واضح لما عرفته من اعتبار الموثق وتعرفه من صحة هذا التخيير في التنبيهات الآتية خامسها تحيض المبتدئة بثلاثة
في شهر وعشرة في اخر بعده وهكذا في سائر الادوار وهو محكي القاضي وقيل ماخذه خبر الخزاز بحمله على تقديم الثلاثة كما هو المرتب في
الذكر وضعفه واضح بملاحظة غيره من الاخبار سادسها عكسه نقله في محكي السرائر ولعله لترجيح العمل بروايتي ابن بكير على الترتيب
المذكور فيهما وضعفه ايضا يتبين من ملاحظة المرسلة سابعها التحيض بالعشرة في الشهر الاول والثلاثة في باقي الادوار وهو
احد المنقولين عن ابن الجنيد ولعله استنادا الى الموثقين مع حملهما على ارادة الثلاثة فيما عدا الشهر الاول وقد تبين ضعفه مما
تقدم في توجيه الرواية للاستدلال على المختار ثامنها ما حكاه في شرح المفاتيح عن ابن بابويه والمرتضى من انها تجلس من ثلاثة
الى عشرة قال وظاهره تخييرها فيما بين الثلاثة الى العشرة بل كلام ابن بابويه نص فيه وكانه عمل بما تضمن ان اكثر جلوسها عشرة
واقله ثلاثة بدعوى ظهوره في ارادة التخيير فيما بينهما وضعفه تبين مما تقدم في توجيه النص للاستدلال به على المختار تاسعها
التحيض بالثلاثة في كل شهر وهو احد النقلين عن الاسكافي واستقر عليه في المعتبر قال لانه اليقين في الحيض وتصلي و
تصوم بقية الشهر استظهارا وعملا بالاصل في لزوم العبادة انتهى وبناؤه على تضعيف الاخبار وقد عرفت اعتبارها وانجبارها
فيتبين بذلك ضعف هذا القول مضافا الى امكان كون مقتضى الاصل بعد اسقاط النص هو الاخذ بالاقل عاشرها جعل
عشرة حيضا وعشرة طهرا ويحكى عن موضع من المبسوط والغنية وظاهرهما ذلك مع فرض استمرار الدم ومبناه تضعيف الاخبار
او اسقاطها للتعارض والرجوع الى مقتضى قاعدة الامكان ويتبين ضعفه مما عرفت من اعتبار الاخبار مضافا الى منافاته
لما دل على ان حيض مستمرة الدم في كل شهر مرة حادي عشرها التحيض في كل شهر بعشرة حكاه في المنتهى قال من الاصحاب من
يجعل حيضها في كل شهر اكثر ايام الحيض وبناؤه على اسقاط النص والرجوع الى قاعدة الامكان فان لم يستمر الدم فهو وان
استمر فينقطع عموم الامكان بما دل على ان الحيض في كل شهر مرة ثاني عشرها التحيض في كل شهر بسبعة او ثلاثة حكي عن الجامع
وذكره في المعتبر وان استقر رايه على ما تقدم عنه قال عملا بالرواية واليقين وضعفه واضح من ان قاعدة اليقين تنقطع بالرواية
ان اعتبرت والا فلا عمل عليها اصلا ثالث عشرها التحيض بستة او سبعة في كل شهر ذكره في المنتهى والتذكرة لكن في قولها انه
على سبيل الاجتهاد لا التخيير مريدا تعين اختيارها من العددين ما يظنه اوفق بمزاجها وفي ثانيهما تردد في كونه تخييرا او اجتهادا
وقال التخيير بين الستة والسبعة اشهر انتهى ووجه هذا القول العمل بالمرسلة خاصة وضعفه تبين مما تقدم من ثبوت المكافئة
بينهما رابع عشرها انها تدع الصوم والصلوة كلما رات الدم وتفعلهما كلما رات الطهر الى ان تستقر لها عادة حكاه في الكشف عن
موضع من المبسوط قال واستدل عليه بانه روي عنهم عليهم السلام كلما رات الدم تركت الصلوة الى ان تستقر لها عادة انتهى ومراده روايتا
يونس بن يعقوب وابي بصير المتقدمتان في اقل الطهر وضعفه واضح مما تقدم من معارضتهما لما دل على ان اقل الطهر عشرة مع
اختصاصهما بما بينها وبين ثلاثين يوما لا مطلقا والشيخ هو حملهما في المحكي عن موضع اخر من المبسوط وعن النهاية والاستبصار
بالمتحيرة دون المبتدئة جمعا بينهما وبين ما ورد في خصوص المبتدئة من الاخبار المذكورة واحتمل في الاستبصار ارادة الدم بصفة
الاستحاضة من الطهر وبصفة الحيض من الدم فيهما وعليه فلا عمل عليهما فيما كان الطهر بياضا مضافا الى جميع ذلك هما مخالفتان لما
تضمن ان تحيض مستمرة الدم في الشهر مرة واحدة بناء على كون المراد فيهما من الطهر والدم اتصاف الدم بصفتين وكذا على تقدير
ارادة البياض من الطهر مع البناء على عدم منافاة الفصل بين الدماء بما دون اقل الطهر لموضوع المستمرة كما تسمعه وبناء على منافاة
مفروضهما خارج عن موضوع البحث الذي هو مستمرة الدم وحكي في الكشف عن النهاية القول بتخيير المبتدئة مستحاضة بين الستة

والعشرة في الشهر الاول والسبعة والثلاثة في الشهر الثاني وعبارتها هكذا تترك الصلوة والصوم في كل شهر سبعة ايام وتصلي
وتصوم ما بقي ثم قد روي انها تترك الصلوة والصوم في الشهر الاول عشرة ايام وتصلي وتصوم عشرين يوما وهي اكثر ايام الحيض وفي
الشهر الثاني تترك الصوم والصلوة ثلاثة ايام وتصلي وتصوم سبعة وعشرين يوما وهي اقل الحيض الى اخر الموثق والروايتان
متقاربتان انتهى والتقارب ان الروايات الاخيرة مراعية لاقل الحيض في شهر واكثره في اخر ورواية السبع مراعية لهما معا في كل شهر باخذ
الوسط منهما وهو نصف الثلاثة ونصف العشرة فيساوي في كل شهرين رواية الثلاثة عشرة حيث ان اخذ الستة والنصف
في الشهر متعذر بل هو في الصوم بحكم السبع اخذ السبع لكن ظاهر العبارة المذكورة هو الفتوى بالسبع دائما ولذا حكي في شرح
المفاتيح وغيره عنها ذلك دون ما في الكشف وبناء على نقل الكشف مستنده كما هو ظاهر العبارة الجمع بين المرسلة باختصاصها
بالسبع والموثق الظاهر في تقدم العشرة وضعفه يتبين مما تقدم في ثبوت التخيير في المرسلة بين الستة والسبعة وعدم ارادة التنويع
بين العشرة والثلاثة بين الموثق فهذه اربعة عشر قولا في المبتدئة وفي الكشف ان مثلها في المضطربة ايضا فقد حكي عن السرائر
ان في كل منهما ستة اقوال تحيضهما ابدا بستة وبسبعة وبثلاثة وثلاثة في الشهر الاول وعشرة في الثاني وعكسه وجعل كل عشرة
حيضا وعشرة طهرا مع استمرار الدم الى ان يستقر لها عادة ثم عن المنتهى زيادة قول تخيرها بين ستة وسبعة واخر بتحيضها
في كل شهر بعشرة ونقل هو ايضا زيادة ستة وهي التي نقلناها نحن مما عدا الستة والاثنين المحكية عن السرائر والمنتهى فهذه
الاقوال الاربعة عشر ثابتة في كل من المبتدئة والمضطربة مع قطع النظر عن الاخرى وتزيد اقوال اخر ناشئة من اختيار تساويهما
في الحكم باحد الانحاء المذكورة ومخالفتهما بالحكم في احديهما بشيء منها وفي الاخرى بغيره وانهى جميع الاقوال فيهما تساويا وتباينهما
في الحكم ومخالفا في مفتاح الكرامة الى نيف وعشرين قال في حاشيته لنا ان في نشر هذه الاقوال طريقا اخر وهو ان نذكر كلما قيل
في المبتدئة عليحدة وذلك احد عشر قولا تقريبا وما قيل في المضطربة على حدة وهي كذا وما قيل فيهما معا عليحدة وهو كذا انتهى في
الاختلاف في تساويهما في الحكم وعدمه ناش من كون مفروض الموثقات الجارية اول حيضها مع فرض مطلق المستحاضة في مقطوع
سماعة وفرض اول الدم في السنة الثالثة من المرسلة مع فرض اختلاف الدم في بدلها وتغاير العدد المذكور في كل من هذه الموارد
ولا يبعد عندي القول بغير النيف والعشرين وهو تخييرهما معا في كل شهر بين الستة والسبعة والثلاثة جمعا بين المرسلة والموثق
بحمل العشرة في الموثق في الشهر الاول على وجوب جلوسها بقدرها في اول الدم وعلى كل حال لتبين انقطاع الدم وتجاوزه العشرة وان
كان التقارب المشار اليه بين الروايتين مرتفعا بذلك كما يحتمل ذلك ايضا من العشرة في قول من اختصها بالدور الاول واختص ما في
الشهر بالثلاثة ودفعه بدعوى اجماع مركب ينافيه مجازفة بعد انتشار الاقوال الى نيف وعشرين وهنا امور ينبغي التنبيه عليها
منها ان التخيير بين الستة والسبعة هنا بمعنى اختيارها اي عدد شائت كما هو صريح بعض وظاهر الباقين لظاهر النص خلافا
للمنتهى ونهاية الاحكام قال في المنتهى وقيل ان المراد بقوله ستا او سبعا الرد الى اجتهادها ورايها فيما يغلب على ظنها انه اقرب الى
عادتها او عادة نسائها او ما يكون اشبه بلونه وقيل ان المراد التخيير لان حرف او موضوع له والاقرب الاول والا لزم التخيير في اليوم
السابع بين وجوب الصلوة وعدمه ولا تخيير في الواجب لمنافاته له وقولهم انها موضوعة للتخيير معارض بانها موضوعة للتفصيل و
الشك والابهام والاخبار عن مراد فيتعين اما التخيير او التفصيل والاول لا يصح لما بيناه فيتعين المذكور انتهى والجواب انه ان كان
منعه من جهة عدم جواز التخيير بين الاقل والاكثر وكانه الذي فهم منه في المعتبر والذكرى حيث اجابا بالنظير بتخيير المسافر بين القصر و
التمام فيمكن التخلص بجعل الاقل هو الواجب والزائد قد خير الشارع فيه بين البناء على التحيض فيه وعدم التحيض وان كان من جهة عدم معقولية
تخيير المكلف في ايجاب جلوس اليوم السابع مثلا على نفسه فاجيب بان التخيير ليس في نفس الايجاب والتحريم بل في امرين خارجين يجب على
تقدير احدهما ويحرم على تقدير الاخر فالتخيير في سببهما ونظيره كثير منه التخيير بين الاقامة فيجب الصوم وعدمها فيحرم ومنه
التخيير في رمضان بين انشاء السفر فيحرم الصوم وعدمه فيجب ومنه التخيير بين تحصيل الاستطاعة فيجب الحج وعدم تحصيلها فلا يجب
وبين ابقاء الزكوي الى تمام الحول فيجب الزكوة وعدم ابقائه فلا يجب وبين بقائه في مكان يجد فيه الماء فيحرم التيمم والسفر الى
مكان لا يوجد فيه فيجب الى غير ذلك وهنا ايضا تخيرت في البناء على حيضية دم السابع فيحرم الصلوة وعدم حيضيته فيجب فيه وضوح
الفرق بين الامثلة ومحل الفرض لان المخير فيها يتحقق وجوده وعدمه باختيار المكلف من السفر والاقامة مثلا ولا باس بتخيير المكلف فيه

واستتباع كل منهما كلا من الامرين وفي المقام حيضية الدم او استحاضيته تتحقق بنفسها من غير اختيار المكلف فلا معنى للتخيير بينهما
والاولى في الجواب عنه ان المدعي لا معنى له هو كون الحيضية والاستحاضية في الواقع موكولة الى اختيارها وبناءها وليس كذلك
بل لجهلها بكون الدم حيضا او استحاضة خيرها الشارع بالبناء على ايهما تريد ونظيره ايضا كثير في تعارض الامارتين من مادتي
الضدين كالوجوب والحرمة فيتخير المكلف لجهله بالواقع بين البناء على الوجوب والحرمة الى غير ذلك من الموارد ومن هذا الباب التخيير
في يوم الاستظهار كما تسمعه في محله ولعل الجواب عنه في جامع المقاصد بايام الاستظهار مبني على هذا فتلخص انه لا مانع من حمل او
على التخيير هنا مع انه المتبادر من الحديث وبما ذكرنا يندفع محذور التخيير بين ساير الاعداد ثانيها هل التخيير بين الاعداد منحصر
في اول الدم فيتعين وضع اي عدد تختاره في ايام اوائل الدم او ان لها وضعه حيث شاءت قولان اختار الاول في التذكرة وكشف
اللثام والجواهر والثاني المصنف والفاضل في غير التذكرة وثاني المحققين والشهيدين وفي الحدائق نسبته الى الاصحاب مستندين الى
اطلاق التخيير في النص ولا ينافيه تعين الجلوس عليها في الشهر الاول عشرة استظهارا والحال بتجاوز الدم وعدمه لصحة تخيرها بعد
التجاوز بين تعيين العدد من الايام الماضية او المستقبلة على تقدير اختيار الثاني تقضي صلوة العشرة الماضية ولها ايضا
تلفيقه من الماضية والمستقبلة فتقضي مقدار ما تضعه في الماضية ويظهر الفرق ايضا فيما عدا الشهر الاول حيث لا يجب الجلوس
فيه عشرة اذا استمر الدم كما ستعرفه ولعل الاظهر الاول لظهور النصوص من قوله في المرسلة القصيرة ليونس عدت من اول ما
رات الدم الاول والثاني عشرة ايام ثم هي مستحاضة بناء على حملها على ما يوافق المشهور في الطهر دون مختار صاحب الحدائق و
قوله كان حيضها خمسة ايام على مصادفة انقطاع الدم عليها دون المعتادة بخمسة وفي المرسلة الطويلة تحيضي في كل شهر في علم
الله ستة او سبعة ثم اغتسلي غسلا وصومي ثلاثا وعشرين الحديث فان المتبادر منه وقوع التحيض اولا ثم الصيام بعده ونحوه موثقا
ابن بكير مضافا الى ظهور توالي ايام الصلوة في الاخبار المذكورة وحصوله منحصر في وضع ايام الحيض اما في اول الشهر او في اخره ولا قائل
بتعين الثاني ولا التخيير بين خصوص الاول والثاني فيتعين خصوص الاول في تعين الاول لا يعارضها اطلاق قوله في موثقة
سماعة اكثر جلوسها عشرة ايام واقله ثلاثة ايام وكذا الاطلاق بنحوه في خبر الخراز لانهما من قبيل المجمل والمبين او المطلق والمقيد
واستدل في الكشف لتخصيص العدد باول الدم بان عليها اول الدم ان تتحيض فالمقصود من العدد حاصل ولا وجه لرجوعها
عن ذلك وتركها العبادة فيما بعد وقضائها لما تركته من الصلوة وفيه عدم تماميته في الشهر الثاني اذا استمر الدم لعدم وجوب
جلوسها فيه على كل حال الى العشرة وهل لها على القول الثاني العدول بعد تعيين ايام لعددها ام لا وعلى الاول هل لها العدول
بعد التحيض في بعض تلك الايام الى غيرها ام لا وعلى تقدير ان يكون لها العدول بعد الدخول فهل لها العدول بعد الفراغ
من تمام العدد ام لا وجوه وبعضها اقوال لا ينبغي التامل بعدم الالزام بمجرد القصد للاصل مع اطلاق التخيير وبعد الدخول
وان كان مقتضى الاطلاق بل الاستصحاب بقاء التخيير القاضي بجواز العدول لكن امعان النظر في الاخبار قاض بخلافه لظهورها
جدا في جعل طهرها ايام ما تصلي فيها وحيضها ايام ما تترك فيها الصلوة بل في الموثقات الثلاث وخبر الخراز لم يعبر عن الحيض
والطهر الا بذلك ومع العدول تكون ايام حيضها ايام ما صلت وايام طهرها ايام ما جلست ومنه ينقدح وجه اخر لتعين وضع
العدد في اول الدم فلا عدول بعد الدخول فضلا عن تمام العدد مضافا الى ذلك عدم وقوع التوالي في الطهر والحيض المفهوم
من الاخبار حسب ما مر في بعض صور دوام التخيير ولزوم ابطال العمل في بعضها وان كان في شمول نهيه لنحو المقام تامل او
منع لا يقال ما ذكرتم منقوض عليكم بالتخيير بين الاعداد في الشهر الاول فانه ثابت على قولكم في العشرة الماضية قطعا فلها
تعيين ما دون العشرة منها ويصير بعض ايام جلوسها طهرا لانا نقول تخيير الشارع اياها في وضع عدد دون العشرة مع ايجاب
الجلوس عليها في تمام العشرة الاولى قرينة احتساب ايامها من الطهر اذ لا ينفك اختيار السبع مثلا حيضا سواء احتسبتها من
العشرة او من المستقبلة عن انقلاب بعض العشرة او كلها طهرا وبالجملة القرينة قائمة في خصوص ايام هذه العشرة وتخلص مما
ذكر جواز العدول الذي لا يوجب صيرورة ايام ترك الصلوة طهرا او ايام فعلها حيضا ولا عدم توالي الايام بل ولا ابطال
العبادة في وجه كما اذا كان عن العدد الاقل قبل انقضائه الى الاكثر كالعدول مع البناء على الثلاثة في اليوم الثاني وكذا
عن الاكثر قبل تجاوز عدد الاقل الى الاقل كالعدول مع البناء على السبعة في اليوم الرابع او الخامس الى الستة وهكذا ثالثها

ومع ظهور هذه الاخبار صح

اذا اختارت عددا او خصصت العدد بايام فى الشهر الاول فهل يتعين مثله فى ساير الاشهر ام التخيير ! وجهان بل قولان
اختارفى جامع المقاصد الاول بالنسبة الى العدد والوقت قال والمراد تخييرها فى الاعداد والتخصيص اى بالوقت انما هو اول مرة
لامطلقا بحيث يجوز لها ذلك فى كل شهر وان كانت عبارة الاصحاب مطلقة لبعد اختلاف مراة الحيض اياما وعددا ولان ذلك
قائم مقام العادة للمعتادة انتهى وتبعه فى ظاهر الكشف وكذا فى الروضة بالنسبة الى الوقت وفى المسالك بالنسبة الى العدد و
قد تبين من عبارة الاول ان الثانى هو ظاهر الاصحاب وربما يبنى فى العدد على ما اشير اليه فى التنبيه الاول من كون التخيير بين
الاعداد واقعيا كالتخيير فى كفارة مثلا اذ ورد فى خبر انها الصيام وفى خبر انها العتق فى خيفة التتابع والاستحاضية مخيرة بينهما
بمعنى انها موكلة الى اختيارها وبنائها وعلى هذا التخيير باق للاطلاق او تخيير ظاهرى بمعنى ان اليوم فى نفسه اما حيض لا غير
او استحاضة لا غير لكن من جهة جعلها باحدهما خيرها الشارع فى البناء على ايهما ويقوى الثانى اذ لا معنى لا يكال الحيضية الى
ارادتها وعلى هذا يجب الموافقة فى ساير الاشهر لان التخيير من باب التخيير الظاهرى الثابت فيما تعارض خبر الوجوب والحرمة
مع عدم المرجح فيبنى على العمل باحدهما اريد وعلى تقديره يستمر العمل به فكذا هنا بعد البناء على احد الامرين المجهولين وفيه ان مجرد
كون التخيير ظاهريا لا يستلزم كونه ابتدائيا لا استمراريا واستمرار المجتهد والمقلد على ما ياخذ به من خبرى الوجوب والحرمة او
الفتوى باحدهما انما هو لمعلومية استمرار المخير فيه على تقدير كل منهما لعدم تبدل الحكم والاخذ بكل منهما فى زمان يوجب المخالفة
القطعية وهنا ليس كذلك لامكان التبدل فى المخير فيه فقد يكون الحيض فى شهر ستة وفى اخر سبعة وفى اخر ثلاثة وفى اخر عشرة فلا
مانع من بقاء التخيير فى كل شهر بعد ان كان هو مقتضى اطلاق دليله بل واستصحابه ربما اهملها المخالفة مطلقا بان تضع
فى اى شهر اى عدد من الاعداد الاربعة مقتضى اطلاق التخيير بينها فى جملة من العبارات ذلك فاذا وضعت الستة او السبعة فى
شهرها وضع الثلاثة او العشرة فيما يليه ولكن ظاهر عبارة المتن من قوله او ثلاثة من شهر وعشرة من اخر ونحوها فى الشرايع والقواعد
والارشاد وغيرها انها اذا وضعت الثلاثة فى شهر تلتزم بوضع العشرة فيما يليه وكذا العكس نعم بعدهما لها فى الشهر الثالث وضع
احد هذين العددين او احد الاخرين من الستة والسبعة فان وضعت من الاولين اى الثلاثة والا ربعة التزمت فيما يليه بوضع
الاخر منهما وان وضعت من الاخرين اى الستة والسبعة التزمت بوضع الاخر منهما وهكذا فى كل شهرين وبالجملة لا تضع من الثلاثة
والعشرة فى شهر الا مع وضع الاخرى منهما فيما يليه وقواه فى الجواهر ولعله حسن نظرا الى موثقتى ابن بكير لتعيين الثلاثة فيهما مع فرض وضع
العشرة غاية الامر رفع اليد عن خصوصية الترتيب بتقديم العشرة على الثلاثة بالتقريب المتقدم فى الاستدلال للمختار واما خصوصية
العددين فلا داعى لالغائها فالجمع بين المرسلة المثبتة للستة والسبعة وبينهما انما هو بوضع العدد حسبما هو منصوص فيهما فلا تضع
الثلاثة الا مع وضع العشرة فيما يليه وبالعكس ولا يعارض الموثقتين فى اعتبار الخصوصية الخبران الاخران لانهما مع الموثقتين من المجمل
والمبين او المطلق والمقيد ويؤيده مراعاة هذه الخصوصية ان قضيتها تقارب عدد ايام حيضها فى كل شهرين شهرين على تقدير
جميع فروضها وقضية الاطلاق جواز تفاحش تفاوت كل شهر مع الاخر وكذا تفاوت كل شهرين مع شهرين كما اذا تحيضت فى شهرين
بستة وعشرة وفى شهرين بثلاثة وسبعة خامسها ان الرجوع الى عدد الروايات يثبت بمجرد تجاوز العشرة من غير اعتبار الاستمرار
بازيد من ذلك الى تمام الشهر او ازيد وظاهرهم الاتفاق عليه لاتفاقهم على ذكران الدم اذا تجاوز العشرة جعلت ذات العادة حيضها
ما فى العادة والمبتدئة والمضطربة ما بالصفة وعادة الاهل او عدد الروايات وهو كالصريح فى ان التجاوز هو الموجب لهذه
المراتب لو انهم اعتبروا فيه استمراره تمام الشهر او ازيد او اقل لم يعلقوه على تجاوز العشرة قطعا ويدل عليه ان التجاوز هو الموجب
لاشتباه الحيض بالاستحاضة فى الدم الموجود وقت الصلوة فيجب تعيينه للمقدمة بالميزات الشرعية من الاخذ بالعادة او الصفة
او عادة الاهل او الرواية ولا ينافى الوجوب التخيير فى موضع عدد الاخيرين بجعله موخرا من ذلك الوقت لحصول تبين حال الدم
وقت العبادة بذلك ولو استحاضة وبالجملة لا ينبغى التامل فيه وان ظهر من الاخبار خصوصا المرسلة الطويلة المضمرة ان مورد
العدد المستمر دمها اشهر الكثير مورد لا شرطا كما لا يخفى على المتتبع البصير وعليه فبمجرد تجاوز الدم يجب النظر فان لم تكن عادة ولا تمييز
ولا عادة اهل وجب تعيين عدد الروايات من العشرة بناء على وجوب الاخذ باول الدم وعلى التخيير يجب يوم الحادى عشر اختيار ما
طهرته ذلك وتحقيقه فان اختارت جعلا التعين به طهر بعض العشرة الماضية فتضم اليه بقية العدد من الايام المستقبلة بالشرايط

او الماضية او الملفقة منهما وان اختارت طهرا امكن طهر الماضية ايضا بان تعين الحيض فيما بعده وحيضيتها بان تختار ما بعده
ايضا طهرا او التلفيق من الماضية فى غير الحادى عشر ما لم يحصل منها تعيين عدد الحيض او مع حصول تعيين العدد ايضا ان قلنا
بجواز العدول مطلقا فان اختارت الطهر فى جميع الايام مما بعد العشرة تعين الحيض فى العشرة ويجب تعيين احد الاعداد منها
للحيض حتى يتبين حال قضاء بعضها وعدمه ولاجل موافقة عدد الشهر الاخر له بناء على وجوب الموافقة وبناء على عدم صحة العدول
بعد مضى اليوم يبطل بعض الصور المتصورة فى المقام سادسها ان موضوع حكم التحيض بعدد الروايات من استمر دمها الى تجاوز
العشرة وهل هو كذلك مطلقا حتى اذا تخلل بين اجزاء الدم فى العشرة نقاء دون اقل الطهر كما اذا رات بعد دم الثلاثة يوما نقاء
ويوما دما وهكذا حتى تجاوز العشرة ام هو بشرط اتصال الدم واستمراره الى تجاوز العشرة كلامهم مجمل من هذه الحيثية وعن بعضهم
فتوى الصدوق والشيخ بمضمون روايتى ابن يعقوب وابى بصير من الاقوال فى تعيين عدد الروايات كما فى الكشف والحدائق
وغيرهما يعطى بناءهم على كون العبرة بالتجاوز ولو مع تخلل النقاء لان مفروضهما التى ترى ثلاثة ايام او اربعة ايام دما وثلاثة
او اربعة بياضا وربما يؤيد بان الاستمرار عشرة وتجاوزها من غير تخلل النقاء اصلا نادر لا يحمل عليه الاخبار الا ان عبارة
الشيخ فى الفتوى بمضمون الخبرين مختلفة وبعضها يعطى انها فتوى بخصوص ما فيهما الا فى كلية استمرار الدم فالذى يقتضيه النظر
البناء فى موضوع هذا الحكم على الاول وان كان ظاهر الاخبار خروج الفرض عنها خصوصا نحو ما اذا رات ثلاثة دما وثلاثة
بياضا لكن عرفت ان الاستمرار المذكور فيها مورد لا شرط والا لاختص الحكم بالاستمرار شهرا فالعبرة بموجب الحكم وهو حسبما
عرفت فى التنبيه المتقدم تجاوز الدم المحكوم بحيضيته قبل ان يتجاوز وهو يتحقق بتجاوز الدم الاخير وان تخلل فيما قبله بالنقاء
المحكوم ايضا بحيضيته وعلى هذا كيفية اخذها بالعدد من الدماء المتقطعة وجهان احدهما الاخذ بالدم واكمال من النقاء
المتخلل لكونه بحكم الحيض نظرا الى اطلاق الايام فى العدد المروى وح لها الاخذ باى عدد شاءت وثانيهما الاخذ بالدم وحده
دون النقاء بدعوى تبادره من النص وح تقتصر على العدد الذى يوفيه الدم وامتناع بعض العدد لا يوجب بطلان الاخذ
بالممكن كما اذا علمت المتحيرة ان حيضها فوق الثلاثة مثلا وبناء على عدم دخولها فيمن ثبت لها العدد يحكم لها بحيضية ما تراه
بعد الثلاثة الاولى قبل العشرة لعموم كل ما تراه قبل العشرة من الحيضة السابقة ما عدا الدم الاخير المتجاوز لقاعدة عدم تبعض
الدم الواحد سابعها حيث ما ثبت التخيير اختيار عددا ومحل او وضع العدد الى المرئية فهو والنص ولا معارضة للزوج وان كان
لارادة الجماع كما قطع به جماعة وكانه نظرا الى ان التحيض فيه باصل الشرع لان التخيير انما هو لجهلها بالحالة او اقعية فخيرها الشارع حسب
ما سمعت وح لا يثبت اصالة فى كمية العدد او خصوص محله وما لم يكن باختيارها اصالة لا اعتراض للزوج فيه لكن الفاضل و
بعض من تبعه صرحوا فى باب النكاح بان للزوج منع الزوجة من فعل الواجبات الموسع فى اول وقته ومقتضاه جواز المنع هنا بل
مقتضى الجمع بين الحقين هنا تعيين العدد حيث يتفقان عليه وبالجملة الحكم هنا مبنى على المنع المذكور فى النكاح وعدمه و
مثل الزوج السيد فلو تعارضا فى الامة المزوجة بناء على ثبوت حق المنع فالظاهر تقديم الزوج على السيد واذا امتنعت من الاختيار
فيما يرجع الى حق الله المحض فحكم اجبار الحاكم لها على الاختيار لترتب الحكم حسبة لله هنا كسائر الواجبات وفيما يتعلق بحق الزوج
للحاكم اجبارها وكذا للزوج ظاهرا فى حق دليل نحوه والاحوط كونه باذن الحاكم وكذا اذا امتنعت من الاخبار بما اختارته وان امتنع
اختيارها فيما صح اجبارها عليه قام الحاكم او الزوج باذنه مقامها فى التعيين فى وجه قوى ومع عدم حصول التعيين مطلقا تعاقب
على فعل الواجبات المشروطة بالطهارة وتركها فى وجه قوى فتؤخذ باشق الاحوال وربما احتمل فيه تعيين حيضها باول الاوقات و
باخرها وضعفهما واضح وانقضاء العدة موقوف على اختيارها الا اذا انقضى الشهر او العشرة بناء على اختصاص العدد باول الدم
فتنقضى وان لم تخبر وللزوج الرجعة اذا امتنعت من الاختيار الا اذا انقضى الشهر او العشرة وكذا اذا امتنعت من الاخبار فى وجه
قوى ويشكل الامر فيما لو اختارت بعد الرجعة العدد المنقضى قبلها وكذا لو اخبرت بعدها باختيارها له من قبل واذا
كانت مستاجرة على عمل موقتا او موسع ضاق وقته الا عن العدد الاقل يتعين عليها اختياره فى وجه قوى ويتفرع عليه جواز
اجبارها عليه وعلى كل حال هى مصدقة فى الاخبار عما اختارته ومدار العدد فى القضاء على ما اختارته فى الاداء نعم ان لم
تعين وقت الاداء كان لها الاختيار فى وقت القضاء ثامنها مقتضى عبارة المتن وجماعة ان المضطربة كالمبتدئة فى الرجوع

الى عدد الروايات وتنقيح الكلام فيه ان المضطربة في اطلاقاتهم كما عرفت مرة تكون بمعنى اخص هو من استقرت لها ثم اضطرب لتكرر
اختلاف قادح بالعادة او لنسيان بمعنييه المشار اليهما سابقا من الغفلة الصرفة وعدم التذكر واخرى تكون بمعنى اعم منهما
وممن لم يستقر لها بعد وان تكرر رؤيتها له وتكرر رؤيته دم الحيض من غيرها عادة معلومة فعلا والجميع تحد في المرتبة الاخيرة
من التحيض مع قطع النظر عما تسمى به بل الاتحاد فيها هو المشهور وظاهر لكن اختلف في تعيين العدد فعن المسالك والمدارك
ان المعروف من المذهب فيها التحيض بعدد الستة او السبعة مخيرة في شهر والثلاثة والعشرة في اخر وعن شرح المفاتيح بستة تخييرها
بين السبع في كل شهر والثلاثة في شهر مع العشرة في اخر الى المشهور وثالثها الثاني مع لزوم تقديم الثلاثة على العشرة في
الشهرين كما عن الانتصار رابعها اجتهادها في اختيار احد الاعداد قال في المنتهى الاشبه ردها الى اجتهادها ورأيها فيما يغلب على
ظنها انه اقرب الى عادتها او عادة نسائها او ما يكون اشبه بلون الحيض خامسها التخيير بين الستة والسبعة كما حكاه في المنتهى
عن بعض اصحابنا وعن التذكرة انه الاشهر سادسها ما عن المعتبر من تخييرها بين الثلاثة والسبعة عملا بالرواية واليقين فنظير ما
تقدم في المبتدئة لكن استوجه بعد ذلك الاقتصار على الثلاثة في كل شهر سابعها تعيين الستة نسبه في المنتهى الى بعض
اصحابنا ثامنها تعيين السبعة حكاه في السرائر والمنتهى عن بعض اصحابنا وفي مفتاح الكرامة عن جدي العلامة واختاره في
الرياض تبعا للجامع تاسعها تعيين الثلاثة في كل شهر واستوجهه في المعتبر وحكاه في المنتهى والسرائر عن بعض عاشرها تعيين
العشرة في كل شهر ذكره في المنتهى وحكي عن الصدوق والمرتضى في المبتدئة واستظهر منهما كون المضطربة كذلك ايضا فالقول
لها حادي عشرها في كل شهر تعيين عشرة حيضا وعشرة طهرا وهو محكي عن ابن زهرة ثاني عشرها تحيضها ثلاثة في الشهر الاول و
بالعشرة في الشهر الثاني ثالث عشرها عكسه حكاهما في المنتهى رابع عشرها تدع الصلوة كلما رأت الدم وتصلي كلما رأت البياض
كما عن النهاية والاستبصار وموضع من المبسوط خامس عشرها وجوب احتياطها بالجمع بين تكليف الحايض والمستحاضة كما عن
المبسوط اما في خصوص الناسية او مطلق الطارى لها الاضطراب وفي القواعد التصريح في المضطربة غير الناسية تخييرها بين
السبعة او الثلاثة والعشرة كالمبتدئة وفي ناسية العدد والوقت بجنابتها على الاحتياط ويحتمل ان يكون مضطربتها بالاختلاف
الطارى عنده ايضا تبنى على الاحتياط كالناسية ومراده من المضطربة التي قابلها بالمبتدئة في الرجوع الى العدد هو الاضطراب
الاصلي الذي عده من المبتدئة بالمعنى الاعم ويظهر من الكشف حمله على ذلك ايضا وستعرف جلية الامر بعد هذا خمسة عشر او
ستة عشر قولا في تحيض المضطربة ناشئة من اختلاف فهم الروايات او طرحها والرجوع الى الاصل او قاعدة الامكان او اخبار اخر
واردة في الحيض ولعل اقويها القول بمساواتها للمبتدئة في هذه المرتبة ما لم يتذكر الناسية ما لا يوافق شيئا من العدد كما اذا علمت
مثلا انها كانت فوق الثلاثة او دون العشرة فلا اشكال في انه لا جناح في اخذ العدد المقطوع على خلافه وتساويها بالاخذ في الاعداد
الباقية للتقريب المتقدم في الاستدلال لنا لما اخترناه في المبتدئة وبالتأمل فيه يرتفع التأمل الواقع من البعض هنا من جهة
اختصاص الثلاثة والعشرة في نصوصها بمن كان اول حيضها واختصاص المضطربة في ذيل المرسلة الطويلة بعدد السبع من غير
ذكر الست وحاصل الدفع انه مع استفادة مساواة المبتدئة والمضطربة في حكم الرجوع الى العدد من المرسلة وثبوت كون السبعة
التي ارجع اليها المبتدئة محمولة على التخيير بينها وبين الستة او الثلاثة والعشرة يثبت ان السبعة التي ارجع اليها المضطربة ايضا كذلك
ولظهور لفظ السبعة هذه في السبعة المعهودة ذكرا وهي المخيرة ولتعليل ارجاع المضطربة اليها بان قصتها قصة حمنة فلترجع هي
الى السبعة التي ثبتت لحمنة وهي المخيرة وهذا واضح على تقدير كون ان لم يكن كذلك الخ في المرسلة فرضا للمضطربة لا رجوعا الى
بيان فرض المبتدئة حسبما اشرنا اليه سابقا فالمهم توضيح ذلك فاعلم ان ظاهر الاكثر البناء على ان المرسلة مفيدة لرجوع المضطربة
الى عدد الروايات لانهم افتوا بذلك ولولا استفادتهم اياه من المرسلة لاشكل حكمهم به لتعليق العدد فيما عداها على اول حيض
الجارية ولا يشمل الاضطراب الطارى واحتمال اكتفائهم في السبعة بقول السائل في مضمرة سماعة وهي لا تعرف ايامها بعيد جدا
وما يستفاد منه ذلك من فقرات المرسلة ليس الا العبارة المذكورة في ذيلها وفيها الوجهان وتقريب الاول انه بين فيما تقدم
على تلك العبارة رجوع ذات العادة الى عادتها والمضطربة الى التمييز مع وجوده والمبتدئة الى العدد مع ثج الدم الملازم لعدم
وجود التمييز ولم يتعرض لصورة وجود التمييز في المبتدئة وعدم وجوده في المضطربة وكان منافيا للحصر المبني عليه الرواية

فاستدرك

فاستدرك التعرض لهما ببيان مساواة المضطربة والمبتدئة في حكم وجود التمييز وعدم وجوده في ذيلها بعد ما تعرض لما تثبت
به العادة والخلق بقوله وان اختلط عليها ايامها وزادت ونقصت حتى لا تقف منها على حد اي ايام معلومة ولا من الدم على لون
اي لون واحد معلوم بل كان لون دمها كعدد ايام حيضها مختلفة عملت باقبال الدم وادباره اي في التمييز ليس لها سنة غير هذا
اي الرجوع الى التمييز مع وجوده لقوله ع اي فيما تقدم اذا اقبلت الحيضة فدعي الصلوة واذا ادبرت فاغتسلي ولقوله ان دم
الحيض اسود يعرف كقول ابي اذا رأيت الدم البحراني اي هذه الكلمات قاضية باعتبار الصفات مع وجودها وان لم يكن الامر كذلك
اي لم يختلف لون دم من اختلط ايامها فلم يكن اقبال وادبار بل الدم اطبق عليها فلم تزل الاستحاضة دائرة وكان الدم على لون واحد و
حالة واحدة كقصة حمنة مع فرض اختلاط عدد ايامها حين قالت اني اثجه ثجا اي كقصتها باعتبار حالتها من ثج الدم بمعنى دره على
لون واحد وحالة واحدة انتهى فدل ع بالتعليل بهذا الشبه دلالة واضحة على ان ما تقدم في الحديث من رجوع المبتدئة الى العدد
انما هو لفقد التمييز الملازم لثج الدم فلو وجد ثم لم ترجع اليه ويفيد هذا بالتقريب الذي قدمناه في حكم المبتدئة رجوعها
الى التمييز فبين ع بذلك احدى الصورتين المسكوت عنهما ودل ع باوضح من ذلك على الصورة الاخرى وهي رجوع المضطربة
الى العدد مع فقد التمييز بقوله ع وان لم يكن الامر كذلك وبقي احتمال كون المراد من اختلاط ايامها هو الاضطراب قبل استقرار
العادة وهو مدفوع اولا باستظهار ارادة الطارى من اضافة ايامها لظهورها في المعهودة اي الايام التي صارت خلقا وعادة
المذكورة قبله مضافا الى ظهور لفظ الخلط في ذلك فان الحيض لو لم يكن ممتازا من ايام دمها قبل فزيادة عدد ايامه ونقصانه
اختلاف كيف لا خلط الى مرتبة التعبير بهذه اللفظة قبل ذلك ثلاث مرات ولها كالصريح في ذلك وهي قوله واما سنة التي
كانت لها ايام متقدمة ثم اختلط عليها من طول الدم وزادت ونقصت والثانية دونها في التصريح وهي قوله بعد ذلك ان
هذه امرأة قد اختلط عليها ايامها والثالثة ظاهرة فيه جدا وهي قوله فهي ايامها وخلقها التي جرت عليها ليس فيه عدد موقت
غير ايامها فان اختلطت الايام عليها وح فالاختلاط الاصلي ان قلنا بدخوله في ابتداء الدم فالرجوع معه الى العدد للتصريح به في
المبتدئة والاضطراب والاولوية من الطارى ولعموم العلة التي اشير اليها وثانيا بانه ان لم يكن ظاهرا فيما ذكر فلا اقل من العموم وهو كاف
واما تقريب الوجه الثاني فبانه اراد ع ذكر الحالات الثلاث التي بينها سابقا في خصوص من استمر بها اشهرا لكنه ع اراد التنبيه على اختصاص
حكمها بمن استمر دمها فيما دون ذلك وان كان قد ذكر الاضطراب اشهرا في بحث حيضها لكن لم يذكر هناك تمام الحالات الثلاث فتصدى
لذكرها جميعا بقوله وان استمر بها الدم اشهرا فذكر انه مع انقطاع الدم في وقتين متساويين حتى صار خلقا يجلس تلك الايام
فيما يستقبل وهو حالة ذات العادة من الثلاث ثم بين المضطربة منها بقوله وان اختلط عليها ايامها لكن تعرض لها مع وجود التمييز
بالاقبال والادبار وبقيت الثالثة وهي المبتدئة ثم ذكرها بقوله فان لم يكن كذلك اي لم يكن اختلط عليها ايامها بان كان ابتداء
حيضها لكن تعرض لها مع فقد التمييز بكون الدم بلون واحد وح لم تكن المضطربة بغير التمييز وحكمها مذكورا في الخبر وهذا موجب
لمرجوحية الحمل عليه لانه على تقدير كون المقصود ذكر الحالات الثلاث في مستمرة الدم اشهرا فقد حصل ذكر الابتداء مع استمرار
الدم اشهرا بقوله قبل هذا وان لم يكن لها ايام قبل ذلك واستحاضت اول ما رأت فوقتها سبع وان استمر بها الدم اشهرا فعلت في
كل شهر كما قال فلا موجب لتكرار ذكرها بقوله وان لم يكن الامر كذلك وحمله على الصور الاخرى للمضطربة اولى خصوصا مع فهم المشهور
منه ذلك واوفق بما بنى عليه الخبر مما صرح به في صدره من ان رسول الله ص سن في الحيض ثلاث سنن بين فيها كل مشكل لمن سمعها
وفهمها مع ان قوله وان لم يكن الامر كذلك مشير به الى عدم الاختلاط لا دلالة فيه على خصوص المبتدئة لان عدم اختلاط ايامها اعم من
ابتدائها ودعوى ان لم يرد به احدهما استفاضتها التي هي ذات العادة والاخر ابتداؤها والاول حيث انه متقدم ذكره غير مراد فليكن
المراد به الثاني مدفوعة بان الثاني ايضا متقدم ذكره بقوله وان لم يكن لها ايام قبل واستحاضت اول ما رأت حسبما اشرنا
فلم يبق الا ان يراد به الصورة الاخرى من المضطربة وكذا دعوى ان قوله قصتها كقصة حمنة دليل ارادة المبتدئة منه لانها
كانت مبتدئة لان التشبيه انما الحالة بقصة ثج حمنة مراد به فقد التمييز وهو غير مستلزم للتشبيه بها في حالة ابتداء دمها
ايضا ومع هذا كله اصرح في اللوامع بظهور الوجه الثاني ولعله في غير محله قال وان لم يكن ظاهرا فيما ذكرناه فليس ظاهرا فيما ذكروه
فيسقط الاستدلال به وفيه انه لو سلم عدم الظهور فيما ذكرناه لا يسقط الاستدلال الخ بتعليل ارجاعها الى العدد بان قصتها

لصحة الاستدلال صح

من حيثية كون

من حيثية كون دمها بلون واحد كقضية حمنة من حيثية ثج الدم لاقتضائه رجوع كل من كانت قصتها فقد التمييز الى العدد سواء كان الاضطراب اصليا ام طاريا بالاختلاف دم او غفلة عن حالها راسا او نسيان للعدد والوقت معا او للعدد خاصة واما نسيان الوقت خاصة فحيث لا ربط للعدد بتعيين الوقت يكون خارجا بل يتعين ارادة عموم العلة ليثبت في الخبر حكم الصور جميعا ويتبين به كل مشكل كما صرح به في صدره ولا ينافي هذا التعليل ما في سنة المبتدئة من قوله لانا مر هذه مخالف لامر تينك فلا يتوهم منه كون العلة اول الدم وان قال متصلا به واق هذه لم تكن لها ايام قبل ذلك قط وهذه سنة التي استمر دمها اول ما تراه لان المشار اليه بقوله تينك من كانت لها ايام حيض معينة اما بالعادة او بالتمييز من اقبال وادبار كما هو واضح على المتامل في الحديث ومن اجله قلنا سابقا في حكم المبتدئة انها اذا وجدت التمييز رجعت اليه قبل العدد وان اهمال ذكر رجوعها الى التمييز في الحديث انما هو لفرضها في حمنة التي ثج لها الدم ثجا وعليه فقوله لم يكن لها ايام قبل اي حتى يثبت لها حيض معين بالعادة او بالصفة وبالجملة محصل هذه العلة هو مخالفة تينك اي عدم تعين حيضها بعادة او تمييز فاذا وجدت في المضطربة ثبت لها الرجوع الى العدد فتلخص ان الاستدلال بذيل المرسلة على رجوع المضطربة مطلقا الى العدد تام اما تصريحا به او لعموم العلة المعتضد بقول السائل في مضمر سماعة وهي لا تعرف ايامها الظاهر في كون السؤال من حيث الجهل بالايام المقتضي لترتب الحكم في الجواب عليه وبه يرتفع الحد ود المشار اليه سابقا من اختصاص العدد المذكور في النص بالجارية اول حيضها ويبطل تقييدها لعموم المستحاضة في خبر الخراز بالشهرة فيستند اليه ايضا مضافا الى اعتضاده بالاعتبار من كون المقصود تعيين حيضها حيث لا معين لها بوجه ولا يتفاوت فيه حالة الابتداء وغيرها فالتحير بمنزلة الابتداء ومن عموم العلة يندفع ايضا شبهة عدم شمول المرسل للناسية لان مورده من اختلطت عليها ايامها الامن نسيتها كما اشكل به في الكشف مضافا الى ان الاغفال والنسيان ينشاء من دوام الاختلاط فيشمله عموم اختلطت ايامها ويشهد له التعبير عنه عن المضطربة في غير موضع بقوله واما سنة التي كانت لها ايام متقدمة ثم اختلط عليها من طول الدم وزادت ونقصت حتى اغفلت عددها وموضعها من الشهر ودعوى ان المراد هنا من غفلت تركت لا نسيت فلا ظهور له في الناسية كما في الحاشية الجمالية ضعيفة بل لا يبعد كون الناسية مختلطة الايام عرفا كما قيل واما دليل سائر الاقوال مع الجواب يظهر اكثره مما تقدم في المبتدئة فان القول الثاني ناظر الى عدم ثبوت السنة من المرسلة وانها من تركيك الراوي حسبما تقدم مع تضعيفه والثالث ناظر الى مضافة المضطربة مع المبتدئة في العدد ووجوب تقديم الثلاثة لما مر في المبتدئة وعرفت الجواب هناك والرابع ناظر الى مساواتهما ايضا في العدد وان المراد من تعدد العدد تعيين ما يودي اليه اجتهادها في موافقة مزاجها حسبما عرفت مع الجواب عنه والخامس ناظر الى انه في المبتدئة ايضا كذلك ترجيحا للمرسلة على الموثقين لبعض ما تقدم او الى منع شمول ما عدا المرسلة للمضطربة لاختصاص مورد الموثقين باول الحيض وتبين الجواب عنه مما ذكرناه هنا وفي المبتدئة والسادس ناظر الى مساواتهما مع ما تقدم فيه في تعليله في المبتدئة من قوله عملا بالروايتين والبقين ويمكن الاستناد له في المقامين بالجمع بين المرسلة بناء على اختصاصها بالسبع والموثقين بناء على كون المراد منهما التحيض بالثلاثة دائما وانما العشرة في الدور الاول للاستظهار حال تجاوز الدم وعدمه كما اشير اليه في المبتدئة مع تضعيفه والسابع ناظر الى مساواتهما مع تعيين الست وقد تقدم في المبتدئة عدم معرفة وجهه ولعله ترجيح المرسلة على الموثقين مع حمل السبعة فيها على الاستحباب كما في كل تخيير بين الاقل والاكثر وقد تبين من بعض التنبيهات المتقدمة في المبتدئة اندفاع محذور التخيير هنا والثامن ناظر الى مساواتهما مع تعيين السبع في العدد لما اشير اليه في المبتدئة ويزيد هنا ان استفادة المضطربة انما هي من ذيل المرسلة ومقتصر فيه على ذكر السبع وقد مر الجواب عنه والتاسع ناظر الى مساواتهما مع طرح الروايات والرجوع الى قاعدة تيقن الاقل كما تقدم مع الجواب والعاشر ناظر الى مساواتهما مع طرح الروايات والرجوع الى قاعدة الامكان مع ما يستفاد من الاخبار من ان الحيض في كل شهر مرة مويدا بالغلبة كما تقدم مع الجواب والحادي عشر ناظر الى مساواتهما مع طرح الروايات والغلبة المذكورة والرجوع الى قاعدة الامكان حسبما مر مع الجواب والثاني عشر والثالث عشر ناظران الى مساواتهما وتعيين تقديم احدى العددين حسبما مر مع الجواب والرابع عشر ناظر الى روايتي يونس وابي بصير المتقدمتين في المبتدئة مع الجواب خامس عشرها ناظر الى طرح الروايات اما مطلقا او في خصوص المضطربة لعدم استفادتها اما من الموثقين فلاختصاص موردهما باول الدم واما من المرسلة فلعدم ذكر العدد فيها الا للمبتدئة بجعل قوله وان لم يكن الامر كذلك

في ذيلها على الوجه الثاني من الوجهين المتقدمين كما استظهره في اللوامع وان مقتضى القاعدة بعد طرح الروايات هو الاحتياط بالجمع بين تكليف الحائض والمستحاضة والجواب المنع في الموضعين اما الاول فلاعتبار الروايات سندا كونه بل وعمل الاصحاب بها في الجملة بل الاجماع على العمل بها حسبما عرفت في المبتدئة واما الثاني فلان الاحتياط مضافا الى مخالفته وجوبه هنا للاتفاق كما قال في البيان ان الاحتياط ليس قولا لنا مؤبدا بنسبته في المنتهى وغيره الى الشافعي ومساعدا عليه بالتتبع وما فيه من العسر والحرج المنفيين في الشريعة بل والضرر بتكرير الغسل في اليوم والليلة مرارا كثيرة في كثير من صوره كما ستعرف لا دليل عليه يقتضي لزومه الا دعوى العلم الاجمالي بان لها في الشهر اياما حيضا واياما استحاضة ولا تعينها فيجب من باب المقدمة في كل زمان ما تعمل به يجب على المستحاضة لاحتمال انها مستحاضة وما يحرم على الحائض لاحتمال كونها حائضا وفيه امكان منع جريان قاعدة المقدمية في الزمان ونحوه مما يحدث وينقضي تدريجا بل في كل زمان يجري حكم الشبهة الابتدائية فتعمل بحكم الطاهرة المستحاضة في تمام الشهر غايته قضاء الصوم عدد ايام الحيض المحكوم بها اجمالا بعد الشهر في حال تيقن الطهر وعلى كل حال لا ينبغي التامل في عدم وجوب الاحتياط وعلى تقديره فيحصل هنا بالتزام امور ذكرها جماعة مراعين فيها احتمال اكثر الحيض من العشرة منها امتناع كل من الزوج والزوجة من الجماع ولكن لا كفارة بفعله لعدم اثبات قاعدة المقدمية الا الحرمة نعم لو وطاها في كل يوم مرة ثبت عليه الكفارة واحدة للوسط دون كفارة الاول والاخر لاحتمال حدوثه وله بعد الوطي وانقطاعه قبله ومنها عدم الطلاق الا بما يحصل العلم الاجمالي بوقوعه حال الطهر كان يوقعه في جزء من يوم ثم يكرره في اليوم الحادي عشر من بعده في زمان يتم به انقضاء العشرة المعتبرة في اكثر الحيض واقل الطهر فان الاول على تقدير كونه في الطهر هو الصحيح وعلى تقدير كونه في الحيض فالثاني لامتناع بقاء الحيض بازيد من عشرة ومنها عدم رجعة الزوج بعد الطلاق الا قبل ستة وعشرين يوما لاحتمال كون الحيض ثلاثة ايام فتنقضي الحيضات الثلاث بذلك لكن في كشف اللثام الا قبل تسعة وعشرين وعدم تزويجها الا بعد ثلاثة اشهر لاحتمال الحيض في كل شهر مرة ولا يجب عليها الصبر الى ان يتميز حيضها او تيئس من المحيض والاستقامة للحرج وعدم الموجب لحصول العلم بانقضاء الثلاثة اشهر بحصول الحيضات الثلاث وعلى كل حال اذا طلقها في ايام التحير مرتين حسبما ذكر فينبغي احتساب اول عدتها لرجعة الزوج مما بعد الطلاق الاول ولتزويجها مما بعد الطلاق الثاني ومنها ترك قراءة العزائم واللبث في المساجد والمرور في المسجدين ومنه يتبين حرمة طوافها ومنها اتيان الصلوة الواجبة اما لان حرمتها على الحائض تشريعية لا ذاتية فترتفع مع قصد الاحتياط او لانها ذاتية ولكن في خصوص الصلوة يغلب جانب الفعل على الترك في الاحتياط لانها عمود الدين حسبما مر واما النافلة فان قلنا بالحرمة الذاتية لصلوة الحائض حرمت لعدم ثبوت غلبة جانب فعلها كما في الفرايض ويضعف ما في نهاية الاحكام من انها كالفرايض لكونها من مهمات الدين وان قلنا بحرمتها تشريعا لا ذاتا فيجوز فعلها الا رتفاعها بقصد الاحتياط ولو في المندوبات ومنها اتيان غسل الحيض بعد ثلاثة ايام من اول الشهر في وقت كل صلوة لاحتمال انقطاعه بعدها في كل وقت ولا يجمع بين صلوتين بغسل واحد لاحتمال انقطاعه بينهما وتضم الى غسل الحيض غسل الاستحاضة ايضا لاحتمالها فتغتسل في كل يوم وليلة ثمانية اغسال اذا كان الدم كثيرا اثنان للصبح حيضا واستحاضة وثلاثة للظهرين واحد للاستحاضة لهما معا واثنان لانقطاع الحيض لكل منهما وثلاثة كذلك للعشائين وفي جواز تداخل غسل الحيض والاستحاضة قولان جزم في البيان بعدمه ولو على القول بالتداخل في الاغسال لان استمرار الحدث يمنع من التداخل وفي الروض جوزه وعلى التداخل يسقط وجوب ثلاثة من الثمانية ولا يخفى ان الثمانية انما تجب في غير الثلاثة ايام اول الشهر لعدم احتمال الانقطاع فيها على تقدير الحيض واوجب تاخير غسل الاستحاضة عن غسل الحيض لوجوب المبادرة الى الصلوة بعد غسل الاستحاضة تحذيرا عن مفاجاة الحدث بخلاف غسل الحيض فانه على تقدير انقطاعه لا يتكرر الانقطاع واما احتمال تاخر انقطاعه عن زمان الغسل حيث لا يمكن انه فاعتراضه لا يجب مراعاته ومنها صيام تمام شهر رمضان لاحتمال الطهر في كل يوم لكن مع غسل لانقطاع الحيض في الليلة لاحتماله واغسال الاستحاضة لاحتمالها مع القضاء بعدد ايام اكثر الحيض بناء على ان الحيض في كل شهر مرة وفي اجزاء قضاء عشرة ايام او وجوب احد عشر قولان اظهرهما الثاني لاحتمال الحدوث في اثناء الاول وانقطاعه في اثناء الحادي عشر وهل يجب عليها قضاء الصلوة ايضا قولان اختار في التذكرة العدم لانها ان كانت طاهرة زمان الاداء صح اداؤها وان كانت حائضا فيه كان القضاء ساقطا وللحرج في قضاء صلوة وعن نهاية الاحكام اختيار الاول لاحتمال انقطاع الحيض في اثناء الصلوة الواقعة في سعة وقتها او بعدها قبل خروج الوقت بمقدار

فى الاحتياط للمستحاضة

الطهارة والصلوة فيجب ان فرض الانقطاع قبل طلوع الشمس صلوة الصبح وقبل غروبها فالظهران او قبل ذهاب وقت العشائين فالعشاءان وعلى
القول بوجوبه فالتي تقضيها من الصلوة في جامع المقاصد انها ان كانت تصلي اول الوقت دائما تقضي بعد كل احد عشر يوما صلوتين
مشتبهتين لامكان ان ينقطع الحيض في اثناء العصر او العشاء فتفسد الصلوتان ويجب قضاؤهما وكذا يمكن انقطاعه في اثناء
الصبح فيجب قضاؤها خاصة فيتعين للبراءة يتوقف على قضاء صلوتين مشتبهتين وكيفية قضائهما كقضاء الصوم سواء وان كانت
تصلي اخر الوقت دائما قضت بعد كل احد عشر ثلاث صلوات لامكان ان يطرء الحيض في اولى الظهرين والعشائين فتفسد الصلوتان
وان ينقطع في اثناء الغسل الاولى منهما او الثانية فيجب قضاؤها بفساد طهارتها وكيف قدر زمان صلوتها اخر الوقت فلا بد من
ادراك الطهارة وخمس ركعات فاذا قد وقع الفرض الثاني لمصادفة غسل الظهر فالاول فاسد والا فالثاني فتقضي سبع صلوات
صبحا ومغربا واربعا عينه مرددة بين الثلاث ثم صبحا واربعا عينين بينهما المغرب لان الفائت من يومين ثنتان ومن اخر واحدة ولو كانت
تصلي اول الوقت تارة واخره اخرى او وسطه دائما وجب قضاء اربع صلوات مشتبهات لامكان الابتداء في اوليهما فتفسدان ويجب
التدارك لامكانه وكذا يمكن الانقطاع في الثانية فتفسدان ايضا والتدارك ممكن فيجب في جائز التماثل فلا بد من ثمان صلوات انتهى
وفي ايجاب اصل القضاء انه على المشهور وان لم يكن هو حرجا منفيا فبني على كون احتمال الانقطاع في الوقتين اللذين ذكرهما واجب
التحرز للاحتياط المقصود في المقام ويمكن منعه لما فيه من زيادة الحرج بتعيين التاخير وافضائه الى الفوات هذا كله في المضطربة
بمعنييها عددا ووقتا ولو كانت مضطربة العدد اصليا او طاريا بالعروض اختلاف دم او غفلة او نسيان غير مضطربة في الوقت
بل ذات عادة وقتية متذكرة الزمن بالتحيض في الوقت سواء ذكرت اول الحيض او اخره او وسطه تحكيما للعادة الوقتية واكملته اقل
الحيض يعني ثلاثة متيقنة واضافت اليها بعده ايام التمييز الممكن حيضا وقد مضى الكلام في تحيضها بالتمييز عند ذكر انقسام
العادة الى العددية والوقتية دون العددية والعكس او عدد عادة الاهل والاقران حيث اعتبرناها فيما تقدم وان لم
يكونا ففي التحيض بما زيد من الثلاثة او الاقتصار عليها وعلى الاول في مقدار الزيادة هل هو مقدار احد اعداد الروايات او الى العشرة
التي اكثر الحيض احتياطا خلاف والمشهور كما في الذكرى هو الاحتياط وعليه كيفية الاحتياط بنحو ما مر في القسم المتقدم الا في عدد ايام
الاحتياط فانه هناك كل الشهر بعد ثلاثة ايام من اوله وهنا سبعة ايام غير الثلاثة المتيقنة لعدم احتمال زيادة الحيض عن العشرة
وان ذكرت اجمالا ان حيضها كان اقل من عشرة احتاطت باكثر العدد المحتمل وذهب جماعة الى اكمال الثلاثة المتيقنة احد اعداد الروايات
مما لا تعلم زيادة حيضها عنه او نقصانه اجمالا وعن الخلاف كمالها سبعا مدعيا عليه الوفاق ويحتمل ارادته الوفاق على الرجوع الى
العدد المنصوص لكنه عنده السبع واخرون الى الاقتصار على الثلاثة المتيقنة واحتمل في الجواهر تبعا لكشف الغطاء اكمالها عشرة ايام
التي هي غاية الامكان ما لم يعلم انتفاء بعضها قال ولا يخلو من قوة لكن صرح بعض الفضلاء بعدم قائل به والاقوى اكمالها باحد عدد
الروايات مخيرة لشمول عبارة المرسلة المتقدمة من قوله وان اختلط عليها ايامها وزادت ونقصت حتى لا تقف منها على حد
ولا من الدم على لون عملت باقبال الدم وادباره المفسرة سابقا بالمضطربة ذات التمييز اما مطلقا او بخصوص الاضطراب الطاري
لمن لا تقف من ايامها على حد من عددها وان ذكرت اجمالا ان اول الشهر مثلا كان من حيضها الخ فقوله بعد ذلك وان لم يكن الامر
كذلك الى قوله فسنتها السبع المفسر سابقا بالمضطربة الفاقدة للتمييز حسبما تقدم ايضا يكون شاملا له مضافا الى اقتضاء عموم
العلة لسراية الحكم الى كل من لا تمييز لها حسبما تقرر سابقا وقد عرفت هناك ان السبعة فيها مخيرة لا معينة فليكن هنا كذلك ولا
ينافيه تعين اخذها ببعض الاعداد لاقتضاء الوقت المحفوظ ذلك كما تسمعه في محله من صور تذكر الوسط لعموم اعتبار العدد المنصوص
لما امكن الاخذ بغيره ام لا وبه يتبين دليل ما مر عن الخلاف مع الجواب عنه وكذا دليل الاقتصار على الثلاثة مع الجواب عنه لانه مبني على
طرح الروايات اصلا او عدم شمولها للمضطربة نظرا الى تفسير قوله وان لم يكن الامر كذلك بما مر من اللوامع او عدم شمولها الا
لمضطربة العدد والوقت معا لظاهر التشبيه بحمنة التي كانت لم تكن تعلم العدد والوقت لابتداء دمها والتعبير في هذا المرسل عن
المضطربة في غير هذا الموضع بمن اختلط عليها ايامها وفي موضع اخر بمن غفلت عددها وموضعها من الشهر وقد سمعت عن الكشف
عدم شمول المرسل الا للمبتدئة ومن اختلفت ايامها وح فليرجع في الفرض الى مقتضى الاصل من الاقتصار على العدد المتيقن وهو
الثلاثة والجواب استفادة العموم من العبارة المذكورة والتعليل المذكور والاقتصار على ذكر ناسيتهما معا في موضعين من المرسل

بعد ان لم يكن بنحو الشرط لا يقتضي تخصيصها او تقييدها لا سيما بالنسبة الى عموم العلة وكذا دليل القول بالاحتياط وجوابه فانه
عين ما تقدم في ناسيتهما معا مع ان نفي الاحتياط فيها بعد القول به يقتضي بالاولوية نفيه هنا لان تذكر الوقت لا يوجب اشدية
الامر بل وكذلك وجه القول بتحيضها عشرة ايام او احتماله مع الجواب عنه فانه ناظر الى قاعدة الامكان ولا يخفى ان العمل بها هنا مبني
على عدم دخول الفرض في النص المخصوص وقد عرفت دخوله وبه ينقطع استصحاب الحيض الذي استند اليه في الجواهر لتقوية احتمال
العشرة مع ان جريانه في تدريجي الحصول محل تامل ومناقشة وليعلم ان لتذكر الوقت هنا صورا خمسا لانها اما ان تذكر ان اول
الشهر كانت حايضا ولا تذكر انه كان اول حيضها او اخره او وسطه او تذكر انه كان اول حيضها او اخره او وسطه الحقيقي اي المحفوف بمثليه
او وسطه في الجملة اي ما بعد اوله وما قبل اخره فلو ذكرته وسطا محفوفا بمثليه فهو في معنى تذكر الوقت والعدد وان ذكرته اولا اضافت
اليه ما تضيف من بعده او اخرا اضافت من قبله والاحتياط فيه بالصلوة اول الوقت لامكان تجدد الحيض بعده وفيما تضيف من بعده
بالصلوة في اخر الوقت لاحتمال انقطاعه قبله حسن اذا لم يوجب تعينها الحرج سيما التاخير ويفرق ذكر الاول والاخر على بعض الوجوه
بيانه ان تذكر الوقت يستلزم حيضا يقينيا وحيضا محتملا محكوما به بدليله اذ هو مستلزم لحيضية الدم الموجود فيه بحكم عموم العادة
الوقتية ولحيضية المتصل به الى الثلاثة بحكم اقل الحيض ومع تيقن هذا المقدار لا بد منه في جميع صور التذكر اولا او اخرا او وسطا وقد تتيقن
ازيد من الثلاثة من الاول والاخر كما اذا تذكرت ان ابتداء حيضها اول الشهر مستمرا الى اربعة فما زاد او تذكرت اخر حيضها ذلك
وفي الحالين تتحيض بما تيقنته وتكمله من المحتمل من بعده او من قبله بعدد مروي بناء على الرجوع الى الروايات وتحتاط بالجمع بين وظيفتي
الحائض والمستحاضة في الزائد عليه الى العشرة على القول بالاحتياط ويفرق على هذا القول تذكر الاول والاخر في عدم الغسل لانقطاع
الحيض اذا تذكرت اليوم اخر لعدم احتمال الانقطاع قبل الاخر المحفوظ بخلاف ما اذا ذكرته اولا فتحتاط بغسل الانقطاع بعد الايام المتيقنة
لكل صلوة لاحتمال انقطاعه قبلها واذا تذكرت الوسط الحقيقي يختلف عدد المتيقن باختلاف ما تذكره وسطا فان ذكرت يوما كاول
الشهر مثلا فالمتيقن ثلاثة او يومين كاوله وثانيه فالمتيقن اربعة وهكذا وضابطه انها اذا ذكرت الوسط عددا فردا كان المتيقن العدد
الفرد الذي بعده واذا ذكرته زوجا فالمتيقن الزوج الذي بعده وعلى كل حال لا احتياط على القول به في العدد المتيقن وانما هو في
المحتمل الذي ما بين المتيقن الى العشرة بعدد يوافق يقين الوسط دون ما يخالفه جمعا بين دليلي اعتبار العادة وعدد الروايات فان
ذكرته يوما فلها الاخذ بالثلاثة بعنوان عدد الروايات او السبعة دون الستة او العشرة لاقتضاء فردية الوسط المحفوف بمثليه فردية
تمام الحيض وبالعكس اذا ذكرته يومين فلا تاخذ بالثلاثة والسبعة بل بالستة او العشرة لاقتضاء زوجيته زوجيته مضافا الى عدم اجتماع وسطية
اليومين مع الاقتصار على الثلاثة وفي الرياض فيما ذكرته يومين قال تيقنت اربعة واحتاطت هنا الستة مع احتمال الثمانية بل والعشرة
قال بناء على تعين السبع وامكان كون الثامن والعاشر حيضا فيحصل قبل المتيقن يوما او يومين او ثلاثة وبعده كذلك انتهى ومبناه
على التخيير بتعيين الستة مع انطباق العشرة على وسطية اليومين غير معلوم الوجه وكذا على تعيين السبع كل من الاقتصار على الستة كما هو
ظاهر عبارته والاقتصار على الثمانية بل يتعين ح التحيض الى العشرة لالغاء السبعة من جهة زوجية الوسط واذا تعذر عدد الروايات
فاللازم الرجوع اما الى قاعدة الاخذ بالمتيقن وهو الاربعة او قاعدة الامكان مع مراعاة الوسط الذي مقتضاه الاخذ بتمام العشرة و
دعوى ان الحكم بالسبع لمستمرة الدم يعلم منه تجاوز حيضها من الستة مطلقا فاذا تعذر السبع لعدم انطباقه على الوسط المحفوظ
فتبقى الثمانية والعشرة لانطباقهما عليه مدفوعة بان هذه مع انها لم تكن داخلة فيمن حكم لها بالسبع لا يعلم تجاوز حيضها من الستة وكل من
الثمانية والعشرة محتمل في حقها فما الذي يجوز لها الاقتصار على الثمانية مع اقتضاء قاعدة الامكان العشرة الا ان يقال بعد تسليم
اقتضاء وضع السبع العلم بالتجاوز عن الست وزوجية الوسط ايضا يقضي بالتجاوز عن السبع الاقتصار على المتيقن يقضي بتعيين الثمانية
لكن ينافيه احتمال العشرة ايضا الا ان يريد انه على القول بتعيين السبع مع تعذره يحتمل الرجوع الى قاعدة المتيقن ومقتضاها مع فرض
تيقن التجاوز عن الست والسبع بالتقريب المذكور هو الثمانية والرجوع الى قاعدة الامكان ومقتضاها العشرة ويترجح ما تقدم من
منع العلم بالتجاوز عن الست مع عدم دخولها فيمن حكم لها بالسبع فتامل نعم في اخذ هذه بالعشرة واخذ من تذكر الوسط يوما بالثلاثة
اشكال من وجه اخر بناء على ما تقدم من ان الاخذ بكل منها انما يصح مع الاخذ بالاخرى في الشهر الاخر وهو متعذر هنا لتعين زوجية
الوسط كل فرد وفردية كل زوج الا ان يدعى اختصاصه بصورة عدم تيقن الزيادة او النقصان ولو من جهة اقتضاء الوسط المحفوظ

ومع تيقن احدهما يؤخذ في الشهر الاخر بالازيد والانقص كما صرح به في الروض بل فيه الاخذ بهما ولو بالعدد الغير المنصوص وهو وان
كان غير بعيد خصوصا اذا كان العدد الماخوذ به من المنصوص لكنه قد يمنع بموجبه ظاهر نص الثلاثة والعشرة وح يتعين في صورة تذكر
اليوم وسطا الاكمال سبعا وفي تذكير اليومين الاكمال ستا على مختارنا ولعل تعيين الست فيما تقدم عن الرياض ناظر اليه ولا يعتبر في
جواز الاخذ بعدد من المنصوص امكان الاخذ بغيره ايضا للاطلاق وعلى القول بتعيين رواية السبع يتعين العمل بالرواية وبتعين تحيضها
عشرة ترجيحا لقاعدة الامكان لا من باب العمل بل نص الاعداد غير شامل للعالمة بقصور عادتها عن العدد فلترجع الى مقتضى عموم
الحيض وبالمقايسة الى ما ذكر يتبين الحكم في باقي صور تذكر الوسط فان ذكرته ثلاثة تيقن معها خمسة وبتحتها بيومين فتختار السبعة
او ذا بعة فيتيقن معها ستة ولها الاقتصار عليها بعنوان عدد الرواية وحفها با ربعة فتختار رواية العشرة واذا اختارتها ففي الشهر الثاني
على ما في الروض تقتصر على الستة ويأتي الاشكال بان صاحبة العشرة هي الثلاثة وهو هنا يكون الستة من المنصوص ايضا وان ذكرته
خمسة تيقن سبعة وتقتصر عليها او ستة فيتيقن ثمانية وبتحتها بيومين وتحيض بعشرة وبناء على الاحتياط في هذه الصور بجمع
بين وظيفتي الحائض والمستحاضة في غير العدد المتيقن من تذكر الوسط الى عشرة ان كان زوجا والى تسعة ان كان فردا موزعة في الصورة
لما عدا المتيقن على ما قبله وما بعده متساويين وعلى القول بالاقتصار في ناسية العدد على الثلاثة تقتصر في تحيضها في هذه الصور
على ما تيقنته من تذكر الوسط واحتمل في الكشف ادخالها في ذاكرة العدد فانها تذكره في الجملة ولا يخفى ضعفه لكون العبرة بحفظ ما هو
عادتها وايامها ولو تذكرت وقتا كاول الشهر او هو وثانيه او وثالثه فما زاد انه من اثناء حيضها مجملا علمت بوجود الحيض قبله وبعده
تحقيقا للاثناء واقله حف المتذكر بيومين فالمجموع هو المتيقن وتقتصر عليه على القول بالاقتصار على الثلاثة وعلى القول بالروايات
لها الاقتصار على الثلاثة بعنوان عدد الرواية واكمالها عددا اخر منها بما ينطبق على المتذكر من قبلها او من بعدها او بالتفريق بتحقق
الاثنائية على التقادير وعلى القول بالاحتياط تكمل العدد المتيقن عشرة وتجمع بين وظيفتي الحائض والمستحاضة في غير المتيقن
وهل لها ضم الاحتياط من قبل المتيقن ومن بعده او بالتفريق كما صرح به في الرياض او يتعين اكماله عشرة من قبله وعشرة من بعده فلو
كان المتذكر يوما تحتاط بسبعة من قبل الثلاثة وسبعة من بعدها كما صرح به في جامع المقاصد الظاهر الثاني لاحتمال كون
المتذكر ما بعد الاول فيكون بقية العشرة بعده او ما قبل الاخر فيكون قبله وح تحتاط في السبعة المتاخرة بغسل انقطاع الحيض
دون السبعة المتقدمة لعدم احتمال الانقطاع فيها ولو تذكرت الحيض في اول الشهر ولا تدري انه كان اول حيضها او اثنائه او اخره
ففي المبسوط انه الحيض بيقين وكل من طرفيه مشكوك فيه وفي جامع المقاصد هو الحيض خاصة وباقي الزمان مشكوك فيه وفي الروض
هو الحيض المتيقن وفي الرياض لو ذكرت عددا في الجملة كما لو ذكرت ثلاثة مثلا في وقت لم تجزم بكونها جميع العادة ولا بعضها ولا اولها
ولا اخرها فهو المتيقن خاصة انتهى وعلى كل حال فعلى القول بالاقتصار على الثلاثة في ناسية العدد تقتصر عليها ان كان المتذكر
ثلاثة وتضيف ما تكمله ثلاثا ان كان انقص وتقتصر على ما تذكر ان كان ازيد وعلى القول بالروايات تحيض بثلاثة بعنوان كونها
عدد الروايات وتكمل المتذكر عددا اخر منها من قبله او من بعده او متفرقا لموافقة التذكر الاجمالي مع التقادير وفي الروض تكمله احد
اعداد الروايات ان قصر عنها وان تساوي احدها او زاد اقتصرت عليه ووجه الاقتصار هنا غير معلوم فالوجه التخيير بينه وبين
الاكمال بعدد اخر كما سمعته من الرياض فيما لو ذكرت ثلاثة وعلى القول بالاحتياط يتعين اكمالها عشرة وفيه التردد السابق ففي الروض
التخيير في الاكمال من قبله او من بعده وفي جامع المقاصد اكمالها من قبله ومن بعده وهو الاظهر نظرا الى الاحتمال المتقدم فيما تقدم مع
زيادة احتمال كون المتذكر اولا او اخرا هنا وتحتاط بغسل الانقطاع هنا ايضا فيما تاخر عن المتذكر دونه وما تقدمه لعدم احتمال الانقطاع
مع تذكر الحيض فيه قال في الروض وهذا القسم اذا اخذت فيه الايام اي المتذكرة كاملة كيوم ويومين وثلاثة احتمل تسع صور لامكان
تذكر كل عدد الى التسعة وان لحظ فيه الكسر كما فرضه في جامع المقاصد حيث قال وان ذكرت يوما في الجملة او ذكرت وغيره لم يتناه الاحتمال
لعدم تناهي فروض الكسر ولا يخفى ان وجه ما اخترناه في جميع هذه الصور هو ما اشير اليه سابقا من عموم اعتبار العدد المنصوص
في حق من نسيت عدد عادتها لما امكن الاخذ بغيره من الاعداد المنصوصة لا كما في كشف اللثام حيث قال لزم الرجوع الى الروايات
معينة اذ لا خلص لا انطباق بواحدة مخيرة في غيره انتهى ان نسيت عدد العادة اصلا او تيقنت بعضه مع عموم اعتبار العادة الوقتية
جميع ابعاض الوقت فمن تذكرت شيئا منه التزمت بمقتضاه من التحيض فيه فان ذكرت غرة الشهر مثلا او وسطا حقيقيا ينتفي من وطيه

بالروايات صح

في اول الحيض ووسطه واخره

الوقت المخصوص وجود الحيض في كل وقت لا ينطبق عليه وينتفي من فردية الوسط حيضية كل عدد زوج كالستة والعشرة وهكذا في باقي
الصور والتامل في كل من العمومين في غير محله بل ادعى في الرياض عدم القول بالفصل و دعوى ان تعيين العدد الحاصل من استلزام
تذكر الوسط ينافي كونه ناسية العدد كما يعطيه ما في الكشف من قوله ويمكن ادخالها في ذاكرة العدد فانها تذكره في الجملة ممنوع غير ضرورة
امكان نسيان عدد دجال مثلا مع قيام قرينة قطعية على انهم كانوا ازيد من ثلاثة او اقل من عشرة فلا يخفى ان ما ذكر منها اذا ذكرت
غرة الشهر اول حيضها ضمت اليه من بعدها او اخره ضمت اليه من قبلها او وسطه حقيقة انما هو فيما كان الدم موجودا قبل وقت العادة و
بتجاوزه واما لو انتهى الدم في اخر الغرة في الفرض الاول ضمت من قبلها او حدث في الغرة في الفرض الثاني ضمت من بعدها او حيث ينتهي
اليها في الفرض الثالث جعلت الوسط اخرا او حدث فيها جعلت الوسط اولا ووجهه ظاهر لانها لو كانت ذات عادة فعليه متذكرة
في المثال كان الحكم كذلك ففي موضوع البحث اولى واما لو كانت مضطربة في الوقت اصليا او طاريا بالعروض اختلاف دم او غفلة
ونسيان وذات عادة مستقيمة متذكرة في العدد تحيضت بالعدد المحفوظ لعموم العادة العددية ثم ان كان بمييز في دمها
عينت الوقت بالتمييز وخصت العدد بالموصوف وقد تقدم في العادة العددية وان لم يكن تمييز فلا رجوع الى عادة الاهل
لتعيين الوقت وتتخير في المشهور كما في الحدائق وغيره في وضع العدد حيث شاءت من الشهر والدور وعلى هذا التخيير في محل وضع
العدد المنصوص في الذكرى والبيان التخيير كذلك مع عدم الامارة المفيدة للظن بموضعها وفي الكشف ان الاقوى التخصيص
بالاول لما مر وهذا مبني منه على تعينه الاول في المتحيرة وفي مقابل المشهور القول بالاحتياط بالجمع بين وظيفتي الحائض و
المستحاضة في تمام ايام الشهر والدور والاقل من شهر مع بغسل الانقطاع بعد انقضاء العدد المحفوظ لكل صلوة كما عن المبسوط
والجامع والمعتبر وفي الارشاد وعن الخلاف ان الناسية لوقتها ولا تمييز لها تترك الصوم والصلوة في كل شهر سبعة ايام وتغتسل
وتصلي الباقي وتصوم فيما بعد ولا قضاء عليها في صوم ولا صلوة اجماعا انتهى ولعل مراده الرجوع الى العدد المنصوص كما مر ولا
يخفى ان هذا التخيير والاحتياط في تمام الشهر او الدور انما هو فيما نقص العدد عن نصف ما ضل فيه او ساواه واما اذا زاد عنه
فالقدر الزائد وضعفه حيض متيقن فالتخيير فيما اتصل به دونه ودون غيره والاحتياط في تمام الطرفين دونه لكن مع انضمام غسل
الانقطاع في المتاخر عنه دون المتقدم عليه كما انه لا احتياط بغسل الانقطاع ايضا في الصورة الاولى اذا حفظت مع العدد قدر
الدور وابتدائه كما اذا قالت علم اجمالا ان عادتي كانت خمسة ايام في كل شهر هلالي فيما بعد السبعة من اول الدور لعدم احتمال
الانقطاع فيها نعم اذا لم تعرف قدر الدور وابتدائه واحدهما كما اذا قالت عادتي خمسة لا اعلم في كم اضللتها او قالت ابتداء دوري يوم
كذا ولا اعلم قدره تحتاط بغسل الانقطاع في تمام الدور لقيام احتماله في جميع الزمان ومن الغريب ما نقله في اللوامع هنا عن
بعض المتاخرين ناسباله الى المشهور من رجوعها الى الروايات اذ ليس لها دور معلوم ووقت مضبوط حتى تضع فيه عددها
المحفوظ لان كل وقت عندها يحتمل الحيض والطهر والانقطاع فاللازم ان ترجع الى الروايات ولم ار حكايته في غيره وسقوطه واضح
وخطاء نسبته الى المشهور واضح ثم ان ظاهر بعضهم القول بالاحتياط ثبوته في مطلق ناسية الوقت الحافظة للعدد مع انه لا اشكال عندهم
ظاهرا في ان ذات العادة العددية اذا تجاوز دمها العشرة رجعت الى عدد عادتها وجعلته حيضا والباقي استحاضة وصرح بعضهم
بالاتفاق عليه قال في الرياض واما مع تجاوزه عن العشرة ترجع ذات العادة اليها مطلقا وقتية وعددية كانت او الاول خاصة او
بالعكس فيجعل ما يوافقها خاصة حيضا مع عدم التمييز المخالف لها اتفاقا نصا وفتوى انتهى واختصاص هذا بمضطربة الوقت غير
الناسية بعيد عن كلامهم والاخبار ايضا موافقة لما ذكرناه لانها مصرحة بان المرئة تجلس عدة ايامها ثم تستظهر وتعمل بعد ذلك
عمل المستحاضة وهي شاملة للعددية وحدها ففي صحيحة ابن عمرو وقد سئل عن مدة جلوس الحائض قال تنتظر مدة ما كانت تحيض
ثم تستظهر بثلاثة ايام ثم هي مستحاضة وكذا غيرها مما اشتمل في الاستظهار فلعل هذا الخلاف مخصوص بما استمر الدم الى الدور
الثاني فما زاد والقول بالاحتياط انما هو في غير الدور الاول الا اذا لم تعلم زمان حدوث الدم في الدور الاول لمرض لا يفيق معه او
سكر او جنون ونحوه وما شعرت الا وهي حائض فيجري فيه الاحتياط كالدور الثاني وقد نبه عليه الكركي وعلى كل حال لا ينبغي التامل
في البناء على التحيض بعددها المحفوظ مخيرة في محلها لاقتضاء عموم اعتبار العادة مع عدم ما يعين لها محلا مخصوصا ذلك ولعموم
ما تضمنه الاخبار من جلوس الحائض عدد عادتها ودعوى اختصاص جميعها بعالمة الوقت ممنوعة جدا بل سياق جملة منها بما اخطه

فيما لو تغير الوقت اصلياً او عارضياً كالمضطربة

السؤال عن مدة جلوس الحايض ظاهر في كون المقصود سؤالا وجوابا هو كمية ايام حيضها اذا جاذ بها العدد لا وقت تحيضها وبه ينقطع دليل الاحتياط مضافا الى عسره المنفي كتابا وسنة خصوصا على القول بعدمه في المتحيرة لان تذكر العدد لا يوجب اشدية الحكم قطعا وايضا يندفع الحكي في اللوامع عن البعض ناسيا الى الشهرة ضرورة ان غاية جهالة الدور وعدم تعين محل مخصوص لايام العادة وقضيتها التخيير في موضعها لا رفع اليد عن العدد المحفوظ ويرتفع اعتبار العجز عن الامارة الظنية في ثبوت التخيير كما مر عن الشهيد لعدم دليل على حجية مطلق الظن في باب الحيض واما تعيين اول الدور والحيض فغير لازم هنا وان قوينا في المتحيرة لاستظهاره فيهما من روايات العدد ولا ينسحب الى الغرض وفي الكشف حيث استند له في المتحيرة الى دليل الاعتبار المنسحب فقواه هنا ايضا كما في الجواهر ايضا بقي الكلام فيما اشرنا اليه من ان الاحتياط والتخيير مرة يعمان جميع الدور واخرى يختصان ببعضه وبيانه ان ناسية الوقت قد تذكر ما يوجب العلم باستحاضية بعض الدور فلا يعمه تخيير بل نعد ولا الاحتياط بتروك الحايض كما اذا ذكرت انها كانت تحيض في العشرين الاولين من الشهر الهلالي فلا تعمل في العشر الثالث الا بوظيفة المستحاضة وح فقد تذكر مع ذلك ما يوجب العلم بحيضية بعضه فلا تخيير ولا احتياط ايضا في متيقن الحيض بل يختصان ح بجانبيه ويزيد على القول بالاحتياط جانبه المتاخر بغسل الانقطاع فيه دون المتقدم وقد لا يكون يقين حيض اصلا فيعم التخيير والاحتياط كما اذا قالت حيضي خمسة اضللتها في العشرة الاولى من الشهر الهلالي وضابط المتيقن ان يلاحظ العدد المحفوظ مع الزمان الذي اضلته فيه فان ساوى المحفوظ نصف ما اضلته فيه كالمثال ونقص عنه كما اذا قالت حيضي اربعة اضللتها في العشرة الاولى فلا يقين حيض ويعم التخيير والاحتياط جميع العشرة مع وجوب غسل الانقطاع على تقدير الاحتياط بعد انقضاء العدد المحفوظ من اول العشرة وان زاد المحفوظ عن نصف ما اضلته فيه كما اذا قالت حيضي ستة اضللتها في العشرة المذكورة فضعف مقدار الزيادة وهو الخامس والسادس في المثال حيض بيقين لاندراجهما في الحيض على جميع التقادير المحتملة بخلاف ما اذا ساوى ونقص فعلى المختار بجعلهما حيضا وتتخير في ضم الاربعة المتقدمة او المتاخرة وعلى الاحتياط تحتاط في الاربعين بعمل الحايض والمستحاضة دون اليومين المتوسطين وتزيد الاربعة المتاخرة بغسل الانقطاع ولو قالت لي في كل شهر حيضتان كل حيضة ثمانية بحيث لا بد من فاصلة عشرة الطهر فمضلة الحيضة الاولى اثنا عشر من اول الشهر وتزيد الثمانية على نصفها باثنين وضعفهما وهو اربعة متيقن الحيضة الاولى وهي من اول الخامس الى اخر الثامن ومضلة الحيضة الثانية ايضا اثنا عشر من اول الثامن عشر الى اخر الشهر وتزيد هذه الثمانية على نصف هذه الاثني عشر ايضا باثنين وضعفهما اربعة هي متيقن الحيضة الثانية وهي من اول الثالث والعشرين الى اخر السادس والعشرين والطهر بيقين ستة من اول الثالث عشر الى اخر الثامن عشر وهو على تقدير كون اخر الحيضة الاولى اول الخامس وعلى التقدير بين السنة المذكورة طهر هذا اذا لم تذكر مزجا واختلاطا وقد يحصل يقين الحيض في بعض الدور بتذكر المزج والخلط كما اذا قالت حيضي كذا عددا وكنت امزج شهرا بشهر او نصف الشهر بنصفه الاخر او العشر الاول بالعشر الثاني او الثاني بالثالث اي كنت حايضا في اخر هذا الشهر او النصف او العشر الاول منه مع اول ما بعده من الشهر او النصف الاخر او العشر الثاني منه وح اخر الاول واول الثاني هو الحيض المتيقن فان قالت كنت امزج بيوم تيقن يومان حيضا اخر الاول واول الثاني ولو قالت امزج مطلقا تيقنت لحظتان حيضا اللحظة الاخيرة من الاول والاولى من الثاني وح ما اضل فيه العدد المحفوظ هو اول الشهر الثاني وما تقدم بمقدار العدد واخر الشهر الاول وما تاخره بمقدار العدد وهكذا في مزج النصفين والعشرين والتخيير والاحتياط مخصوص في مجموع الزمان باستثناء الجزئين المتيقنة حيضيتهما اخر الاول واول الثاني ولا يجريان فيما تقدم ولا فيما تاخر من الشهرين والنصفين او العشرين لتيقن استحاضيته وهذه قاعدة كلية ترد اليها كلما ورد علينا من الامثلة المعروفة بمسائل المزج والخلط وقد اطنب بتكثيرها في المبسوط وبعض كتب الافاضل من غير طائل لوضوح حكمها جميعا بالرجوع الى الضابط المذكور ونحن نذكر مثالا للتدرب اذا قالت كان حيضي عشرة امزج شهرا بيوم من الشهر الاخر فاليوم الاخير من كل شهر والاول من الشهر الذي يليه حيض بيقين والمشكوك فيه من اخر الشهر المقدم تسعة التي باضافة اول الشهر الذي يليه يساوي العدد المحفوظ ومن اول الشهر المؤخر ايضا تسعة التي باضافة اخر الشهر الذي قبله يساوي العدد ومجموعهما هو عدد ما اضلت فيه العادة وهو ثمانية عشر فيهما يثبت التخيير او الاحتياط دون ما قبله وما بعده فالشهر المقدم من اوله الى اخر اليوم الحادي والعشرين طهر بيقين وكذا الشهر الذي بعده من اول العاشر الى اخره ومرجع هذه ايضا الى القاعدة المتقدمة

لاحتمال انتهاء الطهر الى الثامن عشر وهو على تقدير كون اخر الحيضة الاولى اخر الثمانية واحتمال انتهائه الى اخر الثامن عشر صح

عند التامل لان العدد المحفوظ وهو العشرة يزيد على نصف عدد ما اضلتها فيه وهو الثمانية عشر بواحد وضعفه يومان هما المتيقن حيضا فالذي يؤثره تذكر المزج هو تعيين الزمان الذي هو مضلة العادة المشكوك بواسطة استلزام تذكر المزج عدم احتمال الحيض فيما قبل مقدار المزج وما بعده بازيد من العدد المحفوظ ولو قالت في المثال كنت امزج شهرا بشهر فالمتيقن حيضا اللحظة من اخر الشهر المقدم واللحظة من اول الشهر المؤخر والمشكوك فيه عشرة ايام الا لحظة من اخر الشهر المقدم وعشرة ايام الا لحظة من اول الشهر المؤخر يجري فيهما التخيير او الاحتياط دون ما تقدمهما وتاخرهما المتيقن طهرهما وقس عليه لو قالت حيضي عشرة وكنت امزج نصف الشهر بنصفه الاخر بيوم او قالت حيضي اربعة وكنت امزج العشر الاول من الشهر بالعشر الثاني بيوم او مطلقا وقد تبين مما اشرنا اليه سابقا ان غسل الانقطاع انما يحتاط به على القول به في صورة المزج في الايام المتاخرة عن متيقن الحيض من اليومين او اللحظتين وتغتسل لكل صلوة فيجتمع عليها ان كان الدم كثيرا في اليوم والليلة ثمانية اغسال اذا لم تعلم اجمالا بانه كان ينقطع عنها الحيض في وقت مخصوص كالظهر او المغرب ونحو ذلك وان قالت كان حيضي في كل شهر احدى عشر انها الثلاث اغتسلت للانقطاع عند اخر كل عشرة واعتبار اليقين الحاصل مما تذكرته في جميع الصور المتقدمة انما هو لاعتبار الوقت المحفوظ ولو اجمالا فان جميع ما ذكر هو من مقتضياته ولوازمه كما لا يخفى وانما يثبت العادة باقسامها الثلاثة باستواء شهرين في ايام رؤيتها الدم بان يكون ايام رؤيتها للدم في كل شهر متساوية مع ايام رؤيتها له في الشهر الاخر فان تساويا فيهما وقتا وعددا فثبت العادة الوقتية والعددية او وقتا خاصة او عددا خاصة فالعددية خاصة وفي الاخيرين يجري عليهما فيما لم يثبت العادة فيه من العدد او الوقت حكم المضطربة ولا يثبت العادة الوقتية خاصة او الوقتية العددية بالشهر الواحد لعدم تحقق وقتين في الشهر الواحد اعلم ان العادة المعتبرة في دم الحيض المستتبعة لاحكامها انما تكون بتكرر الدم مرتين متماثلتين ولا يتحقق بالانقص اجماعا منا خلافا للشافعي وعن الفخر حكايته عن بعض اصحابنا ايضا ولا يحتاج الى الازيد اجماعا ايضا محصلا فضلا عن المستفيض ويدل على اعتبار المرتين بعد الاجماع قوله في مرسلة يونس الطويلة المشتملة على سنن المستحاضة فان انقطع الدم لوقته في الشهر الاول سواء حتى توالى عليه حيضتان او ثلاث فقد علم الان ان ذلك قد صار لها وقتا وخلقا معروفا تعمل عليه وتدع ما سواه الى قوله وانما جعل الوقت ان توالى حيضتان او ثلاث لقول رسول الله صلى الله عليه وآله للتي تعرف ايامها دعي الصلوة ايام اقرائك فعلمنا انه لم يجعل القرء الواحد سنة لها ولكن سن لها الاقراء وادناه حيضتان فصاعدا الحديث ومثله ما مضى عن ذكر وجه الاستدلال به ومضمرة سماعة عن الجارية البكر اول ما تحيض تقعد في الشهر يومين وفي الشهر ثلاثة يختلف عليها لا يكون طمث في الشهر عدة ايام سواء قال فلها ان تجلس وتدع الصلوة ما دامت ترى الدم ما لم يجز العشرة فاذا اتفق شهران عدة ايام سواء فتلك ايامها كذا في التهذيب والوافي وغيرهما من كتب الاخبار وفي الحدائق والرياض وشرح المفاتيح وبعض كتب اصحابنا بدل فتلك ايامها فتلك عادتها واستدل ايضا بما تضمن الامر بالجلوس في ايامها او ايام اقرائها او ايام حيضها ونحو ذلك بدعوى صدقها على المتكرر مرتين وفي الصدق بمجردهما منع والمسلم هو التكرر مرارا متساوية يصلح للمعهودية كما في قولهم ايام صلاح الثمرة وايام الجذاذ الى غير ذلك واستدل ايضا بان العادة جبلة جرت السيرة على اعتبارها وفي حصول الجبلة بالمرتين ايضا منع الا ان يوجه صدق ايامها وتحقق الجبلة بالمرتين من الخبرين من قوله في المرسلة لقول رسول الله صلى الله عليه وآله دعي الصلوة ايام اقرائك علمنا انه سن الاقراء وادناه حيضتان وقوله في المضمرة اذا اتفق شهران فتلك ايامها مع قوله في الاولى صار وقتا وخلقا معروفا وفي الثانية فتلك عادتها على احدى النسختين لظهورهما في ان الصدق العرفي والعادة العرفية ولو في خصوص الحيض يتحققان بالمرتين فالشرع كاشف عن ضابط العرف دون العادة التعبدية الشرعية وله نظائر كثيرة لكن العمدة في الحقيقة الخبران فهما عمدة الدليل والمرجع في تحقق العادة هنا بالمرتين واذا تساوتا عددا ووقتا فلا اشكال في استفادتها منهما واما اذا تساوتا عددا لا وقتا فالظاهر شمول النص لها ايضا لصدق عدة ايام سواء التي في المضمرة وصدق ايام معلومة قد احصتها في المرسلة وكذا صدق انقطاع الدم لوقته في الشهر الاول وصدق ايامها التي في الاخبار المشار اليها ولذا لم يتوقف في اعتبار العددية خاصة ولو تساوتا وقتا لا عددا ففي شمول النص لها خفاء بالنظر الى الجمود على ظاهر الخبرين ولذا ظهر من بعض عدم اعتبار الوقتية خاصة وفي اللوامع يدل على اعتبارها مواضع من المرسلة ولم يبينها ولعل نظره الى الكلمات التي بين فيها ما يتحقق موضوع السنة الثالثة وهو المضطربة منها قوله حتى اغفلت عددها وموضعها في الشهر وقوله بعد ذلك اختلط عليها ايامها لم تعرف عددها ولا وقتها وقوله بعد فاذا جهلت الايام وعددها وقوله بعده اختلط ايامها حتى لا تعرفها والتقريب فيها انه اخذ في موضوعها عدم معرفة عدد الايام

في بيان ما به تثبت العادة

فالوقتية خاصة صح

وموضعها من الشهر معا او فضيلة ان المعين موضعها دون عددها ليس داخلا في موضوع حكم السنة الثانية وليس من الثالثة قطعا
فهو داخل في موضوع السنة الاولى وهو ذات العادة المعينة ولا باس ايضا بدعوى تنقيح المناط من الخبرين اللذين هما عمدة دليل العادة
بان التكرر مرتين معتبر في التعويل والحكم بالحيضية سواء كان في وقت او في عدد خصوصا من امعان النظر في المرسلة اذ قسم في ثلاثة
مواضع منها المراة الى ثلاثة اقسام ذات زمان معين لحيضها فتعتبر به ومن لا زمان معين لها مع تكرر الدم فتعتبر بالوصف من
اقبال الدم وادباره ومن كان اول ما رأته الدم وعبر عن موضوع القسم الثاني مرة بمن اغفلت عددها اي عدد ايام حيضها وموضعها
من الشهر واخرى بمن لم تعرف عددها ولا وقتها وثالثة بمن جهلت الايام وعددها الظاهرة في نحو العبارتين ايضا الاولين بجعل
عطف عدد الايام على نفس الايام وقد صرح في هذا القسم بانها من اجل هذا الجهل وعدم معرفة العدد والوقت والاغفال عنهما
مما احتاجت الى معرفة الوصف واقبال الدم من ادباره وهو قاض بانها اذا عرفت احد الامرين لم تحتج الى الوصف وكانت من موضوع
القسم الاول مضافا الى ذلك التعبير عن القسم الاول بالتي تعرف ايامها مطلقا الصادقة بوجه بمعرفة وقتها وتقابل الاقسام الثلاثة
ثلاث مرات بمرتبة التصريح بانها لا تحتاج الى الوصف وتعتبر بمعرفتها زمان حيضها عددا كان او موضعا لا يقال ثبت منه اعتبار
معرفة الوقت خاصة كالعدد واما ان تكون مرتين معرفة لم يحتج بعد الى الدليل لانا نقول صرح بانه طريق لمعرفتها منضما ولمعرفة
العدد خاصة وبعد تسليم كون المراد من معرفتها هو الاعم من معرفة الوقت خاصة فلا وجه للتفكيك في طريق معرفته عن طريق معرفة
الاخرى بانظار الى المساواة في ذلك جدا وينادي عليه ما تقرر في سائر الاخبار المشيرة بالرجوع الى العادة وايام اقرائها الوروده في استمرار
الدم الموجب لامتزاج الحيض بالاستحاضة ويظهر منها كون المقصود من حصول العادة وايامها المعهودة هو تشخيص زمان الحيض و
كما يكتفى في تشخيصه بتعيين عدد الايام ويستغنى عن تلك الجهة عن الوصف وان احتيج اليه في موضعه فليكتف ايضا بتعيين
موضعه وان احتيج اليه في عدد ايامه الى الوصف لان زمان الحيض عبارة عن كمية ايام وموضعها لا غير فتشخصه باحدهما على حدة
تشخصه بالاخر خصوصا مع استتباع الوقت عدد ايام يحكم لها بموجب الادلة ولعله لذلك ولصدق ايام قرءها التي في الاخبار بمعنى
حيضها واوانها وان لم يعلم عددها كصدق ايام الجذاذ ونحوه استقر بناء الاصحاب على اعتبار الوقتية خاصة في ترتيب فوائد
العادة عليها من التحيض بالرؤية والرجوع اليها اذا تجاوز العشرة ومعارضة التمييز وان تامل في شرح المفاتيح في ترتب الاخير كما
ستعرف وعلى هذا يسهل الخطب في جملة من اقسام العادة التي تاتي اليها الاشارة اذ لا مانع من اعتبارها الا الجمود على ظاهر الخبرين وهو
الذي وهم بعضا فيما ظاهره منه التوقف في اعتبار الوقتية خاصة ومنعه حسبما تقدم اليه الاشارة كما اوهم الاخر فاقتصر على مورد
الخبرين من التكرر مرتين في شهرين هلاليين فصاعدا ولم يعتبر تكرر عددهما دونهما كما لو رأت ثلاثة ايام في اول الشهر وثلاثة
في وسطه فلا تصير بمثله ذات عادة عددية وهو ضعيف لكون الشهرين خارجا مخرج الغالب وقد تقرر في محله عدم العبرة بمفهومه
نعم لا تصير بمثله ذات عادة وقتية لعدم تحقق المماثلة المصرح بها في النص في عدتين من ايام شهر واحد ولا يجدي في ذلك قول
الفاضل بان المراد من الشهر هنا هو الحيضي اي زمان يسع اقل الحيض والطهر وهو ثلاثة عشر يوما فانه مع كونه مجازا بلا قرينة لا يصار
اليه والحيضان فيه فرد نادر لا يحمل النص عليه تماثل الوقتين فيه غير حاصل وعالجه في الروض بان وقتية الايام انما هي بمعنى تعين
زمانه وهو كما يحصل بكذا يوم من الشهر يحصل ايضا بكونه بعد كذا عددا من البياض فاذا تكرر طهران متساويان ولو في شهر واحد
تعين وقت الدم بانه حادي عشر الطهر مثلا وصدق بتكرره متعينا كذلك انها ايامها ونحو ذلك من الالفاظ التي تضمنتها الاخبار
المشار اليها فقد تحقق الوقتية في الشهر الواحد لا يرد على ما ذكره ان التكرر الحاصل به عادة الوقت مفروضة في النص في شهرين فلا
يصح التعدي عن مورده الى كلما يحصل معه التوقيت لا بدليل لان القيد وارد مورد الغالب فلا يمنع التعدي والخصم معترف به
لثبوت العادة العددية في الشهر الواحد عندهم ونسبه في الذكرى وغيره الى كلمات الاصحاب وفي الجواهر انه يظهر ثبوت الوقتية بما
ذكره في الروض من عبارة المبسوط ايضا فانه قد يظهر منه ثبوت العادة الوقتية بتساوي الحيض والطهر مرتين من دون نظر الى الهلال
فانه قال اذا رات المبتدئة دم الحيض خمسة ايام وعشرة ايام طهرا بعد ذلك ثم رات خمسة ايام دم الحيض ثم عشرة ايام طهرا ثم استحيضت
حصلت لها عادة في الحيض والطهر تجعل حيضها خمسة ايام وايام طهرها عشرة ايام وكذا اذا رات دم الحيض خمسة ايام وخمسة وخمسين
يوما طهرا ثم رات خمسة ايام حيضا وخمسة وخمسين يوما طهرا ثم استحيضت تجعل حيضها في كل شهرين خمسة ايام لان ذلك صار

عادتها انتهى وجه الاستظهار ان وقتية الحيض في المثالين ليست الا كونه حادي عشر البياض وسادس خمسينه لكن لم يتبين ارادة
الشيخ ثبوت الوقتية فيهما بل التامل في تتمة العبارة والامثلة التي ذكرها بعدهما حيث انه لم يتعرض فيها للوقت اصلا قاض بارادته محض
ثبوت العدد باقل من شهرين وازيد منهما وانه لا يتعين الشهران فيها وان كان في قوله حصلت لها عادة في الطهر والحيض اشعار بثبوت
وقتية الحيض من عادة الطهر بالتقريب الاتي لكنه استطراد لذكر عادة الحيض وفي المعتبر والذكرى حكيا العبارة عن المبسوط ولم
يفهما منها الا ثبوت العددية كما يشهد له سبك كلامهما قال في اولهما لا يشترط في استقرار العادة ان ترى الدم في شهرين بل يكفي
مرور حيضتين وعدد سواء ولو كانتا في شهر واحد لانها مشتقة من العود قال في المبسوط اذا رات المبتدئة الخ ثم قال وقال في الخلاف لا
يثبت عادة المراة الا ان يمضي لها شهران او حيضتان على حد واحد انتهى وفي ثانيهما لا يشترط في العادة تعدد الشهر لما ذكره في الخبر من
الشهرين بناء على الغالب فلو تساوى الحيضان في شهر واحد كفى في العددية صرح به في المبسوط والخلاف وكذا لو تساويا في زيادة
على شهرين انتهى ومنه يتبين ان ما في الروض من نسبة ثبوت الوقتية بتكرار الطهر الى صريح المعتبر وان في المعتبر حكاه عن المبسوط
والخلاف ايضا في غير محله واعترض في الجواهر على ما حكاه عن المبسوط بان تحقق عادة في الطهر بتكرره مرتين المصرح به بقوله في المثال
الاول فقد حصل لها عادة في الحيض والطهر غير ثابت كما ثبت في الحيض من الخبرين قال فح ترجع من استمر بها الدم فيما فرضه من المثال
الثاني بعد ان يحكم بحيضة خمسة ومضي اقل الطهر الى ما يقتضيه الادلة من الاوصاف وغيرها انتهى ويجاب عنه بانه على تقدير
كون مراد الشيخ ثبوت الوقتية في المثالين ليس مراده بعادة الطهر ثبوت عادة طهرية معتبرة في نفسها تمنع من الحيض فيها على حد العادة
الحيضية المانعة من الطهر فيها بل المقصود ان تعينه للطهر صيران لتعين وقت الحيض فيصير به ذات عادة وقتية الحيض من غير نظر الى الهلال
يترتب عليه فائدة وقتية الحيض من التحيض بالرؤية نعم يرد ان هذه العادة لا تحصل الا بثلاث حيضات وتقتضي النص حصول
العادة مطلقا بحيضتين ويندفع بان مورد النص حيث فرض الشهران من اجله حكم بحصولها فيهما وهذا لا يوجب الاقتصار على
الشهرين مع كون الفرض مبنيا على الغالب كما اشير اليه مع ان محصل العادة من الثلاث انما هو الثنتان الاخيرتان لانهما المتعينتان
بالطهر دون الاول والاحتياج اليها انما هو لتحقق مقدار الطهر حتى يتبين تساويهما وبالجملة محصل ما في الروض ان العادة الوقتية
الحاصلة من التكرر في شهرين هلاليين تحصل بمجرد تمام الحيضة الثانية والحاصلة في اقل من شهرين او ازيد لا يتحقق الا بتمام
طهرين الذي لا يحصل الا بالاخذ في الحيضة الثالثة ويشهد للاخير المثالان المذكوران في المبسوط على تقدير ارادة ثبوت الوقتية
فيهما ومن هنا اتضح عدم اعتبار تكرر الطهر في تحقق مطلق العادة الوقتية كما يظهر من الذكرى قال بعد العبارة المتقدمة عنه واما
الوقتية فالظاهر اشتراط تكرر طهرين متساويين وربما احتمل ارادته الاشتراط في الوقتية الحاصلة بالشهر الواحد الهلالي لا مطلقا
وهو كذلك في الشهر الواحد لما عرفت من انحصار تعين زمان الحيض ح بكونه حادي عشر النقاء مثلا حسبما مر فيتوقف تكرره متعينا
على تكرر طهرين متساويين لكن فرض الطهرين المتكررين متساويين عددا ووقتا وعددا لا وقتا وبالعكس لا يلائم الفرض في الشهر
الواحد ضرورة ان تساويهما عددا يستلزم تساويهما وقتا الا مع فرضهما في شهرين هلاليين احدهما تسعة وعشرون يوما والاخر
ثلاثون اللهم الا ان يصرف هذا التقسيم في عبارته الى تقسيم دم الحيض المكرر دون الطهر المكرر وهذا مع اخلال العبارة بذلك
فهو بعيد من ظاهرها ولعله لذا اشتهر نسبة اشتراطه اليه في ثبوت الوقتية مطلقا لكنه يتجه بلا دليل اصلا وعلى تقديره ذكر
الثمرة في الذكرى ما لو تغاير الوقت في الثالث قال فان لم نعتبر استقرار الطهر جلست لرؤية الدم وان اخرناه فبعد الثلاثة او
حضور الوقت هذا ان تقدم على الوقت ولو تاخر امكن ذلك لاستظهارا ويمكن القطع بالحيض هنا اذ وجوده في الجملة مقطوع به
وتاخره يزيده انبعاثا والاقرب انه بحاد الوقت انما يؤثر في الجلوس برؤية الدم فيه وقل ما يتفق دائما انتهى وهذا بناء على تحيض
ذات العادة اذا رات الدم قبل العادة بمجرد الرؤية حسبما تقدم فلا يرد عليه ما في الجواهر من ان اثباتنا الوقتية بما ذكر لا يتاتى
تحيضها برؤية الدم ولو في غير الوقت قال نعم قد تظهر الثمرة ح مع تقدم الثالث في رؤية الرابع في وقت الاولين فتحيضها بمجرد رؤيته
بخلافه على قوله نعم يرد على قوله او بعد حضور الوقت ان تقدم الدم الثالث داخل بمساواة الطهرين فلا ينفع حضور الوقت في
جواز التحيض بناء على وجوب استظهار المبتدئة وفي الروض انه لا ينفع رؤية الثالث في وقت المتقدمين قال وح تستظهر برؤية
الدم الثالث الى ثلاثة وان كان في وقت المتقدم بناء على استظهار المبتدئة والمضطربة وكان نظره الى انه لا يعلم مساواة الطهر

الثانى للاول الا مع العلم بكون الدم الثالث حيضا ولا يعلم الا بمضى الثلاثة لعدم الحكم بعد بانها ذات عادة وقتية ليحكم على دمها
الثانى للاول الا مع العلم بكون الدم الثالث حيضا ولا يعلم الا بمضى الثلاثة لعدم الحكم بعد بانها ذات عادة وقتية ليحكم على دمها نا
بالحيض بمجرده نعم يحكم كذلك على الدم الرابع وقد يدفع بان دعوى الشهيد اعتبار حصول نقاء بعد الدم الثانى مسا وللنقاء الاول
وهو حاصل بحدوث الدم الثالث فى وقت المتقدمين كما يقتضيه تقييده الثمرة بتغاير وقت الثالث فانه اعتراف بالكفاية وعدم الثمرة
لو لم يتغاير ويؤكده الاكتفاء بحضور الوقت وعليه فمراده بالطهرين النقاءان وح الظاهر انه يصح الثمرة التى ذكرها فى الذكرى بحذف
حضور الوقت منها لكن اشتراطه تساوى نقائين اغرب من اشتراط تساوى طهرين هذا كله فيما لو... لك الثمرة من جهة الحيض
للوقتية واما لو قطع النظر عنها فالثمرة واضحة فيما اذا رات الدم الثالث قبل وقت الاولين وتجاوز العشرة فعلى المشهور تضع ايامها
فى وقت الاولين وعلى الاخر تتخير فى وضعها والانصاف ان عبارة الذكرى هنا غير خالية من التشويش بل لا يعرف محصلها وهنا
امور ينبغى التنبيه عليها منها انه اذا رات اول الشهر خمسة واول الاخر ستة فهل الاقل المكرر فى ضمن الاكثر وهو الخمسة تكون عادة عددية
ام لا اختار فى المنتهى ومحكى النهاية وفى الذكرى الاول لتكرر الاقل مرتين سواء وصدق ايام اقرائها وعليه لا وقتية خاصة والعادة
فيما نحن لا ثلاثة واختار الثانى ثانى المحققين والشهيدين فى الجامع والروض وتبعهما من تاخر عنهما ومن عاصرناه وهو الاقوى لعدم
صدق عدة ايام سواء او عدم الانصراف اليه وعدم صدق انقطاع الدم لوقته فى الشهر الاول وظهور المرسلة فى بيان المراد بايام
اقرائها من الانقطاع المذكور وظهور نص الرجوع الى ايامها وترك ما عداها فى كون المرجع اياما معينة الكمية بكون الرجوع اليها
اخذا بها وتركا لما عداها وهنا اخذ ببعضها وترك بعضها ومنها هل العبرة بالوقتية تكرر شىء من الوقت مطلقا كان يكون التكرر
اليوم الاول ويوما من الاثناء او من الاخر او يومين كالاول والاثناء او الاثناء والاخر والمتكرر من الاثناء سواء تكرر فى موضع
واحد كما اذا كان اول الشهر مثلا ثالثا فى المرتين او فى موضعين كما اذا كان ثانيا فى احدهما وثالثا فى الاخرى والموضعان اما
فى جهة واحدة كالنصف والثلث الاول مثلا او فى جهتين كما اذا كان اول الشهر فى اثناء النصف الاول من احدهما واثناء النصف
الثانى من الاخرى بل قد يكون اول الشهر اولا فى احدهما واخرا فى الاخرى ظاهر شرح البغية ثبوت الوقتية بجميع ذلك والضابط
وقوع يوم معين جزء من كل من الدمين وفى الجواهر انه لا يثمر فى اقوى الوجهين تكرر بعض الوقت اذا لم يحصل الاتحاد فى الاول بان
رات ستة فى اول شهر ثم رات الستة فى اخره متقدما على الاول بثلاثة ايام فانه لا يجدى فى صيرورة الثلاثة التى اتفق فيها عادة
فى اول الشهر انتهى وعليه الضابط اتحاد المبدء ومرجعه الى اعتبار اتحاد وقت ما عدا اليوم المتفاوت فيه العدد لاستلزام اتحاد وقت
المبدء اتحاد وقت الباقى الا اذا تفاوت النقاء الواقع فى البين مع احتسابه من العدد قلت وان كان الجمود على ظاهر النص لا يساعد
ثبوت العادة فى جملة مما ذكر لكن تنقيح المناط المذكور وشاهده المتقدم يساعدان العموم اذ المقصود من العادة تعين زمان الحيض
ووقوع يوم معين جزء الحيض مرتين باى نحو كان دليل وجود الحيض فيه وهو يستتبع بقية ايام ويمتاز بذلك عن الاستحاضة فيقتضى
اعتباره للانتفاع به فيما هو المقصود من الحكم بالحيض فى ذلك الوقت وان كان بمعنى عدم خلوه منه فيجب فى الدور الثالث اذا استمر
الدم وضع العدد المحفوظ او ما يحكم لها من الايام حيث لا يخرج منه اول الشهر لا مخيرة حيثما وقع اذا لم يكن موضعه فى الشهرين متعينا
فيقوى كون العبرة بالضابط الاول وح فهل تتعين الجهة كالنصف الاول والثلث الاول ونحو ذلك اذا تكررت ام لا اقوى فى شرح البغية
العدم ويتلخص مما ذكر ان العادة العددية قد تكون تامة بان يتكرر تمام العدد وهى معتبرة وقد تكون ناقصة بان يتكرر بعض العدد
كالاقل مرة بنفسه واخرى فى ضمن الاكثر وليست بمعتبرة فى الاصح وكذا الوقتية قد تكون تامة بان يتكرر تمام الوقت وهى معتبرة وقد
تكون ناقصة بان يتكرر بعض الوقت وهى معتبرة فى ثبوت الوقتية فى الجملة فاذا كانت عددية تامة مع وقتية تامة فلا تامل فى اعتبارها
واذا كانت عددية تامة مع وقتية ناقصة فهى معتبرة بالضابط المذكور واذا كانت عددية ناقصة مع وقتية تامة فلا تعتبر فى ثبوت
العدد الاقل على الاصح وتعتبر فى الوقت قطعا واذا كانت عددية ناقصة مع وقتية ناقصة بالنسبة الى عدد الاقل فلا يعتبر
فى العدد وتعتبر فى الوقت بالضابط المذكور فقد تدبر جيدا ومنها انه لو تفاوت العدد فى الشهر الثانى والثالث وتكرر على نحو
ذلك التفاوت والاختلاف فهل يعتبر تكرر المختلف على اختلافه فى صيرورة العدد المركب عادة عددية كما اذا رات خمسة فى
شهر وستة فى اخر وسبعة فى ثالث ثم رات فى الشهر الرابع ايضا الخمسة وفى الخامس الستة وفى السادس السبعة كانت عادة عددية
على هذا الترتيب من الاختلاف فتجلس فى الشهر السابع اذا استمر خمسة وفى الثامن ستة وفى التاسع سبعة وهكذا اذا ازداد مراتب

هنا امور ينبغى التنبيه عليها

الاختلاف وانه لا عادة عددية اصلا الا مع مساواة العدد فى شهرين متصلين ظاهر الخبرين يساعد الثانى وتنقيح المناط يساعد على
الاول وفاقا للمنتهى وقواه فى الذكرى واحتمل فى الاخير نسخ كل عدد لما قبله وانتفاء العادة واختاره فى الجواهر لعدم تحقق
التوالى فى حيضين منها وتحققه بالنسبة للمجموع غير مجد قال نعم لو تكرر مرارا متعددة بحيث يثبت بها الاعتياد العرفى امكن
ان يدعى ذلك اذ يصدق عليها انها تعرف وقتها وايام اقرائها ويحمل ما فى الروايات على ضبط الاعتياد الشرعى والعرفى موكول الى
العرف انتهى ح يمكن فرض مثله فى تكرر الوقت وفيه الوجهان ايضا بل وكذا اذا تكرر العدد مختلفا مرتين مرتين كما اذا رات شهرين
خمسة خمسة ثم شهرين ستة ستة وهكذا ومن اعتبر مثله فى العادة سماه عادة مركبة ويقوى فى النظر اعتبارها لعدم اشتراط
توالى حيضين سواء فى شهرين متواصلين قطعا فالتماثل الحاصل بين المنفصلين معتبر وتخلل الحيض المخالف بعد تكرر سابقه
معه على الترتيب الاول غير ضائر لصدق توالهما معا بعد حصول تكررهما معا وقبله يقينا ملان معاملة دم غير العادة وفى فرض
التكرر مرتين مرتين يعامل الثالثة كذلك ايضا وفى الرابعة ينقلب اليها العادة المتقدمة الى ان يتكرر كل من المرتين مرتين ففى ثمانية
ادوار كل مرتين تنسخ المرتين قبلها وبعد الثمانية تعتبر العادتان ففى التاسع والعاشر تاخذ بعدد المرتين الاوليين وفى الحادى
عشر والثانى عشر تاخذ بعدد المرتين الاخريين وهكذا والمناط المتقدم ايضا يقضى باعتبار هذه العادة المركبة بقسميها بل
وان كان اختلاف العدد فيها على غير ترتيب الاعداد بان رات فى المثال المتقدم فى الشهر الاول ستة وفى الثانى خمسة وفى الثالث
سبعة او اولا مرتين ستة ثم خمسة خمسة ثم سبعة سبعة وكذا فى الوقتية المركبة لان المقصود من العادة تعين زمان الحيض و
بتكرر كل من الكيفيات يحصل التعيين منها اذا حصل نقاء بين ايام الدم فى الشهرين المحصلين للعادة فهل يحتسب من عدد العادة
او يلغى ويحتسب ايام الدم من قبله ومن بعده ام يلغى النقاء وما بعده من الدم ويحتسب ما قبله ان بلغ الثلاثة وجوه ربما نسب
الاول من اكثر الاخبار والعبارات خصوصا من قولهم ولو اعتادت النقاء فى اثناء العادة ويحكى الثالث عن بعض اهل العصر هذا
انه المستفاد من النص والفتوى باعتبار النظر واختار فى الجواهر وشرح البغية الثانى لانصراف الاخبار ونصوص العادة الى الدم
الحيضى كالحيض الشرعى وهو كذلك ويظهر الفرق فيما اذا رات مثلا ثلاثة دما ويوما نقاء ثم يومين دما فعلى الاول ايام عادتها
ستة وعلى الثانى خمسة وعلى الثالث ثلاثة وان كان يحكم بتحيضها فى الستة ايام فى نفس الشهرين قطعا ثم ان تكرر النقاء لا يثبت
عادة فى البياض فلو تكرر فى الشهرين كما فرض ورات فى الشهر الثالث الدم فى تمام الستة فالجميع حيض وان كانت العادة خمسة على المختار
منها اذا زاد احد الشهرين على الاخر بيوم منكسر ففى كشف الغطاء واللوامع والجواهر انه لا يقدح فى حصول العادة العددية بالايام
الصحيحة وعلله فى الثانى بان التفاوت ببعض اليوم لازم التحقق فى كل دمين فاعتباره يرفع الاعتياد راسا والشرع كالعرف لا يعتنى
بمثله وفى شرح البغية فى العادة العددية انه يخل بالعدد زيادة اليوم ولو بجزء منه فى اوله او اخره ولا يخل التفاوت فى اجزاء
اليوم كثرة وقلة وكذا زيادة الليل ونقصانه على الاظهر انتهى وفى ظاهره القدح بمنكسر اليوم مطلقا وكل من الاطلاقين مشكل و
التفصيل بين اليوم الخالى من الدم جزئه اليسير جدا فيقدح او جزئه المعتد به فلا يقدح لعله اظهر كما احتمله فى الكشف المذكور وبعد
اختيار الاطلاق لصدق المساواة بالعرفية وضابطها ذلك والحد ومعها مرتفع اذ لعن اولهما الذى هو القادح بلازم التحقق فى
كل دمين ووجه عدم العبرة هنا بالليل مطلقا كانه للتعبير عن هذا الموضوع فى الاخبار بالايام وهو تعبدى فليقتصر على موردها
لعدم العلم بالتنقيح بمطلق الزمان ولا يخلو من قوة ومنها ان العدد الخاص ان كان لعدم وجود الدم فى الزائد فلا اشكال فى اعتبار تكرره
وان كان لعدم وجود الوصف المعتبر فى التمييز فى الزائد كما لو استمر الدم فى شهرين وكان التمييز فى ستة من اولهما فهل يصير
عادة فلو استمر فى الثالث تاخذ بالستة المعينة وان كان الصفة فى الشهر الثالث فى غيرها ام لا نسب الاول فى اللوامع الى المعروف
وفى محكى الذخيرة الى الاصحاب وعن المنتهى انه لا نعرف خلافا فيه لكن فى الجواهر ان فيه وجهين وانه يظهر من بعضهم الاول والتتبع
يساعد النسبة التى فى الكتب الثلاثة ولعله الاقوى لان التمييز امارة الموضوع فى مرتبة الوجدان له والثابت من الحيض به كالثابت
بالعادة الوجودية المتقدمة وكما يعتبر تكرر الثانى كذا يعتبر تكرر الاول لشمول ما تضمن عدة ايام سواء والانقطاع لوقته وايام
اقرائها ونحو ذلك فما فى الجواهر من عدم تناول الخبرين له مع ظهور غيرهما فى عدمه كالاخبار الامرة بالرجوع الى الاوصاف لتناولها
لها اين كانت تكررت ام لا ضعيف وان كان احتمال كونه ذلك لعدم الا ان يكون اجماع على الثبوت مدفوع بشمول الخبرين كما سمعت وانقطاع عموم

هل يحتسب من عدد العادة ايام النقاء فيه

الوصف بوجود عنوان العادة كما ينقطع بقاعدة الامكان على تماميتها ومنه يتبين عدم الفرق فى ثبوت الحيضية فى المرتين بين
الوصف بين اتحاد الوصف فيهما كما اذا كانا اسودين او اختلافهما كما اذا كان احدهما اسود والاخر احمر مع وجود غيرهما بعد القول
بان الحمرة من اوصاف الحيض لجريان الدليل المذكور وبه يضعف ما فى الذكرى من التردد مع الاختلاف فى الصفرة وما فى التحرير من
استقراب عدم ثبوت العادة معه كما انه لا فرق ايضا بالنظر الى الدليل بين الحكم بالحيضية فى الدمين واحدهما لوجود الصفرة او لقوتها
مع وجود الاضعف كما يأتى فى اقسام التمييز بعد القول بان قوة الصفرة كوجودها فى التمييز فما فى شرح البغية من ان الاوجه عدم
الحاق المحكوم بالحيض باعتبار قوة الدم مع خروجه عن الصفات الاصلية بذات العادة ضعيف وتفاوت الظن الحاصل من الوصف الجامع
مع عدم غيره والحاصل من قوة الوصف مع ضعف غيره قوة وضعفا غير فارق فى المقام بعد امارتيتهما معا وفى كشف الغطاء فى اثبات
العادة بغير الجامع للصفات فى غاية الاشكال فالاحوط الجمع بين حكم ذات العادة والمضطربة انتهى والحاصل كلما يحكم معه بموضوع
الحيض الواقعى تثبت به العادة وان اختلف نوعا فى المرتين نعم ما لا يفيد دليله ازيد من التحيض تعبدا لا تثبت به العادة لقصور
ما امتياز دم الحيض من الاستحاضة كعدد الروايات للمتحيرة التى رجوع الاختيار فيها الى المرأة خصوصا مع دوام التخيير لها ابين
شاهد على عدم النظر فيها الى الموضوع الواقعى واما نساء الاهل فالاظهر انها من القسم الثانى ايضا واما الحيض المحكوم بقاعدة
الامكان فالظاهر انه من القسم الاول لان مفاد القاعدة ان الدم الجامع للشرايط الخالى من الموانع المقررة حيض مع ظاهر الخبر من
ان الحكم على الدمين فى الشهرين المحصلين للعادة انما هو بموجب الامكان دون الوجدان بل انما يحكم معه بالعادة غالبا ما بعد
الثلاثة منه من افراد الامكان وان عاضد القاعدة فيه نص فلا يخرجه من الامكان الى الوجدان وهو موضوع عام من ممكن الحيض ثبت
به العادة فليثبت بالممكن الحيض المدلول عليه بالقاعدة ايضا لان اختلاف الدليل لا يوجب اختلاف الموضوع والذى يظهر لى
عدم الخلاف فى ثبوت العادة بذلك منها ان ذات العادة باقسامها الثلاثة اذا رات الدم بخلاف العادة الثابتة مرتين متساويتين
تنقلب العادة المتقدمة الى المتاخرة اما عددا او وقتا او عددا خاصة او وقتا خاصة ولا ينبغى التامل فيه لعموم دليل العادة ولا
يعارضها المتقدمة لانصراف الدليل الى العادة الفعلية صرح بالاتفاق عليه فى الحدائق وفى المنتهى قال لو كان عادتها ثلاثة
فرات خمسة فى شهر وانقطع فهو حيض اجماعا ولو استمر فى الرابع جلست عادتها الثلاثة عندنا وحكى الخلاف فيه عن الشافعى قال اما
لو رات فى الشهر الرابع خمسة كالثالث واستمر فى الخامس كان حيضها خمسة لتحقق العادة الثانية وهو اتفاق وعنه فى الوقتية
ايضا بما هو ظاهر فى الاتفاق فى ذلك قال لو انتقل المكان فى الشهر ثم استمر فى الثانى عملت على عادتها القديمة خلافا لابى يوسف
ولو راتها مرتين ثم استمر فى الثالث ردت الى ما رات مرتين عندنا انتهى ومنه يتبين انه لا يتغير حكم العادة الثابتة بوقوع مخالفتها
مرة قطعا تحكيما للعادة فلو استمر الدم بعد تلك المخالفة فى مرة اخرى رجعت الى العادة قبل المخالفة وكذا لو تكررت لا على التساوى ثم استمر
الدم وقد صرح الفاضل فى المنتهى والنهاية وغيرهما بعدم زوال حكم المتقدمة فى مثله ايضا خلافا لابى يوسف مشعرا باتفاقنا
عليه ايضا قال لان العادة دليل على ايامها فلا يبطل حكم الدليل الا بدليل مثله انتهى وقد يساعده اطلاق ما تضمن تقدم العادة
يومين وتاخرها ومقتضى اسناده الى ثبوت المتقدمة وان تكررت مخالفتها مرارا ما لم يتكرر متساويا بمرتين وهو مشكل على عمومه
الا ان يتحقق الاضطراب الا ان يتقيد بما اذا لا يصدق معها انه ليس لها اياما معلومة واذا ثبت العادة حسبما قررنا فلو عارضها
تمييز بعنوان ان رات فى ايام العادة بلون صفرة او كدرة وفيما قبل ايام عادتها او فيما بعدها رات الدم بصفة الحيض اسود حارا
عبيطا ثخينا نتنا الى غير ذلك وبشرائطه المعتبرة وفقد موانعه فان لم يتجاوز مجموع ما فى العادة وخارجها من العشرة فالكل حيض
واحد بموجب ما تقدم من كلية ان ما تراه فيما بين الثلاثة والعشرة واما مع تجاوز مجموعهما العشرة فحيضها خصوص ايامها والترجيح
للعادة الثابتة لها على الاقوى المشهور شهرة عظيمة تقارب الاجماع وهو احد قولى الشيخ ذهب اليه فى جمل العلم وموضع من
المبسوط وظاهر محكى الاقتصاد وفيه قول اخر وهو ترجيح الصفة والتمييز نسب الى الشيخ فى النهاية وهذه عبارتها والصفرة فى
ايام الحيض حيض وفى ايام الطهر طهر فان اشتبه على المرأة دم الحيض بدم الاستحاضة فلتعتبره بالصفات التى ذكرناها فان اشتبه
عليها ذلك وكانت ممن لها عادة فلتعمل فى ايام حيضها على ما عرفت من عادتها وكان منشاء النسبة الى هذه العبارة هو اطلاق
رجوعها الى الصفات مع تقييد العمل بالعادة بما اذا اشتبه الصفات وقد ظهر وجه ذلك وفى موضع من المبسوط والاصباح

فى حكم العادة اذا تغيرت بتقدم او تأخر

والخلاف ان

والخلاف ان التى لها عادة وتمييز فان حيضها بموجب التمييز وعن الخلاف دعوى اجماع الفرقة عليه لكن قال فى محكى الكتابين و
الاصباح انه لو قلنا انها تعمل على العادة دون التمييز لعموم اخبار الرجوع الى العادة كان قويا ولا ينافى ذلك الفتوى بترجيح
التمييز ونسب الى الوسيلة قول ثالث هو التخيير بين الرجوع الى العادة والتمييز ولعله المراد من البعض المحكى عنه فى الشرايع
ولا ريب فى شذوذه وفى جامع المقاصد ان العادة الوجودية مقدمة على التمييز واما الوصفية فلا بل التمييز مقدم ولا ريب فى
شذوذ الاخيرين بل والثانى ايضا لعدم صراحة ما فى النهاية فى المخالفة وعدم جزمه بما فى الكتابين مع ان الاحتمال لما قوى بالخبر
وبرئ من اجماع المدعى خصوصا مع ما يحكى عنه فى موضع اخر من المبسوط والاقتصاد والجمل وجمل العلم من موافقة المشهور ويدل
على المشهور المختار اخبار الرجوع الى العادة وغاية ما فى البين ان اخبار الاخذ بالصفات وان التعارض من وجه لكن الترجيح لعموم العادة
نظرا الى الشهرة العظيمة مع ان التامل فى اخبار الصفات يقضى بان الرجوع اليها انما هو مع عدم العادة ظهورا وصراحة كالاول كصحيحة
اسحق دخلت امرئة على ابى عبد الله فقالت له ما تقول فى امرئة تحيض فتجوز ايام حيضها قال ان كان ايام حيضها دون العشرة ايام
استظهرت بيوم واحد ثم هى مستحاضة قالت فان الدم يستمر بها الشهر والشهرين والثلاثة كيف تصنع بالصلوة قال تجلس ايام حيضها
ثم تغتسل لكل صلوتين قالت له ان ايام حيضها تختلف عليها وكان يتقدم الحيض اليوم واليومين والثلاث ويتاخر مثل ذلك فما
علمها به قال دم الحيض ليس به خفاء هو دم حار تجد له حرقة ودم الاستحاضة دم فاسد بارد والظهور من امرها اولا بالجلوس ايام حيضها
ثم بعد بيانها ان ايامها اشتبهت عليها من الاختلاف ارشدها الى التمييز بالصفة والثانى كمرسلة يونس من مواضع اصرحها قوله
ولو كانت تعرف ايامها ما احتاجت الى معرفة لون الدم لان السنة فى الحيض ان تكون الصفرة والكدرة فما فوقها فى ايام الحيض اذا
عرفت حيضا كله ان كان الدم اسود او غير ذلك فهذا يبين لك ان قليل الدم وكثيره ايام الحيض حيض كله اذا كانت الايام
معلومة فاذا جهلت الايام وعددها احتاجت الى النظر حينئذ فى اقبال الدم وادباره وتغير لونه من السواد ثم تدع الصلوة قدر
ذلك الحديث ومن التامل فيه خصوصا فى قوله فهذا يبين والتفريع عليه بقوله فاذا جهلت احتاجت يظهر ان ما ورد بعموم او
اطلاق الاخذ بالصفات مقيد او مخصوص بصورة ما اذا جهلت ايامها بل قوله فهذا يبين لك الخ يقضى بان المستفيضة المتضمنة
لان الصفرة والكدرة ايام الحيض حيض سوقها انما هو لبيان ان صفة دم الحيض من السواد وغيره انما يلاحظ ويتحيض بها حيث لا عادة
يتحيض بها كما استدل بعضها على ترجيح العادة ولعله بدعوى هذا السوق والا فغايتها الدلالة على حيضية الدم الاصفر فى وقت
العادة ولا ينافيه الحكم معه بحيضية الدم الاسود الخارج عن العادة فهى نافعة للرد على ترجيح التمييز لا جمعه فيما امكن الجمع فان العادة
تثبت نفسها ولا تنفى غيرها بل المنافى هو المرسلة اصالة والمستفيضة بواسطة بيان المرسلة فعلى كل حال لم يبق فيما تضمن الاخذ
بالصفات عموم يعارض عموم العادة او انه شاهد الجمع بين العمومين بتقييد عموم الصفة بعموم العادة وبه يتبين ضعف مستند
الشيخ من عمومات الاخذ بالصفات لتخصصها وكذا مستند التخيير من العمل بالعمومين لكونه فرع بقاء العموم من الطرفين ومكافئتهما
والمفروض عدمهما واما مستند المفصل فهو ان العادة الحاصلة من التمييز اذا قدمت على التمييز عند معارضتهما لزم زيادة الفرع
على الاصل لان اصل اعتيادها جاء من الصفة فلا تبلغ مرتبة تقدم عليها مع الخلو منها وهو مدفوع بان زيادة الفرع جاءت من
التكرار وهو لم يكن فى الاصل فلا يمنع من هذه الزيادة وبالجملة الوصف فى كل مرة من المرتين دليل وجود ذات الحيض فيهما وتكرر
الذات مرتين دليل وجود ذاته فى الثالث الخالى من الوصف فلا منافاة مع عموم دليل العادة عموما لغويا لا يجرى فيه دعوى تبادر
الوجودية منها ومن هنا احتمل فى جامع المقاصد مع الحكم بالعمل بالتمييز العمل بالعادة مطلقا ولم يبق بحمد الله على الحكم غبار وهذا فيما
اختلف ايام العادة مع ايام التمييز ولم يمكن الحكم بحيضيتهما معا لا بحيضة واحدة ولا بحيضتين كما اذا كان مجموع ايام العادة مع ايام
الصفة اكثر من العشرة ولم يفصل بينهما باقل الطهر اما بان اتصلتا او انفصلتا باقل من عشرة واما ان امكن الحكم بحيضيتهما اما
حيضة واحدة كما اذا لم يتجاوز مجموعهما مع النقاء بينهما ان لم ينفصلا من العشرة وان تجاوزهما مطلق الدم او حيضتين كما اذا انفصل
بينهما اقل الطهر فعن الروض ان صورة امكان الجمع خارج عن محل الخلاف ونسب الى الاصحاب الحكم فيه بحيضية الجميع وظاهر الرياض
العثور على دعوى الاجماع على حيضية الجميع ان لم يتجاوز العشرة وكانه قول التنقيح ان لم يتجاوز العشرة فالكل حيض بلا خلاف مع
ظهور ما مر عن الروض فى الاجماع ايضا ولكن التتبع يساعد عموم الخلاف ولا نحو عبارة الشرايع واما ذات العادة فتجعل عادتها حيضا

وما سواها

وما سواها استحاضة فان اجتمع مع العادة تمييز فقيل تعمل على العادة وقيل تعمل بالتمييز وقيل بالتخيير والاول اظهر انتهى وفى التحرير واما
الجامعة للعادة والتمييز فان اتحد الزمان فلا بحث اجماعا وان اختلف فللشيخ قولان اصحهما العمل على العادة انتهى واطلاقهما كما ترى شامل
لصورة امكان الجمع ومثلهما كثير من العبارات وثانيا التصريح جملة بالخلاف فى خصوص امثلة يمكن فيها الجمع منها فى المبسوط قال واما
القسم الثانى وهى التى لها عادة وتمييز مثل ان تكون امراة تحيض فى اول كل الشهر خمسة ايام فرات فى شهر عشرة ايام دم الحيض ثم رات
بعدها دم الاستحاضة واتصل فيكون حيضها عشرة ايام اعتبارا بالتمييز وكذلك اذا كانت عادتها خمسة ايام فرات ثلاثة ايام دما
اسود ثم رات دما احمر الى اخر الشهر فان حيضها ثلاثة ايام وما بعدها استحاضة اعتبارا بالتمييز وكذلك اذا كانت عادتها خمسة ايام
من اول الشهر فرات اول الشهر ثلاثة ايام دما احمر وثلاثة ايام دما اسود واربعة ايام دما احمر واتصل كان حيضها ايام الدم الاسود
اعتبارا بالتمييز وكذلك اذا كانت عادتها ثلاثة ايام من اول الشهر فرات ستة ايام دما احمر واربعة ايام دما اسود واتصل جعل
حيضها الاربعة ايام التى رات فيها دما اسود ولو قلنا فى هذه المسائل انها تعمل على العادة دون التمييز لما روى عنهم ع ان المستحاضة
ترجع الى عادتها كان قويا انتهى وفى محكى الوسيلة الثانى ان يكون لها عادة وتمييز يجوز لها ان تعمل على العادة وعلى التمييز مخيرة
فيهما مثاله امراة عادتها سبعة من كل شهر رات عشرة ايام بصفة دم الحيض فى شهر ثم اتصل الدم اورات ثلاثة ايام بصفة دم الحيض
والباقى دما احمر وقد اتصل الدم فان شائت عملت على العادة وان شائت عملت على التمييز وامثال ذلك كذلك انتهى و
الامثلة المذكورة كلها يمكن فيها الحكم على الجميع بحيض واحد والاصحاب ينقلون عن المبسوط ترجيح التمييز ولم يذكر فيه الا ما يمكن
فيه الجمع وعن ابن حمزة التخيير وقد سمعت مثاله ومثلهما الامثلة التى فى غيرهما فكيف يستظهر الاجماع المتقدم وعلى كل حال اذا تجاوز
مطلق الدم العشرة ففى جميع صوره خلاف سواء تجاوزها مقدار العادة مع التمييز ام لا اتصلتا ام انفصلتا باقل الطهر او بما دونه
والذى لا خلاف فيه هو ما اذا انقطع مطلق الدم على العشرة فما دون فان جميعه حيض واحد اجماعا واذا اختلفت العادة مع التمييز
ولم يمكن الحكم بحيضية الجميع فالخلاف فيه تقدم وان امكن الجمع فان كان بانفصال اقل الطهر بين العادة والصفة فالمنسوب الى الاكثر
الحكم عليه بحيضتين مستقلتين عملا بالدليلين واختار فى شرح المفاتيح وبعض من قارب عصره اختصاص الحيض بايام العادة
كالصورة المتقدمة ولعله القول هنا باختصاص الحيض بالتمييز نعم حكى عن الشيخ هنا انه متردد بين جعل كل واحد حيضا وبين
التعويل على خصوص العادة او خصوص التمييز ولعل الاقوى الثانى لظهور الاخبار الواردة فى مستمرة الدم فى الحكم لها فى كل شهر بحيضة
واحدة مع التصريح فى مواضع من مرسلة يونس بان حيضها مادام تعرف ايامها هو ايام اقرائها ولا وقت لها الا ايامها وفى موضع اخر ليس
فيه عدد معلوم موقت غير ايامها وفى ثالث تعمل عليه وتدع ما سواه وظهور غيرها فيه من جهة الامر بجلوسها فى ايامها من غير استفصال
مع كون المقام بيان مقدار ما تترك الصلوة مع استمرار الدم ولا يعارضها عموم اخبار الاخذ بالصفة لتقييدها بصورة فقد
العادة وان كان امكان الجمع بعدم تجاوز عدد العادة والصفة العشرة مع تجاوز مطلق الدم عن العشرة فالمنسوب الى المشهور الحكم
على الجميع بالحيض الواحد وظاهر الرياض العثور على نقل الاجماع عليه وهو وان كان قويا للعمل بالدليلين مع الامكان وكلية ما
امكن ان يكون حيضا فهو حيض وان تجاوز مطلق الدم هنا عن العشرة غير مانع منه جريان قاعدة الامكان لان المنع فيه من جهة الظن
الغالب بكون المتصل دما واحدا واستبعاد كونه الى لحظة كمال العشرة حيضا ومن بعد اللحظة استحاضة ودما اخر من عرق اخر وهذا
مرتفع مع انقطاع ما بالصفة على العشرة لان الدم الضعيف دم اخر فى الظاهر فى العرف والعادة والشرع فلا ظن ولا استبعاد
فانقطاع الدم المتصف على العشرة هنا بحكم انفصال الدم عن الدم المتجاوز وقبل تجاوزه وقد عرفت كون الدم المنفصل كذلك حيضا
لكن ظاهر ما دل على انحصار حيض مستمرة الدم بايام عادتها ونفى ما عداها بحكم الخاص بالنسبة الى ما ذكر فليعمل به خصوصا بملاحظة ما
فى الرياض من عدم معلومية شمول ادلة الامكان له ودعوى كون انقطاع ما بالصفة بحكم انفصال الدم حتى يخرج به عن ظاهر ما دل
على انحصار حيض المستمرة الدم بما فى العادة ممنوعة على تقدير القول به فى الانفصال الحقيقى كما هو بناه سابقا واما ان لم نقل به فى
الانفصال الحقيقى ففيما هو بحكمه اولى فالاقوى اختصاص الحيض بما فى العادة كما اختاره فى شرح المفاتيح ومحكى الذخيرة والحدائق وعن
الشيخ هنا قولان ترجيح العادة والاخر ترجيح التمييز وفى اللوامع انه يلزم طرح احد الدليلين بلا معارض واذا اجتمع التمييز مع العادة العددية
فان تساويا عددا تعين ايام الصفة للحيض لعدم اقتضاء العادة هنا الا التحيض اياما كلية واقتضاء ما دل على الصفة التحيض بايام

مخصوصة

مخصوصة ولا منافاة بينهما فيجب العمل بهما بجعل الكلى فى ضمن الشخصى وان اختلفا عددا فان زادت العادة عينت ايام الصفة من بعض
الكلى لعين ما تقدم وتحيضت بالباقى للعادة السليمة عن المعارض وان زاد ما بالصفة عينت ايام العادة فيها قطعا لعين ما ذكر وفى
التحيض بالزايد من ايام الصفة وعدمه قولان اختار فى اللوامع الاول وفى شرح المفاتيح الثانى وكانهما مبتنيان على القولين فيما تقدم
من اجتماع التمييز مع العادة العددية الوقتية وامكان الحكم بحيضية الجميع فان قلنا فيه بحيضية الجميع قلنا هنا بالاول وان قلنا هناك
بالاخذ بالعادة فقط قلنا هنا بالثانى والوجهان هنا الوجهان هناك وحيث اخترنا الثانى هناك فلنقل هنا بالاخير وفى الروض
هنا كلام ذكره فى ذاكرة العدد ناسية الوقت اشرنا الى مفاده سابقا وسياتى ايضا فى المضطربة واذا اجتمع التمييز مع العادة الوقتية
فان اتفق الصفة فى اول الوقت تعين الحيض قطعا لاقتضاء الدليلين ذلك ويتعين لاخره اخر التمييز لعموم ما دل على اعتبار الصفة
فيه عن المعارض وان لم يتفق ذلك بل تخالفا فان انفصل بينهما بمقدار اقل الطهر احتمل ترجيح التحيض فى الوقت وتعلق فى العدد عمل المضطربة
ترجيحا للعادة والتحيض فى وقت التمييز ترجيحا للصفات وضعف الاعتياد بالوقت والحكم بالتحيض فى كل منهما جمعا بين الامارتين
اختار اولها فى اللوامع والثانى فى شرح المفاتيح وحكى فيه الثالث عن ظاهر جماعة ثم اعتذر عن عدم اعتباره بالعادة هنا بالجمع بحيضية
كل منهما فضلا عن ترجيحها عليه كما رجحها فى العددية بعدم ظهور عموم فى طرف الوقت والبه يرجع ما فى الجواهر من ظهور ادلة الوقتية
فى غير مثل الفرض وفيه ان اعتبار الوقتية انما هو من جهة شمول دليل العادة لها من صدق انقطاع الدم لوقته وتوالى حيضتين سواء
فى المرسلة وعدة ايام سواء فى المضمرة وايام اقرائها فى غيرهما فان كانت شاملة لها فعلى الاطلاق والا فلا اعتبار لها مطلقا واما
تنقيح المناط المشار اليه فمقتضاه العموم قطعا فمقتضى التعارض فيها مع التمييز موجود ويقتضى ترجيحها على التمييز واختصاصها
بالحيضية من قوله فى المرسلة لو كانت تعرف ايامها ما احتاجت الى معرفة اللون وان التى تعرف ايام اقرائها لا وقت لها الا ايامها
وكذا قوله تجلس ايام حيضها فى صحيحة اسحق ونحو ذلك وفى دعوى ظهورها فيمن عرفت عدد ايامها تامل وبالجملة لا بد اما من ترجيح
الوقت بدعوى عموم المرجح او الجمع بين الامارتين لعموم الامارية ومن الغريب ما فى اللوامع من اختيار الجمع فى مثله فى العادة العددية و
ترجيح الوقت هنا فى جميع صور اختلافه مع التمييز واذا لم ينفصل اقل الطهر بين الوقت والتمييز فان امكن الجمع بان لا يتجاوز تحيضهما
عن العشرة احتمل اختصاص الوقت بالتحيض دون التمييز كما اختاره فى الحدائق لقوة دلالة العادة وعموم ما تضمن ان الصفرة فى وقت
الحيض حيض والعكس لنحو ما تقدم من ضعف الوقتية وجعلهما معا حيضا واحدا للجمع بين الامارتين وان لم يمكن الجمع بان تجاوز العشرة
فالاحتمالان الاولان مع التخيير هنا واختصاص التمييز بالتحيض فى الصورتين بعيد لما عرفت وانما التردد فى الاخيرين لكن قد
يشكل ترجيح الوقت بالنسبة الى اخر الوقت اذا لم يطابق العدد اذا الرجوع فيه الى الصفة متعذر والى الاهل والاقران بعيد
لظهور دليلها فى فاقدة الصفة الا ان يعين بموجب القواعد اما الاخذ بالاقل لكونه المتيقن او بالاكثر للاستصحاب وبعد بما
يظن حيضا لانحصار الطريق به مع تحقق التكليف من جهة وجود الدم ولعل ما ياتى فى حكم ناسية العدد حافظة الوقت ما يؤيد
وضوح المقام وتترك ذات العادة الصلوة بمجرد رؤية الدم ودبما جعل ظاهر اطلاق هذه العبارة ومثلها عبارة الشرايع بزيادة
دعوى الاجماع فيها قولا بان ذات العادة الوقتية والعددية او احديهما اذا رات الدم فى العادة او مقدما عليها او مؤخرا عنها بيوم
او ازيد يجب ان تحيض وهذا الحكم فى بعض اقسامها مشكل او ممنوع وتحقيق الكلام فيه ان العادة ان كانت وقتية وعددية
فلا خلاف نصا وفتوى فى التحيض برؤية الدم فيها واما الوقتية خاصة فان رات فى الوقت فكذلك من غير خلاف اجده بعد التتبع
بل هى داخلة فى معقد الاجماع المتقدم عن الشرايع وغيره من ان ذات العادة تترك الصلوة والصوم بمجرد رؤية الدم وفى معقد
اجماع المنتهى وغيره من ترك ذات العادة الصلوة والصوم برؤية الدم فى وقت عادتها خصوصا مع ملاحظة ان الذى له مدخلية
فى التحيض انما هو انضباط الوقت وصيرورته عادة دون العدد لان العدد المختلف لا يتفاوت بالنسبة الى التحيض للرؤية فى
الوقت الخاص مع تعين المبدء وبهذا الاعتبار يشمله ما تضمن ان المرئية اذا رات الصفرة فى ايامها او ايام حيضها فهو حيض واما الوقتية
خاصة فصرح جماعة بانها لا تتحيض بمجرد رؤية الدم كما فى المسالك والروضة والمدارك والجواهر وظاهر الكشف والرياض بل فى
الحدائق انه لا اشكال ولا خلاف بينهم فى عدم حمل المعتادة التى تتحيض بمجرد الرؤية على المعتادة العددية خاصة فانها عندهم لا
تتحيض بمجرد الرؤية بل حكمها عندهم كرؤية المبتدئة والمضطربة فى ايجاب الاستظهار عليها بالثلاثة انتهى وربما يظهر من الاملاء

الذى اشرنا

فيما اذا اختلف العادة مع التمييز

فيما اذا اجتمع العادة العددية مع التمييز

الذى اشرنا اليه فى المتن والشرايع وغيرها بان ذات العادة تترك برؤية الدم شمولها والحكم بتحيضها للرؤية كما اعترف به فى المسالك
والمدارك وفى الجواهر انه مظنة الاجماع حيث قال وفى تحيضها للرؤية نظر اذ لم يثبت اجماع وعلى كل حال المتجه انها كالمبتدئة و
المضطربة بالنسبة الى الوقت فبناء على عدم تحيضهما برؤية الدم لا تتحيض هذه ايضا العدم مع تخلية انضباط العدد وحده
بحصول العادة فيه فى التحيض فى الزمان الخاص من وقت الرؤية او غيره لان العادة ح ايام كلى ولا يعلم ان زمان الرؤية من يوم
العادة حتى يصدق رؤية الدم فى ايامها او ايام عادتها او ايام حيضها ونحو ذلك ودعوى ان صدق العادة فى الجملة سبب
لوجوب التحيض بالرؤية لاطلاق الاجماع على تحيض ذات العادة للرؤية فى ايام عادتها واطلاق بعض الاخبار المستدل بها للتحيض
فى العادة من نحو ايامها وايام اقرائها وعدة ايام سواء مؤيدا بما دل على التحيض بالرؤية فى الدم المتقدم على العادة بناء على اطلاق
المتقدم كما تسمعه وغير ذلك حتى من اجله ذهب بعض الى تحيضها للرؤية صريحا مع قطع النظر عن اطلاق العبارات المشار اليها كما
حكاه فى اللوامع وربما استظهر من المنتهى لقوله ولا يشترط المساواة فى الوقت فان العادة تتقدم وتتاخر بالوجدان واضح البطلان
لمنع الاجماع على الاطلاق بحيث يدخل فيه العددية فقط وكذا اطلاق الاخبار لمعلومية كون المراد من الاخبار اعتبار ما تعودت
وقد عرفت ان صدق ايامها ايضا عليه مداره والتعود الحاصل هنا انما هو فى العدد دون الوقت وما دل على التحيض برؤية الدم
المتقدم على العادة ستعرف تقييده بخصوص مصداق المعجل بها الوقت فلا تاييد فيه واما ما تقدم عن المنتهى ومثله فى المعتبر ايضا
فمراده عدم اعتبار الوقت فى عددية العدد كما يعرب عنه قوله فى التذكرة وكذا لا يشترط الوقت فلو رات خمسة فى اول الشهر ثم
فى وسطه ثم فى آخره استقرت عادتها عددا فان اتفق الوقت مع العدد استقرت عادة انتهى نعم اذا قلنا ان المبتدئة تتحيض بمجرد
الرؤية فهذه ايضا تتحيض للرؤية ومن فروعات ذات العادة العددية والوقتية معا فى احكام اخر للوقتية منها ان هذه دمها
اذا تجاوز العشرة تتخير فى وضع عدد ايامها حيث تشاء بخلاف ذات الوقتية فتضعها فى الوقت المعين وان رات ذات العادة الوقتية
والعددية او الوقتية خاصة الدم متقدما او متاخرا عن العادة فلا اشكال ولا خلاف على القول بتحيض المبتدئة والمضطربة
للرؤية فى تحيضها برؤية المتقدم او المتاخر وان لم نقل به فيهما فالمتقدم اما بيومين واكثر والثانى اما صادق عليه انه معجل به
وقت العادة كثلاثة ايام او غير صادق كالستة والسبعة اما المتقدم باكثر من مصداق المعجل به الوقت فحكمه حكم المبتدئة للاطلاق
وما فى بعض العبارات من اطلاق انها تتحيض برؤية الدم متقدما او مؤخرا ولو اكثر من يومين بل فى شرح البغية الى العشرة او اكثر
وان لم يكن مبنيا من هؤلاء على اختيارهم تحيض المبتدئة للرؤية فهو ضعيف جدا لاقتضاء التعليل فى النص بربما يعجل التقييد بمصداقه
ودعوى صدق التعجيل مطلقا ان سلمناها فهو تعجيل الدم عن العادة لا تعجيل وقت العادة الذى فى الاخبار وبينهما فرق واضح
منه المنع فى المتاخر كذلك واما المعجل بها ازيد من يومين ففى الرياض ان الاشهر فيه بل قيل انه اجماع هو التحيض فيه بالرؤية ويدل عليه
الاخبار المستفيضة منها موثقة سماعة عن المراة ترى الدم قبل وقت حيضها قال لتدع الصلوة فانه ربما يعجل بها الوقت وفى رواية
على بن محمد والرضوى التصريح بان الصفرة قبل الحيض من الحيض واما ما ورد فيه مقيدا باليومين كموثقة ابى بصير فى المراة ترى الصفرة
فقال ان كان قبل الحيض بيومين فهو من الحيض ومثله المقيد بالتقدم قليلا كما فى صحيحة الصحاف الواردة فى الحامل فالقيد فيه وارد
مورد الغالب لان التقدم غالبا يومان فالعمل فيه على المطلق كذا فى الرياض فى حاشيته منه فى المقام وبعضده ما فى الروض من ان
التقييد باليومين احداث قول ثالث هنا وفيه ايضا الاستدلال على التحيض بالمتقدم بصدق الاعتياد وبان العادة تتقدم و
تتاخر وعموم اى ساعة رات الصائمة الدم تفطر وفى المدارك بالحرج فى عدم التحيض بالرؤية المتقدمة لان العادة تتقدم وتتاخر
غالبا وربما يحمل عبارة هؤلاء ايضا على الاطلاق المتقدم من ارادة مطلق تقدم الدم وتاخره وفى الجواهر قوى عدم التحيض للرؤية
الا بالمتقدم يوما او يومين قال اذ لا حيضية المتقدم وان كان بعضها مطلقا لكن ما فيه الدم لا يشمل نحو الصفرة والمصرح بالصفرة
الظاهر منه بقرينة غيره ارادة ما كان قبل الحيض بقليل يعنى اليوم واليومين قال كلا اقل من ان يكون من المطلق والمقيد ولكنه
اخبار حكم بان المتقدم والمتاخر يوما ويومين من المرئى فى العادة كما تسمعه فيما نحكيه عنه وعلى كل حال القول بالتحيض بالرؤية
فى المتقدم يوما او يومين والتربص فى الازيد وان كان متجها اما الاول فللاخبار المتقدمة المعتضدة بعسر التربص مطلقا الغالبية
التقدم وندرة الانطباق على الوقت وبها تنقطع اصالة عدم الحيض واما الثانى فلقاعدة حمل المطلق من تلك الاخبار على المقيد منها

باليومين ودعوى ورود القيد مورد الغالب مع امكان منع غلبة خصوص اليومين هنا فيها ان اللازم بعد الاعتراف بانه الغالب هو
الاقتصار عليه دون الازيد لظهور الاخبار فى ان الحكم بحيضية المتقدم لمظنونية انه دم العادة خصوصا المعلل بربما يعجل بها الوقت
وفى غير الغالب غير مظنون لكن لم اجد الفرق بين اليومين والازيد لغير الجواهر وقد سمعت عن الروض نفيه فيقوى ح القول به
بالحيض للرؤية فى المتقدم بيومين للنص المصرح به وفى المتقدم بازيد لغير الخارق للاجماع المركب وان ابيت قلنا مع عدم الغبرة
بمفهوم اللقب والزمان التقييد فرع المكافئة المفقودة فى المقام لاعتضاد مطلق المتقدم المعجل بها الوقت بالاجماع المركب المحكى
المساعد بالتتبع ولا اقل من الشهرة وفى المدارك القول بالتحيض فى المتقدم مطلقا اذا كان بالصفة لاخبار الصفات وعدمه ان
لم يكن بالصفة وكذا عن الذخيرة وظاهرهما عدم الفرق بين اليومين والازيد بل صرح بعدم الفرق بين التقدم والتاخر فيه اولهما
مستدلين بعموم حسنة حفص فاذا كان للدم دفع وحرارة وسواد فلتدع الصلوة وهذا منهما الحاق بالمبتدئة والمضطربة فى
الحقيقة فان مختارهما فيهما ذلك وفيه مع الغض عما تقدم من ظهور ارادة الوجود عند الوجود خاصة من اخبار الصفات وعدم
عمومها لغير المستحاضة المشتبه دم حيضها باستحاضتها لاستمراره ونفى الاجماع المركب ممن تقدم منهما هذا التفصيل ان الدلالة
عليه بالمفهوم المعارض بمنطوق المستفيضة وهو مرجح على المفهوم لقوة الدلالة واعتضاده بالشهرة المحققة والاجماع المركب
المستظهر هذا والقول بعدم تحيض ذات العادة الا بالرؤية فى الوقت دون المتقدم مطلقا وان حكى فى الرياض الاجماع على نفيه
صريحا لكنه بعيد عندى جدا للجزم فى جامع المقاصد باتحاد حكمها مع المبتدئة بل ظاهره عنده دون مقالة الشهيد باعتبار استقرار
الطهر هو المفروغية عن اتحادهما واستظهره فى الجواهر هناك من بعض كلمات الاصحاب والشهيد فى الذكرى هناك جزم باتحادهما
فى الاجماع البسيط والمركب والاخبار الآتية فى الاستظهار محمولة على رؤيتها بعد انقضاء ايام العادة بيومين انتهى وهو ان جعل
مورد ذيل هذه الاخبار الدم المستمر من العادة الى ما بعدها بيومين فيخرج عن محل البحث الذى هو الحادث بعد العادة كما مر سابقا
فلا يحتاج ح الى المعالجة بقوله لكنها الخ وان جعل مورده محل البحث من الدم الحادث بعد العادة فلا يصح معارضتها بالاخبار
الآتية فى الاستظهار وفى الحدائق هنا جعل موضوع هذا البحث من التحيض برؤية الدم قبل العادة وبعدها هو الدم المستمر
من العادة الى ما بعدها وعلى كل حال وجه عدم التحيض لرؤية الدم الحادث بعد العادة مع عدم تقييدها باليومين بدعوى وروده
موردا لغالب ومنع الاولوية من المتقدم والاقوى على تقديره التحيض فى المتاخر كالمتقدم الى حيث يصدق تعقب العادة كما
فى تعجيلها ثم لا يخفى ان المراد من الحكم على المتقدم او المتاخر بالحيض انما هو حيض العادة اى جزء من تلك الحيضة لا الحيض مستقلا
اذا بلغ الثلاثة كما هو ظاهر كلامهم وفى الجواهر جعل المرئى قبل العادة بيوم ويومين من المرئى فى العادة بدعوى ان المراد من ايام
حيضها فى الاخبار الامرة بالجلوس ايام حيضها هو ان حيضها على حد قولهم ايام الحج اذ اى وانه وحينه فيشمل اليوم واليومين
قبل وبعد لكنه غير ثابت لارادته فى المقام لبنائه فى الاخبار على ملحوظية نفس الايام المتكررة مرتين اخذا وانقطاعا والتكرر مدفوعا
ونحوه من القيد الماخوذ فى النص تما يقتضى بنائه على المضايقة والاقتصار على نفس الايام المعينة وفى المبسوط متى استقر لها
عادة ثم تقدمها الحيض بيوم او يومين او تاخر بيوم او يومين حكمت بانه من الحيض وان تقدم باكثر من ذلك او تاخر بمثل ذلك الى تمام
العشرة ايام حكم ايضا بانه دم حيض فان زاد على العشرة لم يحكم بذلك انتهى وفهم منه فى المدارك تبعا للذكرى ارادته تاخر حدوث
الدم عن العادة كما هو المفروض هنا ولذا قال فى اولهما وهو غير بعيد الا ان فى التحديد بالعشرة نظرا والظاهر ان مراده بالتاخر
تجاوز الدم العادة لا حدوثه بعدها وبالعشرة بلوغها مع ما تراه فى نفس العادة وح فالتحديد بالعشرة فى محله لان ما ترى متصلا
بالعادة من قبل او بعد من الحيضة ما لم يتجاوز العشرة وفى ترك غير ذات العادة من المبتدئة والمضطربة الصلوة بمجرد رؤية الدم
او بعد تربصها ثلاثة ايام قولان فيهما تردد ونسب اولهما فى كشف الالتباس الى الاشهر وفى شرح المفاتيح والرياض الى المشهور
والثانى مختار السيد والاسكافى والحلى والحلبى والمعتبر وظاهر الشرايع والكتاب بناء على ان قوله والاحتياط للعبادة اولى حتى
يتيقن الحيض بمضى الثلاثة هو فتوى به وعليه اذا استمر الدم ثلاثا كان حيضا من الرؤية فتقضى صلاتها وتقضى صومها فى الثلاثة
وافتى بذلك الفاضل فى التذكرة والتحرير والمحقق الثانى وكاشف اللثام وغيرهم وخص النزاع فى المدارك برؤية الدم المتصف
بصفات الحيض دون الخالى من الصفة فتفرع عن عدم التحيض برؤيته وظنه من المختلف كما استظهره منه فى المهذب ايضا لظ

الى اختياره القول بالتحيض للرؤية واستدلاله عليه بما يثبت التحيض برؤية ذى الصفة لا مطلقا فلولا ان محل المنع عنده هو التحيض
برؤية ذى الوصف كان دليله اخص من مدعاه ويمكن كون النزاع عنده فى الاعم مع ثبوت عدم القول بالفصل عنده فيتم الاستدلال
وقد صرح بتعميم النزاع فى الذخيرة قال وصرح به ابن ادريس والشهيد ونبه عليه المحقق انتهى وكذا فى شرح المفاتيح والرياض ولتتبع
ايضا يساعده واطلاق التحيض وعدمه فى عبارة اهل كل من القولين يوافقه ويعطيه ايضا عبارة المحقق الاتية من قوله الجواز
ان تراه اسود ويتجاوز فيكون هو حيضا لا الثلاثة اذ لو لم يكن المرئى ولا بغير صفة لكان الحكم بحيضية الاسود المرئى اخيرا دون
الاول ترجيحا بلا مرجح وكان ما مر عن الذخيرة من تنبيه المحقق له اشارة الى هذا وبالجملة الاطلاق المذكور نقلا عن تصريح البعض
ثابت ودعوى صاحب المدارك حيث استند فى استدلال المختلف المحتمل لما ذكر غيرنا بتة خصوصا مع كون عنوان البحث فى
المختلف هو رؤية مطلق الدم ايضا واختار فى المدارك ومحكى الذخيرة والكفاية والمفاتيح تحيضها برؤية الدم المتصف دون
الخالى من الصفة ولعل الاقوى تحيضها برؤية الدم مطلقا الاخبار التميز التى منها صحيحة ابن عمار ان دم الاستحاضة والحيض ليسا
يخرجان من محل واحد ان الاستحاضة بارد وان دم الحيض حار لدلالتها على ان الحار حيض مطلقا فى ابتداء رؤيته ومع استقرار
العادة او اضطرابها وهو موجب للحكم بحيضيته وذلك كاف فى وجوب التحيض برؤيته مطلقا بضميمة عدم القول بالفصل
بين الدم المتصف وغير المتصف هنا كما صرح به بعض فى شرح المفاتيح والرياض ويعطيه عبارة جامع المقاصد قائلا فان قلت اذا
ثبت الحكم هنا اى فى الدم المتصف للرواية ثبت فى غيره بالاجماع المستفاد من عدم القائل بالفرق قلنا ينافيه الشرط فى قوله فان
كان للدم حرارة ودفع وسواد فلتدع الصلوة فانه حجة عند كثير انتهى اذ لا يخفى ان ثبوت المفهوم للخبر لا ينافى عدم وجود القول
بالفصل المدعى وبالجملة تتبع فتاوى من تقدم صاحب المدارك مساعد لدعوى الاجماع المركب ووقوع بعض تلك الاخبار جوابا
عن السؤال عن استمرار الدم كما فى حسنة البخترى بعد السؤال عن استمرار الدم اذا كان للدم حرارة ودفع وسواد فلتدع الصلوة
لا يخصص عموم الجواب فيها فضلا عن عموم غيرها وتقييدها بما بعد الثلاثة بغير مقيد غير مسموع ودعوى معارضتها بمفهومها
القاضية بعدم ترك الصلوة اذا لم يكن بالصفة والاتمام فيما كان بالصفة بعدم القول بالفصل وانه كما ليس الاول مع تخصيص المفهوم
بصورة عدم امكان كونه حيضا باولى من الثانى مع تخصيص المنطوق بمن استمرت عادتها مدفوعة بترجيح الاستدلال بالمنطوق
لقوة الدلالة واعتضاده بغيره مما لا مفهوم معتبر فيه كالصحيحة وغيرها وبالاخبار الاتية مضافا الى الشهرة ودعوى انصراف الدم
فى نحوها وفى بعض ما ياتى ايضا الى الغالب وانه هو دم غير المبتدئة والمضطربة لندرتهما فى النساء ممنوعة على وجه يوجب الاختصاص
بغيرهما خصوصا مع اندراج من لا وقت لها فى المضطربة والمستفيضة الواردة فى خصوص المبتدئة اذا رأت الدم فى اول حيضها
فاستمر الدم بها انها تترك الصلوة عشرة ايام كما فى موثقات سماعة وابن بكير لان الامر فيها بترك العبادة عشرة ايام دليل ارادة كون
المبدأ اول الرؤية والا لزاد التحيض على العشرة وهو باطل بالضرورة ولا يرد ان المفروض فيها اول حيض الجارية والدم لا يكون
حيضا الا بعد الثلاثة لصحة الاطلاق قبل الثلاثة باعتبار الاول اليه ولا يعتبر فى صحة الاطلاق باعتبار الاول العلم ولا حصول
الاول بل يكفى احرازه انه اذا بقى الى كذا وهذا الدم ايضا اذا بقى الى الثلاثة حكم عليه بالحيض مضافا الى جواز كون الاطلاق مبنى
للبناء ولو فى العرف والعادة على ان كلما امكن ان يكون حيضا فهو حيض مع ان الاقوى انه فى الشرع كذلك وما فى الجواهر
من ان موثقتى ابن بكير منها بالدلالة على خلاف المطلوب اولى لما فيها من اشتراط الترك بالاستمرار ومن قال اول حيضها ولا يعلم
الحيض الا بعد الثلاثة على انه ليس فيها بيان ابتداء ترك الصلوة لاوقع له لما عرفت من قيام القرينة من الامر بترك الصلوة عشرة
ايام على ارادة الحكم بالتحيض من اول الرؤية ومن صحة اطلاق الحيض لما يؤول اليه ودعوى ان مساقها البيان كيف استمرار دم المبتدئة
والملحوظ فيه حال الاخر دون الابتداء فلا عبرة بما يفيد الدلالة بالنسبة الى الاول كالاطلاق ترك الصلوة عشرة ايام من ابتداء الدم
القاضى بانه كذلك حتى فى الدم الخالى من الصفة فيتكفح فى الحكم بترك العشرة الذى فى هذه الاخبار فرضه فى الدم المعلوم حيضيته
ولو بالصفة وهذه المناقشة جارية فى جملة من غيرها ويدفع بانه على تقدير ظهورها فى حال اخر الدم دون مبدئه فهو من مفروض
السؤال فى بعضها ولا يوجب تنزيل اطلاق الجواب وعمومه عليه خصوصا فى نحو موثقة سماعة عن الجارية البكر اول ما تحيض تقعد فى
الشهر يومين وفى الشهر ثلاثة يختلف عليها لا يكون طمثها فى الشهر عدة ايام سواء قال فلها ان تجلس وتدع الصلوة ما دامت ترى

الدم ما لم تجز العشرة فان اتفق شهران عدة ايام سواء فتلك ايامها التفريع ثبوت العادة بقوله فان اتفق شهران الخ على الجلوس ما
دامت ترى الدم فانه مؤكد لملحوظية جميع وقت الدم اخذا وانقطاعا لانه المعتبر فى ثبوت العادة وبالجملة دعوى اختصاص البيان بحال
مخصوص من منتهى الدم دون حال مبدئه كدعوى نظير ذلك فى غيرها من اخبار الباب من انصراف الاطلاق فيها الى بيان بعض
خصوصيات هو غير محل البحث بمجرد ظهور كون المقصود بيانه والمفروض عدم منافاة بيانه لارادة الاطلاق من تلك المطلقات
بل ارادته تراعم نفعا بالبيان فى كلام مبين الاحكام ولذلك لم يزل الاصحاب يستندون بنحو هذه الاطلاقات ولم يصرفوا الاطلاق
الجواب الى تلك الخصوصيات ولذا صح لهم دعوى العموم بترك الاستفصال فدعوى نحو هذه الانسياقات وتخصيص الاطلاق
بها خالية من الدليل وخروج عن الاطلاق وتقييد للبيان من غير برهان لا سيما فى مثل اطلاق عبارة ما دامت ترى الدم وفى
الموثقة الاخرى تركت الصلوة عشرة ايام على انه يجرى فى جملة من اخبار الباب التى نوقش فيها بدعوى انسياق اطلاق الدم او من
ترى الدم فيها الى حكم اخر قاعدة ترك الاستفصال القاضى بالعموم ولا مجال معه لدعوى الانصراف وما فى الجواهر من دعوى ظهور
موثقة سماعة فى ان الجارية عارفة بكونه طمثا لكنها لم تضبط ايامها ولم تعرف مقدار ما تقعد فتترك الصلوة فاجاب ثم بانها تجلس
الخ ممنوعة فان الظهور ان سلم فغايته الظهور فى بنائها على الطمث ويجوز ان يكون للبناء على ان ما يمكن ان يكون حيضا فهو حيض
لا لاتصاف الدم بصفات الحيض وح لا باس بما احتمله اخيرا من ان تكون ذات عادة وقتية وان لم تضبط عددها كما لعله يشير اليه
السؤال اذ على فرضه يجوز ان تكون العادة الوقتية فيها حاصلة من قاعدة الامكان كما ستعرف صحتها فيما ياتى واما دعوى انصراف
لفظ الدم فى اخبار الحيض الى ما كان بالصفة فسياتى جوابها مع انه على تقدير تمامية الاستدلال فيما كان الدم بالصفة يتم فى
غيره بالاجماع المركب ويدل على المختار المستفيضة المتضمنة لان الصائمة تفطر بمجرد رؤية الدم كقوله فى صحيحة ابن حازم اى
ساعة ترى الدم فهى تفطر الصائمة اذا طمثت ونحوها منها موثقات ثلاث وقريب منها خبر ابى الورد وموثقة الفضل فى بطلان
الصلوة بمجرد الرؤية ايضا ودعوى ان سوقها لبيان حصول الفطر بساعة رؤية الدم فلا يتخيل انه كالسفر فى يوم الصوم وح لا عبرة
باطلاقها من حيثية الدم او من ترى الدم ليترتب عليه محل البحث مدفوعة بنحو ما مر فى المستفيضة المتقدمة ويزيد هنا ان
قول الصادق ع اى ساعة رأت الدم تفطر ابتداء منه لا يبعد ارادة منه انه فى اى ساعة ترى اى دم يمكن الحيض تفطر بل هو اعم
بيانا وقضيته التحيض بمجرد الرؤية مضافا الى ما اشير اليه من ترك الاستفصال عن الدم ودعوى انصراف لفظ الدم فيها الى
غير ما نحن فيه مرة لكون اللام فيه للعهد المعهود دم العادة او ما كان بصفة الحيض واخرى بدعوى ظهور لفظ الدم فى اخبار
الحيض فيما كان بالصفة المقابلة فى بعضها بالصفرة والكدرة مدفوعة اولهما بانه ان سلم اصالة العهد فى اللام فيصح كون المعهود
هو الدم الممكن الحيضية وثانيتهما بان وقوع المقابلة فى بعض اخبارها كقوله فان رأت صفرة فى ايام طمثها تركت الصلوة كتركها
للدم ونحوه لا يوجب الظهور حيث ما استعمل بصالح التقييد وما فى الجواهر من دعوى ان المتبادر بملاحظة العرف فى هذا الزمان من
قولهم جاءها الدم وانقطع عنها الدم ارادة دم الحيض اى معلوم الحيضية ولو من الصفة ممنوع اى المتبادر ما امكن ان يكون حيضا
مع ما اشير اليه من التمامية فيما هو بغير الصفة بالاجماع المركب وتعجيز من الاستدلال الشهرة المتقدمة من قوله فيها اذا طمثت
يرفعه ما تقدم فانه نظير اول الحيض فى خبر الجارية المبتدئة حيثما ويدل عليه ايضا خبر العيص اختلاف امراة ذهب طمثها سنين
ثم عاد شيء قال تترك الصلوة حتى تطهر و بوجه ما دل على تحيض ذات العادة برؤية الدم المتقدم على ادتها المساواته مع دم المبتدئة
وانما يكون مؤيدا لا دليلا لامكان الفرق بينهما بملاحظة الغلبة الحاصلة فى تعجيل دم العادة كما علل به فى نصه فلا تنقح مناط
قطعى وربما استدل عليه بانه لو لم تحيض المبتدئة بالرؤية لم تحيض ذات العادة لاشتراكهما فى عدم العلم بسقط العبادة من الحيض
وفيه وضوح الفرق لحجية العادة شرعا بخلاف مجرد الامكان والاحتمال نعم لو كانت قاعدة الامكان ثابتة بغير الاجماع لتحقق
المقايسة لا يقال ان ثبتت القاعدة فانما تجرى فيما يستقر الامكان وهو بعد الثلاثة لان الامكان منعدم بالنسبة الى اول الدم وان كان
اجماع على اشتراط الاستقرار فهو فى الجملة ولعله بالنسبة الى الاخر من عدم تجاوز العشرة كيف لا وقد استدل فى التنقيح والمختلف
وشرح المفاتيح والرياض واللوامع على التحيض هنا بقاعدة الامكان وما كان ليخفى على هؤلاء الاجماع على اشتراطه بالاستقرار
مطلقا لو كان منعقدا نعم لو كان دليل اصل القاعدة منحصرا بالاجماع لربما اشكل الحكم بالتحيض هنا لقاعدة الامكان لفقد الاجماع

قبل استمراره بالثلاثة مع امكان دفعه بعموم معقد الاجماع حسبما مر في دليل الامكان ودليل الخصم المنكر للقاعدة هو اصالة عدم
الحيض فيبقى الامر بالعبادة بغير مسقط وفي المعتبر استدل باصالة الشغل بالعبادة حتى يتيقن المسقط ثم قال لو قيل لو لزم ما ذكرتم
قبل الثلاثة لزم بعدها لجواز ان تراه اسود يتجاوز فيكون هو حيضا لا الثلاثة قلنا ان اليوم واليومين ليس حيضا حتى
يستكمل ثلاثا والاصل عدم التتمة حتى يتحقق الاستمرار ثلاثا فتعد كل ما يصلح ان يكون حيضا ولا يبطل هذا الا مع التجاوز والاصل
عدمه حتى يتحقق انتهى قلنا لا نعترضه بما اورد على نفسه بل بان المراد من تعيين المسقط ان كان القطع الوجداني فليس بحاصل بعد
الثلاثة ايضا لاحتمال رؤيته الاسود المتجاوز ونفيه بالاصل ليس قطعا وجدانيا بل وليس بحاصل بالرؤية في العادة ايضا ولا
لما بالصفة لعدم العلم في جميعها وان كان الاعم من العلم الشرعي فهو حاصل قبل الثلاثة بقسمين احدهما بالاخبار المتقدمة
ضرورة انها على فرض تماميتها ينقطع بها اصالة الشغل وثانيهما بالصفات المميزة للحيض شرعا فيما كان بالصفة والاتمام في غيره
بالاجماع المركب بل ويقسم ثالث وهو الحكم بالحيضية بقاعدة الامكان عند من تتمها بغير الاجماع مع منع اشتراط الاستمرار
بالنسبة الى اول الدم كما مر فان اصل الشغل ينقطع بها ايضا ولم يجد من الاخبار ما يدل على عدم التحيض هنا ولذا لم يتمسك
في المعتبر بشيء غير اصالة الشغل التي تنقطع بادنى ظهور لفظ فكيف بالاخبار الكثيرة خصوصا اخبار الصفات مع فرض تماميته
الاجماع المركب المساعد بتتبع فتوى من تقدم طبقة صاحب المدارك فلا ينبغي الاصغاء لمقالة المنع وكذا على تقدير اختصاص
النزاع برؤية الدم المتصف والمفروغية عن عدم التحيض برؤية الخالي من الصفة وذلك لقوة ظهور اخبار الصفات في الحكم
بالحيض على المتصف بها وهو كاف في وجوب التحيض ضرورة انه الاصل فيما حكم عليه منجزا بالحيضية ومنه يتضح دليل القول
بالتحيض برؤية الدم المتصف دون غيره فانه في الاول اخبار الصفات وفي الثاني بعد منع الاجماع المركب اصالة الشغل مع المناقشة
في غير اخبار الصفات ببعض ما تقدم وجوابه يعرف مما تقدم مع عدم خلوه من قوة اذا لم يتم الاجماع المركب لبطلان الاستدلال
للتحيض مطلقا باخبار الصفات التي هي العمدة فيه ولا يخفى ان في ثبوت تحيض المبتدئة والمضطربة للرؤية من غير قاعدة الامكان
شهادة قوية على بناء الحيض على مجرد الامكان ولو الغير المستقر لغاية بعد بناء تحيضها على الخصوصية واي خصوصية في المبتدئة
مع ان الحيض في حقها اضعف حتما الا من غيرها بملاحظة معهوديته في غيرها بخلافها فالانصاف ان اعتبار الشارع بالامكان
في حقها يقضي باولويته في الغير تنبيهات احدها هل المبتدئة والمضطربة متساويتان في هذا الحكم ظاهر الاكثر اتحادهما فيه
وان لم يصرح بعضهم بغير المبتدئة وفي الكشفات المضطربة اولى بالتحيض بالرؤية من المبتدئة ولعله نظر الى القطع بوجود الحيض في
المضطربة ولا سيما ناسية العادة من العدد او الوقت لكن في البيان بعد اختيار التربص في المبتدئة قال والمضطربة كالمبتدئة عند
بعضهم وعندي انها اذا ظنت الدم حيضا تركت وعليه يحمل رواية اسحق بن عمار عن الصادق ع اذ قدر القبلية بيوم او يومين لانه يكون
اقرب الى الظن وفي الدروس والمبتدئة والمضطربة بمضي ثلاثة على الاقرب الا ان تظن المضطربة الحيض فتعمل عليه وغيره يعبد نفسه
بالاجماع المركب وفي المسالك في المبتدئة ايضا قيد التربص بما اذا لم تظن الحيض وسننبه البيان غير خفي ضعفه لان تنزيلها
على المضطربة بما فيه قيد اليوم او اليومين قبل الحيض ضرورة انه فرع تعيين العادة وما في المسالك ان كان مستنده اليها ايضا فحالهما
سواء وان استند الى اعتبار مطلق الظن في الحيض فتوجه المنع اليه واضح ثانيها هل احكام الحايض كلها متساوية في حق المبتدئة
والمضطربة على كل من تقديري وجوب التحيض والتربص ام مختلفة لم نجد فرقا الا في البيان قال وفي المبتدئة قولان فرقهما
مذهب المرتضى مضي الثلاثة بالنسبة الى الافعال واما التروك فالاحوط تعلقها برؤية الدم المحتمل والمضطربة كالمبتدئة عند
بعضهم الى اخر ما تقدم وظاهره الاحوط قبل اللزوم ومراده بالافعال الصلوة والصوم ونحوهما مما يجب على الطاهرة وبالترك ترك
قرائة العزائم ودخول المسجد ومس المصحف مع الوضوء وترك الجماع ونحوهما مما يحرم فعله على الحايض وظاهره جريان التفصيل
عنده في المضطربة حيث لا تظن الحيض وفي جامع المقاصد في المعتادة المعجل بها الدم بعد قوله انما يبتنى على المبتدئة والمضطربة
واحتمال الفرق بالنص وايراد المناقشة في النص قال وكيف قلنا فالاولى الجزم بتعلق تروك الحايض بهذه ما خلا ترك الواجب و
ظاهر البناء على هذا الجزم في المبتدئة والمضطربة ومرجعه الى ما في البيان ولعل نظرهما في الفرق الى وقوع التعارض بين الوجوب
والحرمة في الافعال الواجبة بناء على ان ترك العبادة من الحايض عزيمة كفعلها من الطاهرة وغير معلوم انها طاهرة او حايض لكن الامر

تنبيهات

بالعبادة عام

بالعبادة عام خرجت منه الحايض فلا يسقط الا مع تيقن المسقط واما التروك فامرها دائر بين الحرمة والاباحة والندب ويلزمه
معه مراعاة احتمال الحرمة بالترك وفيه ان قاعدة العام والخاص ان تمت في الافعال يجري ايضا في التروك بان يقال الرخصة بدخول
المسجد وقرائة العزائم وغيرهما عام خرجت منها الحايض فلا يحرم الا مع تيقن المخرج فهذا الفرق ضعيف ان كان مراده الحتم في كل منهما
اي وجوب فعل الصلوة ووجوب ترك دخول المسجد وان كان مراده الاحتياط بفعل الصلوة ونحوها وترك دخول المسجد ونحوه
فلا باس كما تعرفه في التنبيه الثالث الذي هو انه اذا ارادت المبتدئة والمضطربة الاحتياط في العمل اما فيما يحرم على الحايض و
لا يجب على الطاهر كدخول المسجد وقرائة العزيمة وغيرهما من تروك الحايض فبالترك قطعا لما ذكر من دوران الامر فيه بين
الحرمة والاباحة او الرجحان واما فيما يحرم على الحايض ويجب على الطاهر كالصلوة والصوم ونحوهما فقد صرح جماعة كما في الرياض وغيره بانه
بالفعل ولعله مبني على ان تركها ليس بمحرم وعزيمة والا فالامر فيها ايضا يدور بين الواجب والمحرم فاما ترجيح جانب الحرمة بالترك
لانه دفع مضرة او يتكافئان فلا يمكن الاحتياط فيه وما في المعتبر والكشف وغيرهما من ان الاحوط الصلوة لان الامر بها عام خرج منه
حالة الحيض فلا يسقط الا مع تيقن المسقط ان تم فيقتضي الوجوب كما ان المراد بارادة الاحتياط العقلي الواجب حسبما قررناه لما
قرع عن البيان لا الندبي وفي الجواهر بعد ان اختار في اصل المسئلة التفصيل بالتحيض اذا رأت الدم المتصف دون الخالي من
الوصف قال الاظهر انه يجب عليها ان تحتاط بالعبادة في غير الجامع حتى تمضي ثلاثة ايام بخلاف الجامع وان امكن القول باولوية
الاحتياط فيه خروجا عن شبهة الخلاف فيه على اشكال ينشاء من كون الترك عزيمة على الحايض ومن انه لم يعلم كونها حايضا قبل حصول
التوالي ايضا وان الزمنا باحكام الحايض عند الرؤية ومن ظهور ان النزاع هنا في الوجوب وعدمه والاقوى في النظر انه لا يجب لها
الاحتياط بعد حصول الظن للفقيه بكونها حايضا برؤية الدم الجامع ولا سيما بعد اشتمال اخبار الصفات على الامر بالترك عند
وجودها الذي هو حقيقة في الوجوب فما يظهر من الفاضل في الرياض من شرعيته ذلك لها على هذا التقدير لا يخ من نظر انتهى
وهو لا يخلو من نظر لان مراده من اولوية الاحتياط خروجا عن شبهة الخلاف هو الاحتياط الندبي ولا ينافيه ظن الفقيه بانها حايض
برؤية الدم الجامع كما في ساير موارد ظن الفقيه نعم هو مبني على ان لا يكون الترك عزيمة على الحايض وكان ما في الرياض مبنيا عليه
واما مع فرض التردد في كونه عزيمة او غير عزيمة فشرعية الاحتياط وعدم شرعيته على الاشكال الذي ذكره ومعه لا يفرق بين
الدم الجامع وغير الجامع لتساويهما على القول بتحيضها برؤية مطلق الدم في احتمال العزيمة وعدم العزيمة وفي قوله من ظهور النزاع
ان النزاع هنا في الوجوب وعدمه انه لا خصوصية لهما قطعا اترى على تقدير كون الترك عزيمة على الحايض القائل بتحيضها يدعي انها
مخيرة في الصلوة وتركها ومن اين استظهر مع ان ظاهر القولين وجوب العبادة وتعين التحيض والاظهر من الاخبار ان ترك الصلوة
عزيمة على الحايض فالاحتياط متعذر رهنا وذات العادة مع انقطاع الدم عن ظاهرها الدون العشرة يجب عليها استبراء رحمها
ادخال قطنة ونحوها فان خرجت نقية اغتسلت لانقطاع الحيض وصلت وان خرجت ملطخة بدم او صفرة ولو يسيرا استظهرت
بترك العبادة وساير ما تلزم الحايض بعد انقضاء ايام عادتها المحفوظة بيوم او يومين مخيرة ثم ان انقطع الدم ولا تعمل بعد ذلك
ما تعمله المستحاضة الى العشرة فان استمر الدم وتجاوز العشرة جعلت ما دانه في العادة وحده حيضا والباقي الى العشرة استحاضة
فتتدارك ما يتدارك من عمل الحايض كذي لتزمة ايام الاستظهار ليتبين انها كانت طاهرة والا يتجاوز العشرة بل انقطع
الدم عليها او قبلها جعلت جميعه حيضا وقضت الصوم الذي فعلته بعد ايام الاستظهار لتبين انها كانت حايضا حين الصوم
وهذه خمسة احكام جمعها العبارة الاول وجوب الاستبراء وهو مورد الاتفاق والاخبار به مستفيضة ولم يحك الخلاف فيه
الا عن الاقتصاد للتعبير بينبغي كما في الكشف يضا عن الهادي ولا يبعد ارادة الوجوب منه في عبارة القدماء والاخبار المستفيضة
منها صحيحة ابن مسلم اذا ارادت الحايض ان تغتسل فلتستدخل قطنة فان خرج فيها شيء من الدم فلا تغتسل وان لم تر شيئا فلـ
فلتغتسل وان رات بعد ذلك صفرة فلتتوضأ ولتصل وهي معتضدة بظهور الاتفاق برد خلاف الشيخ والهادي على تقدير
مخالفتهما وهنا امور ينبغي التنبيه عليها منها ان وجوب الاستبراء انما هو مع احتمال وجود الدم في داخل الفرج الذي هو
مدار بقاء الحيض فلو علمت بوجوده فيه او عدمه لم يجب لتعبد قطعا كما يقتضيه التعبير بالاستبراء واطلاق الاخبار
محمول على الغالب من عدم العلم فلو ظن من عادة ونحوها وجب ايضا لاطلاق الاخبار منها ان الاستبراء شرط في صحة الغسل هنا

مع الاتفاق

مع الالتفات لتوقف صحته على حال الطهر ولا يحرز الا بالاختبار فان قيل يكفي فيه اصالة عدم الحيض لان الحيض من الامور التدريجيات
التي لا تستصحب قلنا ان سلم ذلك فاولا المدار على وجوده في باطن الفرج فهو من الموضوعات التي لا تعلم غالبا الا بالفحص فلا
تعويل فيه على الاصل قبل الفحص وثانيا اخبار الاستبراء ظاهرها عدم كفاية التعويل في براءة الرحم على محض الاصل وانما قيد بناه
بالالتفات لان التطهير الواقعي شرط وعدم احرازه انما يقضي بالفساد الظاهري لعدم انعقاد القربة فاذا امكن انعقادها لغفلة او
نسيان ونحوهما ثم اخبرت بعد الغسل فتبين مصادفته النقاء صح والاجماع لم يتحقق على وجوبه ازيد من ذلك بل في غاية البعد
شرطية العلم بالنقاء تعبدا وصحيحة ابن مسلم القاضية بالاشتراط مطلقا منزلة على الغالب من الالتفات بل هو المتبادر منها كما اذا
تعذر الاستبراء لعمى مع فقد المرشد او غيرهما ففي سقوطه وصحة الغسل بغيره او وجوب الاحتياط عليها بالغسل والصلوة الى ان
تقطع بالنقاء فتعيد الغسل وجهان ويقوى البناء على كون الاصل بقاء الحيض فتستمر على وظيفة الحايض حتى تقطع بالنقاء او عدم
حدوث الحيض لكونه تدريجيا فتغتسل وتصلي تعويلا في التقديرين على الاصل مع العجز عن الفحص منها ان الزوج يقهرها على الاستبراء
لارادة الجماع ويحرم عليه وطاها من غير استبراء ولو لم تقهره الظاهر ثبوتها من اجله منها ان الاستبراء ثابت كلما انقطع الدم
قبل العشرة ولو في اثناء العادة لذات العادة او المبتدئة او المضطربة بل وقبل الثلاثة لعموم المقتضي واطلاق جملة من الاخبار
وكلمات الاخيار وقد صرح به جملة واذا انقطع الدم بعد العادة ثم عاد وانقطع من الظاهر ثبت الاستبراء وان كان حاصلا
قبله مرة او مرات لعموم المقتضي وبعض الاخبار كموثقة سماعة والرضوي حتى لو كان الانقطاع بعد انقضاء ثلاثة ايام من بعد
العادة التي عدد ايام الاستظهار لبقاء التميز من وجود الدم وانقطاعه على العشرة وعلى القول بكون الاستظهار الى العشرة
ثبوتا او وضح الحكم الثاني كيفية الاستبراء والظاهر من ملاحظة اختلاف الاخبار فيها هو عدم خصوصية في ادخال القطنة لما في بعضها
من رفع رجلها اليمنى واليسرى والصاق بطنها بالحايط وغير ذلك وحصولها بمطلق ادخال القطنة سواء ذات الصفرة او بقي الدم
بلونه الاول وان ظهر من بعض الجمع بحمل القيود على صورة رؤية الصفرة كما هو مورد روايتي سماعة والمطلق كالصحيحة المتقدمة على غيرها
والاظهر حمل القيود على استحباب تاكيد الاستظهار في البراءة بها لعدم مكافئتها مع تعارضها فيما بينها للصحيحة المطلقة الواردة
في مقام البيان المعتضدة بالشهرة نعم ما في الروض وغيره من الصبر هنيئة بعد ادخالها لا ينبغي تركه ليتبين ان النقاء مستند الى
الفترة او الانقطاع مع انه المتعارف في الاستعلام لا بمجرد الادخال والاخراج الحكم الثالث انه اذا خرجت القطنة نقية ولو من الصفرة
التي هي في العشرة من الحيض ثبت انها على طهر فاغتسلت وجوبا لما يجب فيه الطهارة اجماعا فيما لا تعتاد عود الدم بعد انقطاعه كما
صرح به في المدارك وغيره وساعده التتبع ولوجوب ما يتوقف على الطهارة وللصحيحة المتقدمة ومرسلة يونس ان خرج على راس
القطنة مثل راس الذباب دم عبيط لم تطهر وان لم يخرج فقد طهرت تغتسل وتصلي فلا استظهار ح بلا خلاف جده ومافي
الذكرى وجامع المقاصد والروض من نسبة القول بالاستظهار الى المختلف من غرائب الوهم فان عبارته صريحة في انكار
الاستظهار في المقام واغرب منه ما في المختلف من حكاية الخلاف هنا عن ابن ادريس ان كانت الحكاية عن سرائره لتصريحه فيه بعدم
الاستظهار هنا وحكى الاستظهار فيه عن بعض الكتب ولم يرتضه ولا يقدح في الاجماع ولو ظنت العود ضعف لقدوس لا يمنع
ح وربما يؤيد بالحرج اذا وجب الغسل والصلوة كلما انقطع الدم ولو مع الشك في العود لكثرة الانقطاع والعود فليكن المدار
فيه على الظن واستلزامه الحرج المنفي في حيز المنع ولو اعتادت العود فقوي في الجواهر الاستظهار ح واستظهره في المدارك و
محكي الذخيرة وجزم به في شرح المفاتيح معللا له بلزوم الحرج واستدل له ايضا بالاصل وعموم ما دل على ترك الصلوة في ايام العادة
اما لزوم الحرج ففي حيز المنع واما الاصل فان كان استصحاب الحيض فقد سمعت ما في جريانه في ايام الدم فكيف مع النقاء المرتفع
معه الموضوع وان كان براءة الذمة من العبادة فلا يجري مع انقطاع الدم واما عموم ترك العبادة في ايام العادة فغير شامل لما
بعد الانقطاع ان فرض الانقطاع بعد انقضاء عدد العادة بل فرض عادة عود الدم ح مناف لتحقق العادة بالعدد المنقضي
وان فرض قبل انقضاء عددها فالشمول وان كان في بادي النظر هو مقتضى اعتبار العادة العددية لانقضاء ها الحوق بقية
العدد المستلزم لكونه من النقاء المتخلل وبه يرجع كلام الجماعة الى التفصيل بين النقاء في اثناء العادة وبعدها ولكن للتامل
بل المنع فيه مجال لامكان دعوى ان العادة انما تعتبر في الحكم بحيضية الدم الموجود لا في الحكم بانه سيوجد وعليه لا دليل على

كونه من النقاء

كونه من النقاء المتخلل بل اصالته عدم العود ح قاضية بمعاملته الطهر معه في الظاهر فان عاد انكشف كونه من النقاء المتخلل فتقضي
الصوم الواقع فيه والا فلا الحكم الرابع انه اذا خرجت القطنة وعليها شيء ولو اليسير من الدم بقيت على حكم الحيض ونحوها في الجملة اجماعا
ونصا مستفيضا بل كاد ان يكون متواترا معنى فلا يكافؤها الاخبار الظاهرة في عدم الاستظهار اصلا التي منها صحيحة معوية بن
عمار المستحاضة تنتظر ايامها فلا تصلي فيها ولا يقربها بعلها وان جازت ايامها ايامها ورات الدم يثقب الكرسف اغتسلت وصلت
وموثقتا سماعة وابن سنان وصحيحة زرارة في النفساء وروايتا خيثمة ومالك وذيل مرسلتي داود مولى ابي المغرا ويونس خصوصا
مرسلته الطويلة المصرحة بان ذات العادة تعمل على ايامها المعتادة وتدع ما سواه وفي مقام اخر لا وقت لها الا ايامها والاخبار المتضمنة
لان الصفرة والكدرة في ايام الحيض حيض وبعد الحيض ليس بحيض فلا بد من حملها على ما لا ينافي الاخبار الاولة ولها وجوه منها حمل
الاخبار النافية على التقية لان عدا مالك من العامة على نفيه ومنها حمل الاخبار الاولة الامرة به على الاستحباب وهذه على جواز
الترك ومنها حمل ما تضمن من الاخيرة الامر بالغسل بعد ايام العادة على استحباب الغسل بعدها وان استظهر بترك العبادة ومنها
حمل الامر بالاستظهار على الاباحة لكونه في مقام توهم خطره ووجوب العبادة تحكيما للعادة وفيهما تكلف توجيه العبادية مع رجحان
الترك واباحته ومنها حمل اخبار الاستظهار على ما كان الدم بصفة الحيض ولعل الاولى ح تخصيص عمومها باعتبار ما تضمن ان
الصفرة بعد الحيض ليست بحيض بما كان الدم بالصفة فيصير مورد ها اخص مما تضمن الامر بالغسل والعبادة بمجرد انقضاء ايام
العبادة فيخصص به وعلى كل حال يشهد له صحيحة ابن مسلم ومرسلة يونس المتقدمتين في ثبوت الاستبراء وموثقة سماعة التي بنحو الصحيحة
وقريب منها الرضوي مؤيدة بعموم اخبار الصفات ومنها تقييد ما تضمن الامر بالغسل بعد العادة بما بعدها مع انقضاء
ايام الاستظهار وتغليبا لاطلاق ايام العادة عليها اذ هي مثلها في ترك العبادة وغيره ومنها اختصاص ما تضمن الامر بالغسل و
العبادة بعد انقضاء ايام العادة بالمستحاضة المستمرة الدم من الدور الاول الى الدور الثاني واستقربه في شرح المفاتيح وهو
ظاهر اكثر اخباره من جهة التعبير عن موضوع الحكم فيه بالمستحاضة الظاهرة في مستمرة الدم لكن ينافيه بعضه الظاهر في غير المتميز
وبعض اخبار الاستظهار ايضا لفرضه في المستحاضة ومنها تقييد اخبار الاستظهار بغير مستقيمة العادة ممن يزيد دمها على
العادة وينقص بحيث لا ينافي بقاء العادة والامر بالغسل بمجرد انقضاء العادة بمستقيمة العادة بشهادة موثقة البصري
من اخبار الاستظهار لقوله فيها فان كان قرءها مستقيما فلتاخذ به وان كان فيه خلاف فلتحتط بيوم او يومين وفيه بعد
ومنها حمل ما تضمن الامر بالاستظهار على من لها رجاء انقطاع الدم لدون العشرة وما تضمن الامر بالغسل بمجرد انقضاء ايام
العادة على اليائسة من ذلك لان الانتظار انما هو استكشاف حال الدم بانه يتجاوز العشرة او ينقطع فلا موقع له مع الياس عن
الانقطاع وفيه ايضا بعد لكن لا باس بالحمل البعيد بعد ترجيح الاخبار المقابلة لانه خير من الطرح ولا باس ايضا باختلاف المحامل
فيها فيحمل كل على ما هو اقرب اليه من هذه المحامل وينبغي تنقيح الكلام في هذا الحكم في مواضع احدها ان هذا الاستظهار هل هو
واجب او مستحب او مباح المنسوب الى المشهور هو الثاني وفي المدارك الى عامة المتاخرين وذهب جماعة الى الاول وقواه في الجواهر
واستظهره كغيره من ظاهر الاكثر والثالث ظاهر محكي الذخيرة وربما استظهر من عبارة المعتبر حيث قال الاستظهار على الجواز و
الظاهر ارادته عدم الوجوب لا الاباحة ولعل الاظهر القول بالوجوب لظاهر الامر به واما الاخبار النافية له فلموافقتها التقية و
اعتضاد المثبتة له بظهور اتفاق الاصحاب لا يكافؤها حتى يجب الجمع بينهما ولو بحمل الامر في المثبتة على الندب كما هو عمدة وجه القول
بعدم وجوبه مع منافاة بعض الامرة به للاستحباب كالمتضمنة عدم حل الوطي الا بعده كموثقة مالك وصحيحة زرارة وموثقتي البصري
وابن سنان وغيرها وكذا بعض النافية المتضمن لان الصفرة والحمرة بعد ايام الحيض ليستا من الحيض وقوله في المرسلة الطويلة
تعمل عليه اي الخلق المعلوم وتدع ما سواه وقوله الا ترى ان ايامها لو كانت اقل من سبع لما قال لها تحيضي سبعا فيكون قد امرها
بترك الصلوة اياما وهي مستحاضة وبالجملة التامل في اخبار الطرفين يقضي بارادة الحتمية على كل من التقديرين جدا فلا
يصار الى خلافه الا مع الالجاء والالجاء على تقدير ترجيح المثبتة الى الخروج من ظاهر الحتمية مع امكان غيره من المحامل في الجميع
ولو بارتكاب محامل مختلفة كما مر خصوصا مع وورود تكلف توجيه العبادية مع استحباب الترك على تقدير الندب ثانيها
ان زمان الاستظهار على كل من مقالتي الوجوب والاستحباب مختلف فيه بين الاصحاب ففي الارشاد انه يومان وعن الصدوق

انه ثلاثة

خلاف في زمان الاستظهار

انه ثلاثة وعن جماعة بل قيل انه المشهور التخيير بين اليوم واليومين وعن الحلي والتذكرة التخيير بينهما مع الثلاثة وعن المفيد
المرتضى وابي علي وظاهر الجمل انه بقية العشرة بعد العادة وفي الجواهر انه قد يظهر من الصدوقين وجوزه في المعتبر والدروس
والذكرى والبيان ويظهر من الكركي وشيخنا في الروض والاردبيلي وصاحب الحدائق وقواه في الذخيرة واختاره جدي العلامة في
الدرة ومنشاؤه اختلاف الاخبار ففي بعضها كموثقتي اسحق بن جرير ومالك بن اعين ومرسلة ابن ابي المغيرة اليوم الواحد وفي حسنة
زرارة وموثقته اليومان وفي موثقتي سماعة وخبر محمد بن عمرو بن سعيد ثلاثة ايام وفي صحيحتي زرارة وابن مسلم وموثقات البصري
وزرارة وروايته اسمعيل الجعفي يوم او يومان وفي روايتي حمران بن اعين وسعيد بن يسار يومان او ثلاثة وفي صحيحة البزنطي
يوم او يومان او ثلاثة وفي الجواهر ان رواية سعيد بن يسار ايضا كذلك وفي مرسلة ابن المغيرة وموثقتي يونس بن يعقوب عشرة
ايام قال الشيخ المراد الى عشرة مع ايام العادة وفي ذيل روايتي ابي بصير المتقدمة في عادة الاهل ما يساوي ثلثي العادة وفي روايتي
ابن المغيرة ويونس بن يعقوب انها تستظهر من غير تعيين زمان فهذه تسعة مضامين في الاخبار وقد عرفت في نقل الاقوال
ما هو المفتي به من ذلك والباقي لم يوجد به قائل واختار في الجواهر الاستظهار الى العشرة قال لانه مقتضى الجمع بين الاخبار المتقدمة
بعد تحكيم بعضها على بعض لصلاحية كل من الاخبار لاثبات ما اشتملت عليه اذ هي بين موثق معتضد بغيره وصحيح كذلك مؤيدا له
باستصحاب احكام الحائض وبقاعدة الامكان التي قد عرفت نقل الاجماع عليها بما يشمل المقام وعموم كل ما تراه قبل العشرة فهو
من الحيضة السابقة وباصالة الحيض وباطلاق الاستظهار المراد به طلب ظهور الحال من الحيض وعدمه الحاصل بالعشرة وباخبار الصفرة
مع التتميم بعدم القول بالفصل وضعف هذا القول في الرياض بقصوره سندا ودلالة وقلة عدده والقائل به مع احتمالها الورود مورد
الغالب من كون العادة سبعة او ثمانية فتتحد مع غيرها من الاخبار قال وح ما عدا الغالب يبقى خاليا من النص الا ان الحاقه بالاجماع
المركب كاف في ثبوته فيه والاجماع لا يتم الا في الناقص من الثلاثة فيبقى هي كالزائد عليها الى العشرة خاليا من الدليل فيرجع ح الى
مقتضى الاصل من عدم مشروعية الاستظهار فيتعين القول بالتخيير بين اليوم واليومين انتهى واجاب عنه في الجواهر بان المراد من
الحمل على الغالب بقاء ما دل على العشرة على اطلاقه وحمل اخبار الثلاثة مثلا على الغالب في ايام العادة فلا يبقى غير الغالب فيبقى
داخلة فيما دل على الاول على انه يكفي في ثبوت الاستظهار في غير الغالب الاخبار المطلقة الامرة به وما عرفته سابقا من الاستصحاب
والاصل وقاعدة الامكان وبه يظهر ما في دعوى ان الاصل عدم مشروعية الاستظهار انتهى وفيه ان ما في الرياض وارد عليه بان الحمل
الذي هو مراده فان مراده حمل كل من اخبار العشرة واليومين والثلاثة على الغالب كما افصح عنه بقوله فتتحد مع غيرها من الاخبار
فلا جرم ح انه يبقى غير مورد العشرة واليومين والثلاثة خارجا عن المنصوص فكلامه هذا ايراد على الخصم واستدلال ايضا
للمطلوب واما الامر بالاستظهار مطلقا من نحو مرسلة ابن المغيرة اذا كانت ايام المرأة عشرة لم تستظهر وان كانت اقل استظهرت
فاطلاقه مساق لبيان ثبوت الاستظهار في صورة كون ايامها اقل من العشرة في الجملة في مقابل عدم ثبوته اذا كانت عشرة فلا عبرة
به من حيثية عدد ايامه واما الاستصحاب وعموم الامكان فبعد عدم العبرة باطلاق الامر من حيثية عدد الايام وحمل الاخبار المبين
فيها العدد على الغالب ينقطعان بالاخبار النافية للاستظهار دائما لبقائها سليمة عن المعارض في غير الغالب لكن في كون مورد
تلك الاخبار الغالب حتى لا يحكم باطلاقها منعا ضرورة عدم ندرة العادة بما دون السبعة او الثمانية وح الاخبار المبين فيها عدد
ايام الاستظهار متعارضة وما مر عن الجواهر من ان القول بالعشرة هو الجمع بينها وعمل بجميعها لا يخفى ما فيه للتصريح في كثير مما
اشتمل على ما دون العشرة من العدد بعدم جواز الزيادة بنحو قوله ثم هي مستحاضة وقوله ثم اغتسلت وصلت او تصنع كما تصنع
المستحاضة ونحو ذلك وظهور الثاني فيه ايضا ولو لكونه في مساق بيان مقدار ما تدع الصلوة فهي متباينة والبناء في مثلها
على الترجيح وهو لما تضمن دون العشرة لاكثريته عددا واصحيته سندا واقوائيته معتضدا فان القول بالاستظهار الى العشرة
ان لم يكن نادرا فهو خلاف المشهور قطعا وكذا نصها بالنسبة الى نصوص المقابل لان اخبارها لا تجاوز الثلاثة وفي مقابلها اثنا
عشر خبرا فما فوق فلا مجال لترجيحها على المقابل وان عاضدها قاعدة الامكان اذ هي لا تنهض باصلاح فساد اعراض المشهور فكيف
بمقاومتها اعتضاد الشهرة التي هي اعظم المرجحات مع ان عمدة دليلها الاجماع الموهن في المقام بمخالفة معظم اصحابنا الكرام وما
مر عن الجواهر من نقل الاجماع على القاعدة بما يشمل المقام فيه ان مراده ما تقدم من الاجماع على تحكيم الامكان فيما تراه المرأة ما بين

فيما هو المختار في الاستظهار

الثلاثة الى العشرة لكن معقد الاجماع مقيد بما انقطع كما في المعتبر والمنتهى ومما اشتمل على دون العشرة الترجيح لما تضمن التخيير
بين اليوم واليومين لان الذي حضرني من ذلك ست روايات خمس منها ما بين صحيحة وموثقة ولعله ازيد وكل مما تضمن غيره
ما بين روايتين او ثلاث ولا يخلو من ضعف البعض والمتضمن ليوم واحد وان بلغ الاربعة لكن مع ضعف بعضها لم يعرف به قائل
هذا مع اعتضاد اخبار التخيير المذكور بالشهرة كما يحكى وساعده التتبع فالقول به متعين ويتاكد على تقدير كون الاستظهار
بغير المعنى المصرح به في الجواهر وغيره فان المحتمل فيه معان ثلاثة احدها ان يكون المقصود منه احتياطا لكونه حيضا بتجاوز الدم
عن عدد ايام العادة يوما او يومين او ثلاثة كما يتفق كثيرا وعلى تقديره يصح الاستظهار بالعشرة وما دونها لقيام احتمال التجاوز
الى العشرة فيمكن اختلاف الاخبار في عدد ايامه لشدة الاحتياط وضعفه مع امكان ترجيح اخبار الاستظهار بيوم او يومين بكونه
الغالب على تقدير التعدي فيناسب الاحتياط به دون الفرد النادر ولكن يضعف هذا الوجه اقتضاؤه بقاء مطلوبية الا
الاستظهار في الدور الثاني وما بعده اذا استمر الدم اليها وعدم انتقاض حكم التحيض في ايام الاستظهار على تقدير التجاوز من
العشرة وستعرف في خلال ما يأتي خلافهما معا ثانيها كون الاستظهار يوما او يومين وثلاثة لانها مظنة الانقطاع غالبا اذا
تعدى فالترقب لظن انه ينقطع فيه ويفرق عن الاول بعدم اقتضائه البقاء في الصورتين لارتفاع ظن الانقطاع باستمراره من
الدور الاول وعدم بقاء محل له بعد التجاوز من العشرة وعليه ايضا يصح الاستظهار بالعشرة وما دونها لقيام احتمال انقطاعه ايضا
الى العشرة فيمكن كون اختلاف الاخبار ايضا لتاكد الاحتياط وعدمه مع امكان ترجيح اخبار اليوم واليومين والثلاثة لاختصاصها
بظن الانقطاع نظرا الى الغالب فيما اذا تعدى الدم العادة فيناسب الترقب دون غيرها المساوي الاحتمال وهذا الوجه اظهر
لبعد الثالث كما تعرفه وارتفاع محذور الاول كما عرفت ثالثها كون المقصود استكشاف حال الدم انه مما ينقطع على العشرة فما
دون او يتجاوزها وعندي انه ضعيف وان صرح في الجواهر وغيره بكونه المراد وظهر من اخرين بل ربما ادعى ظهوره من لفظ الا
المعبر به في الاخبار لان هذا المقصود لا يتبين حقيقته الا بانتظار العشرة ولم يبق وجه لذكر التربص يوما او يومين وثلاثة في
الاخبار الكثيرة اصلا لعدم حصول التبين فيها ثم لا خصوصية لها في التبين فكان ينبغي ذكر غيرها ايضا ودعوى ان خصوصيتها
غلبة الظن بالتجاوز اذا لم ينقطع في اليومين او الثلاثة ممنوعة اذ قد ينقطع بعدها ولم يتجاوز وقد يعود مع الانقطاع فيها
فيتجاوز ومنه يتضح ما في الجواهر تبعا لغيره من حمل اختلاف العدد في نصوص الاستظهار على اختلاف حال المرأة في حصول
الياس من الانقطاع قبل العشرة ورجائه فان يئست بالتربص بعده وان رجته انتظرت يوما اخر الى العشرة او غلبة الظن قبلها
بعدم الانقطاع ضرورة عدم حصول غلبة الظن من ذلك غالبا وان حصل نادرا فلا يناسب تنزيل اطلاق الاخبار الكثيرة
عليه بخلاف الوجه الثاني اذ الغالب على تقدير التعدي من العادة انقطاعه في اليوم الثاني او الثالث فناسب الاختصاص
بمطلوبية الترقب فيه دون النادر ومع امكان وجه لذكر التربص بالازيد من زيادة الاحتياط لامكانه ايضا وان كان الترجيح
لغيره ويشهد لما استظهرناه التعبير في بعض النصوص بانها تحتاط بيوم او يومين كما في رواية الجعفي وموثقة البصري وصحيحة
زرارة وكذا ما في موثقة البصري من التفصيل بانها ان كان قرءها مستقيما فلتاخذ به وان كان خلافه فلتحتط بيوم او يومين
لان اصل التعبير بلفظ الاحتياط ثم اختصاصه بمن يتقوله تجاوز الدم عن عدد العادة على وجه لا ينافي بقاء العادة او نفي
مما ذكرناه ودفع الاخير بان استمرار العادة موجبة لغلبة الظن بتجاوز العشرة اذا تجاوز العادة كما ارتكبه بعض الفضلاء تكلف
بعيد مع كونه في حيز المنع ايضا ويؤكده ايضا التردد بين اليوم واليومين والثلاثة اذ لا يعقل التخيير بين ايجاب الصلوة
عليها في اليوم الزائد وعدم ايجابها ولا بين جعله حيضا او استحاضة حسبما مر في المتحيرة وان كان الملحوظ في اصل الزيادة احتمال
كونها من الحيض المتعدي لانه قد يتعدى العادة فيجري التخيير الظاهري من جهة جهلها ح بان الحيض المتجاوز على تقدير
تجاوزه من العادة هل يبلغ الازيد من اليوم مثلا ام لا فالواجب من الاحتياط هو الاقل والتخيير في الزائد بين البناء على كونه
الحيض المتعدي وعدمه كما في المتحيرة فتدبره فانه دقيق واما ان كان الملحوظ هو تبين ان الدم هل يتجاوز العشرة ام لا فلا معنى
لجهلها بان التربص الزائد تبين ام لا فيرجع الى التخيير الواقعي بين الحيض والاستحاضة او بين ايجاب الصلوة وعدمه وهو غير
صحيح الا ان يجعل كلمة او ح للترديد والتفصيل بين حصول الياس من الانقطاع على العشرة ورجائه كما التزمه في الجواهر تبعا

يوما التربص صح

لغيره وهو خلاف ظاهرها خصوصاً مع الاقتصار على هذا العدد والمفروض ان اليأس والرجاء ثابتان الى العشرة بتمامها عندنا واخبار العشرة بعموم كلما تراه المرئة قبل العشرة فهو من الحيضة السابقة وكانه العمدة في اختيار بعض الاعاظم انتظار العشرة مع وجوب الانصاف انه سند قوى لكن من المقطوع به كون المراد منه منقطعاً قبل العشرة لا مبتدأً قبلها فهو مشروط بشرط واقعى متاخر وقضيته ان لا يتنجز الحكم به الا بعد تحقق شرطه وعليه فالمراد بحديث كلما تراه قبل العشرة هو بيان حكم الدم المنقطع ومن الامر بعمل المستحاضة ونحوه بيان حكم الدم الموجود الذى لم ينقطع بعد فلا معارضة بينهما الا مع الحكم عليه فعلاً بانه من الدم المنقطع باصالة عدم التجاوز لكن مع ضعف التعويل على مجرد الاصل في باب الحيض كما لا يخفى على الممارس هى غير معتبرة في ثبوت موضوع الدم المنقطع فعلاً ليترتب حكمه مع انها معارضة بالاستصحاب بل قدم عليها في الطرف الاول من الدم ولذا حكم بالتحيض بمجرد الرؤية في المشهور فلعله مقدم عليها في الطرف الاخر منه ايضاً ولا اقل من التصادم وبقاء مقتضى شرطية الامر المتاخر وثالثها انه على القول بالتخيير بين اليوم والازيد يجب البناء من اول اليوم اما على التحيض فيجب عليها ترك العبادة او على التطهر فيجب العبادة واحتمال استمرار التخيير بينهما في تمام الوقت الزائد ضعيف في الغاية للمهج وفي الجواهر قد يظهر من الاخبار التخيير في نفس فعل العبادة وتركها فان قضيتها اى الاخبار جوازاً لترك لها في اليوم واليومين مثلاً بل ظاهر عبارته جوازاً لترك لها في جميع اجزاء اليوم واليومين لا في اوله وهو ممنوع لظهور نحو قوله ان كان ايام حيضها دون العشرة ايام استظهرت بيوم واحد ثم هى مستحاضة في كون الاستظهار بالتحيض في اليوم وبيانه اكثر الاخبار ثم الظاهر وجوب جميع ما هو وظيفة الحائض من ترك الصلوة والصوم ودخول المسجد وقرائة العزائم والجماع وغير ذلك بالبناء على الحيض وجميع وظيفة الطاهر بالبناء على الاستحاضة لاتحاد الموجب واستتباع الموضوع جميع احكامه وقد صرح به في بعض النصوص كقوله في صحيحة زرارة وتحتاط بيوم او يومين ثم تغتسل كل يوم وليلة ثلاث مرات فاذا حل لها الصلوة حل لزوجها ان يغشيها وفي موثقة الكنانى في النفساء اذا مضى لها منذ وضعت بعدد ايام حيضها ثم تستظهر بيوم فلا باس ان يغشيها ان احب وفي موثقة البصرى المستحاضة ايطاها زوجها وهل تطوف بالبيت قال تقعد ايام قرءها فان كان قرءها مستقيماً فلتأخذ به وان كان فيه خلاف فلتحتط بيوم او يومين وعلى القول باستحباب الاستظهار فالظاهر ان جواز الترك ايضاً ثابت في اول اليوم لا مستمراً وان كان احتمال استمراره ليس بمثابة دوام التخيير في الضعف نعم المساواة في جميع الوظيفة هنا على تقدير التحيض وعدمه كالتخيير الحكم الخامس انها بعد الاستظهار ان استمر الدم تعمل عمل المستحاضة وهذا على القول بكون الاستظهار الى العشرة واضح وعلى غيره فللتصريح في الاخبار بانها بعد ان تستظهر بيوم مثلاً او يومين او ثلاثة مستحاضة او تغتسل وتصلى او تصنع ما تصنع المستحاضة الى غير ذلك الحكم السادس ان الدم اذا انقطع على العشرة فما دون يحكم بحيضية الجميع فتقضى ما صامته بعد ايام الاستظهار على تقدير كونها اقل من تمام العشرة اجماعاً عن صريح التذكرة وظاهر الحدائق ويساعده التتبع لعدم العثور على الخلاف الا من صاحب المدارك والمفاتيح والحدائق فتوقفوا في وجوب القضاء لما ذكرناه من التصريح في الاخبار بانها بعد الاستظهار مستحاضة وتخلص منه في الرياض بحمل الاستظهار المذكور فيها باليوم واليومين والثلاثة على الغالب من ذوات العادات التى تكمل لهن العشرة بانضمام تلك الايام ونحن منعنا الغلبة الصادقة فانه لو ابى معارضتها بما دل على ان الدم المنقطع على العشرة حيض معتضد بالاجماعات التى يجمعها فيما تراه المرئة بين الثلاثة الى العشرة اما تعارض العام والخاص والخصوص المنقطع على العشرة لا عمية ما بعد الاستظهار في النصوص المحكوم فيها عليه بالاستحاضة من المنقطع دونها والمتجاوز عنها فليحكم الخاص على العام او تعارض العمومين من وجه لاخصية المنقطع على العشرة ايضاً مما كان بعد الاستظهار فليطلب المرجح وهو لعموم ما دل على حيضية المنقطع لاعتضاده بالاجماعات المستفيضة بل مع موافقة المخالف فيما كان الدم بالصفة لانه نافٍ للقضاء دون حيضية الدم المنقطع والا لاوجب قضاء ما اذا تركت عبادة بعد الاستظهار لو انقطع الدم ولا يلتزم به قطعاً مع ان مقتضى النظر حسبما عرفت عدم المعارضة لان نص كلما تراه قبل العشرة ناظر الى حال انقطاع الدم لا ابتداء رؤيته فلا ينافى حيضيته المال عمل الاستحاضة فعلاً ولذا وردت الاخبار الكثيرة بان ذات العادة بعد الاستظهار بيوم او يومين او ثلاثة والمبتدئة والمضطربة بعد اخذهما بالتمييز او عادة الاهل او عدد الروايات تعمل عمل المستحاضة مع انها جميعاً من مصاديق ما تراه قبل العشرة ما ترى انه معاد لجميع هذه الاخبار الكثيرة او تخلف حكمه في جميع هذه الموارد مع كونه مورد اجماعات مستفيضة كلا بل يحمل كل من الحكمين في هذا

الدم غير الاخر ولا ينافيه ما في بعض الاخبار من انها بعد الاستظهار مستحاضة لكون المراد انها بحكم المستحاضة لا من موضوعها لانه من تجاوز دمها اكثر الحيض حتى متزج بدم الاستحاضة وح فلم يبق لعدم القضاء الا دعوى اجزاء الامر الظاهرى كما استدل به ايضاً وهو مدفوع بما حقق في محله من عدم اجزاء امتثال الامر الظاهرى عن الواقعى وعلى القول بالاجزاء يمكن ايضاً التفصى هنا بظهور هذا الامر من حين توجهه في كونه لبيان ما ينبغى ان تفعله حالاً من جهة عدم تبين الحال لا مطلقاً وفي مثله لا اجزاء ومنه يتبين الجواب عن ذات لانه بما تضمن ان كلما رأته المرأة بعد ايامها فليس من الحيض كما في ذيل مرسلة يونس القصيرة وان الصفرة بعد الحيض ليس من الحيض كما في المستفيضة خرج منها ايام الاستظهار فانها بعد حملها على ما بعد ايام الاستظهار للاجماع على شرع التحيض فيها وتغليب ايام الحيض عليها لكون وضعها بالاصل لاحتمال زيادة ايام الحيض فهو حيض ظاهرى محمولة على ارادة عدم التحيض عند رؤيتها وان كانت في الواقع حيضاً على تقدير عدم تجاوز العشرة ويشهد له المقابلة بما في صدرها من انها قبل ايام الحيض حيض فان المراد التحيض برؤيتها وان كانت غير حيض على تقدير تجاوزها مع الرجوع في العادة العشرة وعلى هذا المعنى يحمل ايضاً ما ورد بان الدم اذا تجاوز ايام العادة تأخذ المرئة بايامها وكذا الاقتصار على ايام التمييز وعادة الاهل وعدد الروايات بهذا المعنى اى التحيض منجزاً مخصوص بها واما اذا انقطع الدم في جميع ذلك على العشرة فما دون حكم بحيضية الجميع حتى اذا لم يكن بالصفرة كلاً او بعضاً واذا حملنا الاستظهار في النص والفتوى بمعنى استكشاف حيضية الدم الزائد على العادة واستحاضيته بالانقطاع والتجاوز فارادة هذا المعنى من استحاضيتها اظهر لظهور ارادة لحوق حكم كل منهما بعد تبينه وبالجملة هنا فائدة ينبغى معرفتها وهى ان كل دم تراه المرئة في ايام عادتها مما يمكن ان يكون حيضاً في كل من طرفيه كلية مدلول عليها بالنص والاجماعات المستفيضة بل المحققة لعدم الخلاف الا من شاذ نحو صاحب المدارك والحدائق ممن لا يعبؤ به في بعض الصور من خصوص ما لم يكن بالصفرة وهى في الطرف الاخر ان كلما ينقطع منه على العشرة فما دون حيض بخلاف ما يتجاوزها والخلاف هنا في حكمه لذات العادة قبل تبين الانقطاع والتجاوز فهل يعامل معاملة الحيض فتتحيض حتى يتحقق المجاوزة فينكشف ح عدم حيضية الخارج من العادة وتتدارك احكامه او معاملة الاستحاضة حتى يتحقق الانقطاع وح ينكشف حيضية الجميع وتتدارك احكامها خرج منها ايام الاستظهار دليله كما عليه القائلون بالاستظهار يوماً او يومين او ثلاثة وفي الطرف الاول ان كلما استمر منه ثلاثة ايام فهو حيض بخلاف ما لم يستمر والخلاف هنا في حكمه قبل تبين الاستمرار والانقطاع لغير ذات العادة الوقتية فهل يعامل معاملة الحيض فتتحيض المرئة بمجرد رؤية الدم الممكن حتى ينقطع قبل الثلاثة وبه ينكشف عدم الحيضية من البدو وتتدارك احكامه كما عليه القائلون بتحيض المبتدئة والمضطربة ومن بحكمها بمجرد الرؤية او يعامل معاملة الاستحاضة حتى يتحقق استمرار الثلاثة وبه ينكشف كونه حيضاً من البدو وتتدارك احكامه كما عليه القائلون بعدم تحيض من ذكر الا بعد الثلاثة وكما ان التحيض وعدمه بالرؤية هنا لا ينافى الحيضية وعدمها الواقعيين المنوطين ببلوغ الثلاثة وعدمه في الواقع كذلك في الكلية الاولى التحيض وعدمه بعد العادة لا ينافى الحيضية وعدمها الواقعيين المنوطين بالانقطاع والتجاوز في الواقع وكما ان ما دل على الافطار بمجرد الرؤية لا ينافى ما دل على ان اقل الحيض ثلاثة كذلك ما دل على الغسل والصلوة وعمل المستحاضة بعد ايام العادة او بعد ايام الاستظهار لا ينافى ما دل على ان اكثر الحيض عشرة وبهذا البيان يتبين وجه الحكم السابع وهو ان الدم اذا تجاوز العشرة ولو قليلاً حكم باستحاضية ما زاد على العادة للاجماع المحكى عن الفاضلين في المعتبر والتذكرة وغيرهما ولعل من ظهر منه المخالفة لا ينكر ايضاً موضوع الاستحاضة وانما يخالف في وجوب قضاء ما تركته في ايام الاستظهار مضافاً الى المستفيضة المتقدم اليها الاشارة في اخبار الاستظهار مما تضمن ان المستحاضة اذا كانت ذات عادة تقعد ايام عادتها ثم تعمل عمل المستحاضة وهى وان كانت ظاهرة بالترتيب المتقدم في حالها بالنسبة الى الدور الثانى لمن استمر بها من الدور الاول فان حمل المستحاضة فيها على مطلق من استمر دمها بعد العادة كما عن الصحاح في معنى الاستحاضة فيتوجه المنع على ثبوتها بهذا المعنى خصوصاً صحة اطلاق المستحاضة فعلاً قبل تجاوز العشرة كما هو ظاهر تلك الاخبار بل الميزان في جملة منها بل جلها هو من كانت مستحاضة من اول ايام العادة مرجوح لمنافاته للاستظهار المجمع عليه فليكن المراد منها التجاوز عن العشرة بارادة الدور الثانى لكن امعان النظر في المرسلة المعول عليها في المقام يقضى بان السنن الثلاث المذكورة فيها لذات العادة والمبتدئة والمضطربة انما هى احكام اختلاط الحيض بالاستحاضة فهو ثابت متى تحقق وحيث انه لا يتحقق بمجرد التجاوز من العادة لهذا وجب الانتظار في الدور

فائدة ينبغي معرفتها

الاولى الى العشرة مع استظهارها او بغيره فاذا تجاوز فيتحقق الاختلاط ثبت فيه حكم الدور الثاني واقتضى البناء على حيضية عدد
العادة منها خاصة ولذا صح ما اتفق عليه الاصحاب من الاستدلال بهذه المرسلة للاخذ بعددها من التستة والتسبعة في الدور الاول
بمجرد التجاوز من العشرة وعليه لا ينافي هذه المستفيضة الاستظهار فالاستظهار محله عند تجاوز العادة والاقتصار على العادة محله
بعد التجاوز من العشرة نظير ما مر في عدم المنافاة بين عموم ما تراه قبل العشرة وبين عمل الاستحاضة بعد الاستظهار مع ان رجوع
المبتدئة والمضطربة بمجرد تجاوز العشرة الى تعيين بعض ايام العشرة الماضية بموجب التمييز وعادة الاهل يقضي باولوية رجوع
ذات العادة الى التعيين بموجب عادتها هذا كله مضافا الى الدليل الاعتباري المشار اليه في شرح قول المصنف وان تجاوز العشرة من ان
انتقال الدم من الحيض الى الاستحاضة بمجرد تمامية العشرة في غاية البعد بل كالمقطوع عدمه عادة وهذا البعد جار في كل آن متصل
بالعشرة الى اجزاء العادة وعنده يحصل التبدل لاقتضاء العادة فيحكم باستحاضيته في الآن الاول مما بعد العادة وهكذا ما اتصل به
مما تأخر الى آخر الدم والى ما ذكرنا مرجع الاستظهار على تقدير كونه استكشاف تجاوز العشرة وعدمه عليه اذ لو كان على تقدير التجاوز
الحكم بحيضية الجميع ايضا لم يكن للاستظهار فائدة واما وجوب قضاء ما تركته في ايام الاستظهار فهو المشهور شهرة عظيمة تقارن
الاجماع بل هو محكي عليه عن المعتبر والتذكرة وغيرهما بعيد تحققه لعدم خلاف صريح يعتني به وان قوى عدم وجوبه في المدارك
ومال اليه في الرياض واستشكله في نهاية الاحكام لكن لا يساعده دليل لعموم قضاء ما فات وعدم صلاحية ما استند اليه للسقوط
من عدم وجوب الاداء بل حرمته اذ لا يستلزم ذلك السقوط كما لم يسقط قضاء الصوم مع حرمة ادائه ومن خلو النصوص لان غايته عدم
التعرض ولعله لايكال بيانه الى عموم من فاتته كما اوكل اليه في الاخبار المتقدمة المتضمنة لترك العبادة بمجرد رؤية الدم من قوله
تفطر ساعة ترى الدم ونحوه بقي التنبيه على امور منها ان الاقتصار في الحيضية على دم العادة فيما استمر المرئي منها الى ان تجاوز
العشرة لا اشكال فيه واما اذا انقطع على العادة او بعدها ثم عاد ثم انقطع ثم عاد واستمر الى ان تجاوز العشرة ففي الاقتصار
في الحيضية على المرئي في العادة او مع انضمام المرئي بعدها المنقطع عن المتجاوز الاحتمال المتقدم في شرح العبارة المذكورة
ومنها ان ثبوت الاستظهار لذات العادة في جميع ادوارها انما هو مع انقطاع الدم بين الدورين بقدر اقل الطهر واما اذا
اتصل من الدور الاول المتقدم الى الدور المتأخر فتحيض في الدور المتأخر بقدر العادة خاصة للمستفيضة المتقدمة المتضمنة
لان المستحاضة تأخذ بايام عادتها مع البناء على ظهورها في استمرار الدم حسبما عرفت واظهر منها مرسلة يونس الطويلة من
مواضع عديدة فيها منها قوله قد صار لها وقتا وخلقا معروفا تعمل عليه وتدع ما سواه وتكون سنتها فيما تستقبل اذا استحاضت
وقال بعض الفضلاء انه مفروغ عنه في كلامهم وفي الجواهر ان الاختصاص بالدور الاول هو ظاهر النص والفتوى لكن فيه ايضا
انه لا يبعد استحباب الاستظهار لها مع الاستمرار باليومين او اليوم لما عساه يظهر من بعض الاخبار وكان مراده صحيحة زرارة
المستحاضة تكف عن الصلوة ايام اقرائها وتحتاط بيوم او يومين ونحوها رواية الجعفي وموثقة البصري ويحمل على الاستحباب
جمعا مع التصريح في غيرها بانها تقعد ايام عادتها ثم تصلي وهذا ان تم فيوافق مختاره من وجوب الاستظهار وانما مع البناء على
استحبابه فلا بد من الترجيح وهو للمستفيضة عددا وسندا ومعتضدا مع انه لا بأس بحمل المقابل على ما هو خير من الطرح بارادة
الاستحاضة بمعنى استمرار الدم بعد العادة ومنها ان الاستظهار مخصوص بذات العادة واما المبتدئة فتنتظر العشرة على كل حال
وبعد الاستمرار كلما انقطع بعدها من الظاهر لعموم المقتضي لان تقطع عليها او قبلها كان الجميع حيضا للتصريح به في نصوص المبتدئة
منها قوله في مضمرة سماعة في الجارية البكر فلها ان تجلس وتدع الصلوة ما دامت ترى الدم ما لم تجز العشرة معتضدة بالاتفاق و
قاعدة الامكان وعموم ما تراه قبل العشرة فهو من الحيضة السابقة وان تجاوز العشرة تأخذ من العشرة الماضية بعدد التمييز او
عادة الاهل وعدد الروايات تعيينا او تخييرا حسبما مر ثم اذا انقطع الدم بعد ذلك بقدر اقل الطهر ففي الدور الثاني ايضا
تعمل كالدور الاول وان لم ينقطع كذلك واستمر الى الدور الثاني فلا تنتظر العشرة بل تأخذ بايام التمييز او عادة الاهل او
الروايات في العشرة الاولى كما صرح به جماعة لظاهر اخبار المبتدئة المستمرة الدم كقوله في موثق ابن بكير ان استمر بها الدم بعد
ذلك تركت الصلوة ثلاثة ايام وصلت سبعة وعشرين ونحوه في موثقه الآخر وكذا ظاهر المضمرة في الجارية اول حيضها دام دمها
ثلاثة اشهر الا اقراؤها مثل اقراء نسائها فانها ظاهرة جدا في الاخذ بالعدد من غير انتظار واظهر منها المرسلة بل هي كالنص بحيث

التحديد صح

في عدم انتظار العشرة معتضدة بظهور المعرف وغيره عنه ففي الدروس اما المبتدئة فظاهر الاصحاب انها تمكث في الدور الاول الى العشرة
الى ان قال فاذا جاء الدور الثاني اعتبرت التمييز فعادة النساء والروايات في نفس العشرة وتعبدت في الزائد على ذلك واورد
في الروض وكشف الالتباس التفصيل مع استمرار الدم بين الدور الاول والثاني رسالة المسلمات وعلى كل حال ان اخذت ابتداء
بالعدد المذكور ثم انقطع الدم على العشرة او قبلها تبين ان الجميع حيض وتداركت ما يقتضيه ومنها ان المضطربة المستمرة الدم في
الدور الثاني كالمبتدئة في اخذها بعدد التمييز او عادة الاهل او الروايات ابتداء من غير انتظار العشرة لبعض ما ذكر من اخبار
مستمرة الدم مما عممناه سابقا للمضطربة خصوصا المرسلة المصرحة بانها تصلي وتدع الصلوة مع اقبال الدم وادباره وفي
ذيلها على تفسيرنا المتقدم لها بان المضطربة المستمرة الدم تأخذ بسبعة وتصلي ثلاثة وعشرين معتضدة بظهور المعرف وغيره عنه
ايضا واما في الدور الاول ففي الدروس بعد ما حكينا عنه في المبتدئة قال واما المضطربة فانها تعتبر التمييز والروايات في
جميع ادوارها وفي الروض بعد ذكر نحو ما حكيناه عن الدروس في المبتدئة قال واما المضطربة فتغتسل بعد ما تأخذه من الروايات
مع عدم التمييز ويجيء عند انقطاعه على العشرة ما ذكر انتهى وظاهره كصريح الدروس انها لا تنتظر العشرة في الدور الاول وبه صرح
ايضا في كشف الالتباس ولعل نظرهم الى ان انتظار العشرة في المبتدئة انما هو للنص المخصوص من نحو المضمرة دون العموم وهو غير
شامل للمضطربة خصوصا على مذاقهم من كون المضطربة المقابلة للمبتدئة هي الناسية فلا تصح دعوى ظهورها في العموم لكل
من لم يستقر لها عادة ولعله ابو العباس في الاخيرة بانه مع وجود التمييز لا تحير وهو ظاهر في مخالفة المتحيرة خاصة ولعل الاقوى انتظارها
العشرة ايضا لقاعدة الامكان وعموم ما تراه قبل العشرة وهما كافيان في وجوب الانتظار ولا يعارضهما اخبار الصفات القاضية
باعتبارها مطلقا لان المسلم من اعتبارها ميزانا في جانب الوجود والعدم معا انما هو في تمييز
الحيض من الاستحاضة مع اختلاطهما كما مرت اليه الاشارة في الاستدلال على قاعدة الامكان وكذا عموم دليل عادة الاهل اذا اجريناها
في المضطربة واما عدد الروايات فموضوعه المستحاضة المستمرة الدم في ظاهر الاخبار جدا فلا ريب في ضعف ما هو ظاهر الشهيدين
وصريح ابي العباس ومنها انه قد عرفت ان المبتدئة اذا لم يستمر دمها من دور الى دور تنتظر العشرة في جميع ادوارها للعموم المقتضي
واذا استمر تنتظرها في الدور الاول لوجود المقتضي فيه ولا مورد للاستظهار فيها واما في الدور الثاني مع استمرار دمها
فلا استظهار ايضا لظاهر الاخبار الحاكمة باخذها في نفس العشرة العدد المعين من التمييز او عادة الاهل او عدد الروايات من
غير زيادة بل هي كالنص بخبر في ذلك وفي الذكرى كذا تستظهر المبتدئة اذا رجعت الى عادة نسائها بيوم رواه محمد بن مسلم عن الباقر
عليه السلم وفي شرح المفاتيح نسب اليه وجوبه وهو غريب مع تصريحه باستحباب الاستظهار راسا وفي احدى نسختي الدروس
وهل تستظهران اي المبتدئة والمضطربة اذا رجعتا الى ذلك اي التمييز والروايات بما تستظهر به المعتادة الظاهر نعم وفي نسخته
الاخرى وهل تستظهر اي المضطربة المذكورة قريبا اذا رجعت الى ذلك الخ واعنه في الروض على الاولى في النقل عنه قال وصرح
الشهيد في الدروس باستظهارهما وعلى كلامه المتقدم من رجوع المضطربة الى التمييز والروايات في الدور الاول تستظهر فيه ايضا
والمبتدئة في الدور الثاني لاعترافه بجلوسها في الدور الاول عشرا وعلى كل حال اما رجوع المبتدئة فللموثق بناء على ان لا رجوع
للمضطربة الى عادة الاهل لكن لا يقتضي التعدي في الحكم عما فيه الا بدعوى تنقيح هي على عهدة مدعيه واما رجوعهما معا فلعله لموثقة
زرارة المستحاضة تستظهر بيوم او يومين او ثلاثة ولكن لو كان نظره الى الخبر لما اقتصر في الدروس على ذكر الموثق في المبتدئة
قال بعد كلامه المتقدم وروي في المبتدئة الاستظهار بعد عادة اهلها بيوم فلعل نظره في العموم الى عموم علة الاستظهار
فانه الاستكشاف عن حال الدم في الانقطاع قبل العشرة وهي جارية في مطلق الحائض لكنه ضعيف لعدم كونه منصوصا ولا مقطوعا
بالقطع واما النص فمعرض عنه اذ لم يحك القول به عن غيره بل ولا هو في غير الدروس افتى به والاستظهار على خلاف الاصل والعمو
فليقتصر على مورد الاخبار المستفيضة ومعقد الاجماعات من ذات العادة بل ظاهر الادلة نفيه في المبتدئة والمضطربة لوجوب
انتظارهما العشرة في الدور الاول نصا وفتوى حسبما سمعت واذا استمر دمهما الى الدور الثاني فقد قرر الشارع لهما ايام التمييز
وعادة الاهل والروايات وظاهر نصوصها جدا خصوصا المرسلة الجامعة للسنن الاختصاص بعددها من غير زيادة فليحمل العام
على الخاص ويطرح ذيل الموثق الوارد في عادة نسائها ولا يخرجه عن الحجية في عادة الاهل كما هو الدأب المستمر وقد تبين مما

وصحيح البزنطي سأله عن الطامث كم تستظهر قال تستظهر بيوم او يومين صح

ذكر الكلام في استظهار المضطربة وتعيين القول بعدم ثبوته فيها كما هو المشهور وشهرة عظيمة تقارب الاجماع بل عبارة شرح المفاتيح
تعطي الاتفاق عليه قال ومما ذكرنا ظهر وجه تخصيص الفقهاء الاستظهار بذات العادة ولم يعتبروا اصلا للمبتدئة والمضطربة
استظهارا انتهى منها ان الاستظهار ثابت لذات العادة الوقتية العددية والعددية خاصة لعموم الدليل من قوله في الاخبار
تجلس قدر حيضها ونحوه من العبارات مضافا الى عموم نحو الموثق المستحاضة تستظهر بيوم او يومين وثلاثة واما ذات الوقتية
خاصة فلا استظهار فيها لانه مراعاة في العدد وهذه تنتظر العشرة في الدور الاول ومع الاستمرار الى الدور الثاني يشملها
اخبار التمييز والروايات التي ظاهرها الاقتصار على عددها كما عرفت منها ان الاستظهار ثابت في النفساء للتصريح به في
عدة روايات ولان النفساء كالحائض بل دم النفاس حيض حبس لغذاء الولد كما صرح به في الاخبار ولتساويهما في الحكم الا ما خرج و
هو مفرع عنه على القول بان اكثر النفاس عشرة بل ثبوت ان عدد العشرة اكثر النفاس عشرة بل ثبوت ان عدد العشرة اكثر النفاس
مستفاد من وضع الاستظهار فيه والا لم يصح بعد العشرة في النفاس خبر كما ستعرف في بابه واقل زمان الطهر المقابل للحيض
هو عشرة ايام ولا حد معين لاكثره كما تقدم الكلام فيه في اول الحيض واما الاحكام الثابتة للحائض من التكليفية والوضعية
الواجبة والمستحبة فقد تقدم جملة منها عند ذكر ما يجب له الاغسال الستة ونشير الى ما تقدم شرحه ونشرح ما لم يتقدم
ومن الاحكام انه لا تنعقد لها صلوة ولا صوم ولا طواف ما لم ينقطع الدم اجماعا ولاعتبار الطهارة من حدث الحيض في كل من
الاولين مطلقا والواجب من الثالث نصا وفتوى وفي مستحب الثالث ايضا على احد القولين واما على القول الاخر فللحرمة دخول
المسجد الاعظم مع حدث الحيض وقد تقدم الكلام في هذه الثلاثة في ذكر الغايات ولا يرتفع لها حدث اذا توضأت او
اغتسلت مع عدم انقطاع الدم للنزع لبقاء موجب الحدث الحقيقي حالة وجود الدم والحكمي حالة النقاء المتخلل بين الدمين
ولو ورد النص به من قوله اما الطهر فلا معتضدا بالاتفاق وارتفاع الحدث الاكبر غير الحيض بالغسل له وعدمه تقدم الكلام
فيه في ضابطة انتقاض الغسل بوقوع موجبه في اثنائه في مسئلة وقوع الاصغر في اثناء غسل الجنابة واما تيمم الحائض في
الحرمين ان قلنا به فتعبد محض ويحرم عليها دخول ساير المساجد الا اجتيازا فيما عدا المسجدين الاعظمين حسبما تقدم شرحه
وكذا يحرم عليها وضع شيء فيها على الاظهر المتقدم دليله في الغايات وكذا قراءة احدى سور العزائم وابعاضها المختصة مطلقا
والمشتركة بقصد كونها منها حسب ما تقدم في الجنب وكذا مس كتابة القران لما تقدم مع تفصيل الكلام في المختص والمشترك
في مس الجنب وكذا يحرم على زوجها منها موضع الدم فلا يطأها في القبل قبل انقطاع الدم اجماعا بل ضرورة من الاسلام ولذا
قال في البيان يقتل مستحله ونصا كتابا من قوله واعتزلوا النساء في المحيض وقوله ولا تقربوهن حتى يطهرن وسنة متواترة وبعزر
به كما في كل كبيرة حسبما للمادة بنظر الحاكم ويحكى عن ابي علي له الشيخ رد تعيينه بثمن حد الزاني والموجود في خبر ابن مسلم والفضل
الهاشمي خمسة وعشرون سوطا ربع حد الزاني وسندهما غير نقي نعم عن الفقيه في تفسيره وان اتاها في اخر ايام حيضها فعليه ان
يتصدق بنصف دينار ويضرب اثنا عشر جلدة ونصفا وسنده كسابقه ولذا اعرض الاصحاب عن حكم الجلد فيه الا في الحدائق فانكر
انكارهم على ابي علي من جهة عدم تفحصهم عن الاخبار وهذا من تبجحاته الباردة ولا فرق في الحرمة بين الحيض المعلوم او المحكوم به
في الشرع ولو بقاعدة الامكان في موارد اعتبارها او بالتمييز ومنه عادة الاهل والاقران وعدد الروايات بعد اخذها
وهنا مسائل منها ان الحرمة تعم المرئة فعليها الامتناع ويحرم تمكينها اصليا الا من باب المعاونة لعموم المشاركة في التكليف بل
ظهورها من سياق ادلة المقام معتضدا بظهور المفروغية عنه وورود انه سفاح في بعض نصوصه مؤيدا بالتعليل بالاذى
وتوجه الخطاب هنا الى الرجال مبني على الغالب الذي هو اتيان الرجل الى المرئة دون العكس ولا ينافيه ما في جامع المقاصد من
الاستدلال على الحرمة بلا تعاونوا اذ لعله استدلال لما هو غالب الوقوع بالنسبة اليها من التمكين المستلزم للمعاونة للحرمة و
لذا اعترف بانه لو ادخلت ذكره حال نومه اختصت بالحرمة وهو من موارد فرق الحرمة الاصلية عن حرمة المعاونة ويفرق ايضا في
ادخالها ذكر المجنون ونحوه منها ان حرمة الوطي ثابتة مع العلم بالحيض وان جهل التحريم فهو اثم ما لم يكن غافلا محضا اما على
الفعل او على ترك السؤال كما في ساير المحرمات وصرح غير واحد كما حكاه في الجواهر وغيره بعدم الاثم هنا اذا لم يعلم الحكم ولم يتبين
ان مراده عدم الاثم مطلقا او على الفعل وان اثم على ترك السؤال ولعل منشأ هذا النقل ما وقع للمنتهى والفاضل والشهيد بعد

تصريحهم بانه انما يثبت التعزير لو علم بالحيض والحكم فلو جهل ولو باحدهما او نسيه فلا شيء عليه وهو كما ترى في غاية الظهور في ارادة
نفي التعزير لا كل شيء نعم هو محتمل من صاحب المفاتيح الذي يميل الى معذورية الجاهل مطلقا او يقول بها وعلى كل حال لا
يخفى ضعفه لما تقرر في الجاهل الملتفت المقصر من غير مخرج هنا منها ان الاستمرار على الجماع كابتدائه في هذه الحرمة فلو ادخل
وفاجأ بعده الحيض وجب النزع والانتزاع فورا والا اثما ان اختارا معا والا فالمختار منهما منها ان قولها في كونها حايضا معتبر
اتفاقا للمعتبرة منها حسنة زرارة العدة والحيض الى النساء اذا ادعت صدقت ولانه من الامور التي يعسر الاشهاد عليها غالبا
خصوصا مع ان رؤية الدم اعم من الحيض مضافا الى اية ولا يحل لهن ان يكتمن ما خلق الله في ارحامهن وان نوقش بعدم الملازمة لا مكان
كون المحرم الكتمان لعدم امكان التوصل معه الى الشهادة عليها وهل يقبل مطلقا كما هو ظاهر الاكثر او اذا لم تكن متهمة كما هو محكي
التذكرة والذكرى وجامع المقاصد والروض قولان ونخبة الكلام انه لا خلاف في القبول اذا لم يقترن ببعض امارة خارجة من محض الخبر
موجبة للتشكيك وظن الكذب واذا ظن الزوج الحيض من امارات ظنية ولا خبر فالاوجه جواز الوطي حتى يعلم او تخبر به فان تشكك فالجواز
اولى وفي نهاية الاحكام يجب الامتناع حالة الاشتباه لوجوبه حالة الحيض واباحة الوطي حالة الطهر والاولى قوي وفي المنتهى يجب
عليه الامتناع من الوطي وقت الاشتباه كما في حالة استمرار الدم لان الاجتناب حالة الحيض واجب والوطي حالة الطهر مباح فيحتاط تغليبا
للحرام فان الباب باب الفروج فيه انه مورد اصل البرائة ما لم يكن شبهة محصورة ومحكم فيه عموم حل الاستمتاع واذا كان شك
الزوج لخبر المتحيرة فالحكم فيه ما سبق هذا مع عدم خبرها وان اخبرت بالحيض فمع الشك وتساوي الاحتمالين يحرم الوطي لعموم النص
المتقدم وتقييد من قيد بعدم التهمة لنحو ذلك في غاية الضعف ومع ظن الكذب ولو من قرائن الحال فهو التهمة التي محل الخلاف
وفيه قولان وجه الحرمة وقبول الخبر كما هو ظاهر الاكثر عموم النص وعسر الاطلاع ووجه الجواز وعدم القبول رواية السكوني عن علي ع
في امرأة ادعت انها حاضت في شهر واحد ثلاث حيضات قال كلفوا نسوة من بطانتها ان حيضها كان فيما مضى على ما ادعت فان
شهدن صدقت والا فهي كاذبة لكنها لا تكافؤ المطلقات بالقبول حتى تقيد ما خصوصا مع اختصاص موردها بدعوى ما هو
خلاف غالب العادات من ثلاث حيضات فالتقييد بمطلق التهمة مشكل وفي الجواهر بعد البناء على التقييد قال ينبغي قصره
على نحو مضمون النص كالاستناد الى ما هو محل الريبة لا الاكتفاء بمجرد ظن الزوج الكذب وان لم يستند الى شيء من ذلك انتهى وفيه
تنقيح المناط بغلبة ظن كذبها نعم يتوجه دعوى عدم انصراف اطلاق القبول الى المتهمة فيبقى بلا دليل والاصل عدم القبول وعليه
يختص بغير المتهمة ويحتمل اولى عدم الخصوصية لدعواها امرا غريبا وقبول الخبر يعم حدوث الحيض وبقائه وانقطاعه لعموم النص وعسر
الاطلاع منها ان ايام الاستظهار بناء على وجوبه لا ريب في حرمة الوطي فيها وفي اليوم المخير فيه تتبع الحرمة بناء على الاستظهار
به وعدمه وعلى القول باستحبابه فان قلنا باستمرار ندبه قوي وجوب تمكينها مع مطالبة الزوج الجماع لكونه حقا مطالبا متمكن من
ادائه بترك المستحب بل ربما لا يستحب له عدم الوطي لعدم استلزام ثبوت الاستحباب لها ثبوته له وهو ضعيف بل في بعض النصوص
توقف حل الوطي على الاستظهار فاذا حمل على الاستحباب استحب له نعم اذا لم تبن على ترك المستحب واستمرت على التحيض اشكل وطئها
لكونها حايضا بالبناء على التحيض بالاستظهار نعم له جبرها على ترك المستحب واختيار عدم التحيض كما ان الاقوى جواز الوطي للزوج
الى ان يعلم بنائها على التحيض ولعل ذلك ونحوه من وجوب الصلوة مرة وتركها اخرى في يوم واحد وجواز دخول المسجد مرة والامتناع
منه اخرى وكذا في ساير تروك الحايض مما يضعف دوام الندب ويتوجه القول بان المستحب هو البناء على الاستظهار بعد
انقطاع الدم وفي اول كل يوم بناء على التخيير بين يوم او يومين وثلاثة فاذا بنت وجب عليها تروك الحايض فيحرم الوطي عليه
وعليها وهو الاقوى نظير التخيير في ايام الحيض بين الست والسبع فيما مر ودعوى ان ترك الجماع غير داخل فيما يجب تركه ايام
الاستظهار ضعيفة بل يمنعه النص بدخوله ولا يصح طلاقها في ايام الدم مع دخول زوجها بها وحضوره لا مع غيبته عنها حسب
ما يأتي شرحه في باب الطلاق ويجب عليها الكل ما يجب له الطهارة لا النفس مع الحكم بالنقاء من الحيض الغسل كما تقدم في ذكر غايات
الاغسال الواجبة ويجب ايضا عليها بعد النقاء قضاء الصوم دون الصلوة الموقتة باتفاق النص والفتوى فيها اما الصلوة الغير
الموقتة كركعتي الطواف اذا احدث الدم قبلها والمنذورة مطلقا فيجب تداركهما لعدم تعين الوقت المقتضي للسقوط بالفوات فيه
وفي قضاء الصلوة المنذورة في وقت معين اتفق فيه الحيض قولان ثم لا فرق في الموقتة التي لا تقضيها بين اليومية وغيرها من الايات

والزلزلة بناء على توقيتها كما تعرف تفصيل التوقيت فيها في محله وفي قضاء الصوم المنذور في وقت معين صادفه الحيض قولان و
هل يجوز لها ان تسجد لو سمعت آية السجدة والاولى منها اذا تلتها ولو عصيانا او استمعت اليها قولان بل ثلاثة الاشبه نعم يجوز وح يجب
كما قال في التذكرة اذا ثبت هذا اي الجواز فان السجود هنا واجب اذا قلت او استمعت اذ جوازه يستلزم وجوبه وبالجملة الوجوب
هو المشهور كما في جامع المقاصد وغاية المرام كما عن كشف من بعد نقله الجواز عن المبسوط والنهاية من ان الوجوب ساقط بلا خلاف
في غير محله نعم عبر بعضهم عن الحكم بالجواز كما في المبسوط والجامع والمنتهى بل هو معقد شهرة واجماع في بعض العبارات ولعله في مقابل
القول بالحرمة ومرادهم ما حكينا عن التذكرة الا عبارة في المبسوط قال يجوز للحائض والجنب ان يسجدا للعزائم وان لم يجز لهما قراءة
آيها ويجوز لهما تركه وعلى كل حال عن المقنعة والتهذيب والوسيلة والانتصار حرمة السجود عليها وعن المفيد نفي الخلاف فيها وعن
التهذيب الاجماع عليها لكن في عبارة بعض التفصيل بالوجوب اذا استمعت وقرأت وعدم الوجوب اذا سمعت فمن مصرح بالحرمة
كما عن النهاية والمهذب ومتردد في الجواز فيه وعدم الجواز كصريح المدارك وظاهر المنتهى ومصرح بالاستحباب فيه كما عن غاية
المرام وجماعة مع نسبة هذا البعض في الاول الى المشهور وكان التفصيل في الوجوب عدمه بين القاري والمستمع مع السامع هنا
ناش من التفصيل به في وجوب اصل السجود على السامع من غير اصغاء ولو من الطاهر غير الحائض فان الشيخ صرح بعدم وجوبه عليهما
وادعى الاجماع عليه وتبعه جماعة والحلي صرح بالوجوب عليهما وادعى الاجماع عليه في كتاب الصلوة وتبعه جماعة وظاهر الجميع عدم
الفرق بين القاري والمستمع بل صرح في شرح المفاتيح بالاجماع المركب فيهما من عمم الوجوب هناك للسامع اوجبه على الحائض ومن
خصه هناك بغير السامع خصه هنا ثم هؤلاء من صرح منهم هناك باستحبابه للسامع كالشيخ وغيره بل جعله الاول معقدا جماعه
استحبه هنا ايضا وبعضهم حرم على الحائض السامع وبعضهم جوزه والتتبع مساعد لما قلناه وقد يوجد بعض عبارات توهم غيره
من بعض من تاخر وعلى كل حال الاقرب وجوبه على الحائض كالجنب مطلقا مع التلاوة والاستماع والسماع للمعتبرة منها الصحيح عن
الطامث تسمع السجدة فقال ان كانت من العزائم فلتسجد اذا سمعتها والموثق اذا قرئ شيء من العزائم وسمعتها فاسجد وان كنت على غير
طهر وان كانت للمرئة لا تصلي وهما كغيرهما صريحان في السماع والاستماع اولى فضلا عن التلاوة وهذه المعتبرة معتضدة بالشهرة
المستفيضة بل المحققة والاجماع المحكي وعموم ما دل على وجوب السجود على من تلا آية السجدة او استمعها الشمولة الحائض ولا استدلال
على عدم الشمول باشتراط الطهارة في سجود الذكر مضعف بعدم وضوح دليل عليه وان نفى المفيد عنه الخلاف في المحكي عن نسخة
المقنعة وعن الشيخ ايضا التطرق او من اليه بمصير كثير والاكثر بل المشهور الى خلافه فالاولى الاستدلال للمنع بالموثق عن الحائض هل
تقرأ القرآن وتسجد اذا سمعت السجدة قال تقرأ ولا تسجد وخبر غياث لا تقضي الحائض الصلوة ولا تسجد اذا سمعت السجدة لكنهما مع ضعف
الثاني لا يقاومان المعتبرة من وجوه اعظمها موافقتهما لمذهب ابي حنيفة والشافعي واحمد بل جمهور العامة فلا باس بحملهما على سماع ما
يستحب السجود فيه والمراد بالنهي اباحة الترك لوقوعه في مظنة الوجوب وغير ذلك وان ابيت عنه فعلى التقية ولعل دليل التفصيل
بين السماع والاستماع الجمع به بين الاخبار لشهادة ما رواه ابن سنان عن رجل سمع السجدة قال لا يجب الا ان يكون منصتا لقرائته او يصلي
بصلوته فاما ان يكون في ناحية وانت في اخرى فلا تسجد اذا سمعت والجواب ان الجمع فرع المكافئة وهي كما عرفت مفقوده وفي
وجوب الكفارة على الزوج بوطئها حائضا روايتان اقواهما كما انه احوطها الوجوب لا خلاف في ثبوتها انما الخلاف في وجوبها كما هو
مشهور المتقدمين بل الاجماع عليه محكي عن الخلاف والغنية والانتصار والسيد ومصباحه وفي الرياض عن السرائر ولم اجده فيه فلعله
لدعواه الاجماع عليه في وطي المملوكة مع ملاحظة الاجماع المركب بينهما كما ادعى او استحبابها كما عن كثير من المتاخرين بل نسب الى مشهورهم
وظهر من جماعة التوقف للاقتصار على ذكر القولين او الروايتين ونفي الذكرى واما التفصيل بالمضطر وغيره والشاب وغيره كما قاله
الراوندي فلا عبرة به انتهى والاقوى الوجوب للروايات سبع معتبرة منها صحيح ابن مسلم عمن اتى امرأته وهي طامث قال يتصدق
بدينار ثم يستغفر الله والمروي عن تفسير علي بن ابرهيم وموثقة ابي بصير ورواية اخرى لابن مسلم ومرسلة داود والفرقدي والرضوي
ومرسلة المقنع وضعف سند بعضها منجبر بما عرفت معتضدة بالاجماعات المستفيضة فلترجح على الاخبار المستند اليها الثاني
وهي ثلاث صحيحة العيص سئلت ابا عبد الله ع عن رجل واقع امرأته وهي طامث قال لا يلتمس فعل ذلك فقد نهى الله ان يقربها
قلت فان فعل اعليه كفارة قال لا اعلم فيه شيئا يستغفر الله ولا يعود وموثقة زرارة عن احدهما عن الحائض ياتيها زوجها قال ليس

عليه شيء

عليه شيء يستغفر الله ولا يعود وفي خبر ليث المرادي عن الصادق ع في وقوع الرجل على امرأة طامث خطاء قال ليس عليه شيء وقد
عصى ربه خصوصا مع ضعف الاخيرة كما في غض وجش وصه وموافقتها كالاوليين ايضا القول ابي حنيفة واصحابه المعروف مذهبهم
في زمان الصادق ع والشافعي ومالك والليث بن سعد وربيعه ومنافي دلالة الاخيرة من التقييد بالخطاء المحتمل لملاحظة الحكم
عليه بالمعصية لكونه بمعنى الجهل بالحكم المقصر في السؤال وهو اما خارج عن البحث كما ستعرف واخص من المدعى مع عدم امكان
الاتمام بعدم القول بالفصل لوجوده وفي الثانية من امكان تخصيص الشيء المنفي عموما بغير الكفارة وهو اولى من التجوز بحمل الامر
ونحوها في الطرف المقابل على الاستحباب والاولى وجدها مع عدم صراحة كلمة عليه في السؤال في الوجوب فيقتضي عمها
منه ومن الندب تقييد الشيء المنفي في الجواب بالشيء الواجب لعلمه بالكفارة المستحبة لا يكافؤ المستفيضة المخالفة لمذهب العامة
المعتضدة بالاجماعات المحكية وما في المعتبر والمنتهى من نفي الاجماع لوجود الخلاف غير متوجه لعدم منافاته له كما هو مقرر نعم قد يوهم
نقله ذهاب المعظم الى خلافه لكن تحققه بمرتبة التوهين غير معلوم فلا ينبغي تكذيب نقله من الاعاظم بمجرد وجود المخالف واما التوهين
بمسارعة هؤلاء الى دعوى الاجماع في هذه الكتب فهو من الكلام الذي لا ينبغي وامادلالة اختلاف مقدار الكفارة في الاخبار على
كون الحكم استحبابيا ففيه ان الاختلاف المضر ليس ... الادلة المعتبرة المستندة للوجوب لان ما اعتبر سنده من اخبار الكفارة اختلافه بنحو
الاطلاق والتقييد الغير المضر وبحمل المطلق على ... باطلاق الدينار او نصفه ونحوه وما كان مخالفا بغير هذا النحو فلا يعتبر سنده
ولم يتحقق جابره فلا يلتفت الى ما فيه اذ لم يوجد عامل بما فيه من التصدق على عدة مساكين او مسكين واحد بل في المعتبر بعد تقديره
الكفارة بما في مرسلة داود قال لاتفاق الاصحاب على اختصاصها بالمصلحة الراجحة اما وجوبا او استحبابا وفي المنتهى الاتفاق وقع على صحتها
فبعض ستدل بها على الرجحان المانع من النقيض وبعض استدل بها على مطلق الرجحان نعم في المقنع اشباع مسكين ولا يلتفت الى
مثله خصوصا مع مخالفته هو فيه كما تسمع فليحمل ما في الاخبار المعارضة بغير نحو الاطلاق والتقييد على بعض محامل من الحمل عن التقية
ونحوه او يطرح ومما ذكر يتبين ان القول بالاستحباب غير ناش من اختلاف الاخبار اذ لو كان هو الدال عليه لا تجه القول باستحباب
جميع ما فيها من القائلين باستحباب الكفارة مع ان دلالتها على الندب لو تم فايماء واشعار لا ينهض بمعارضة تصريح او ظهور الاخبار
الامرة عن حقيقتها فلا ينبغي التامل في قوة القول بالوجوب وحمل النافي له من الاخبار على التقية خصوصا مع اختصار النص المعتبر منها
سندا او دلالة بخبر العيص السائل من الصادق المعاصر لابي حنيفة المفتي بذلك وغير التقية من الجهل بالحيض ولا ينافيه ثبوت القضاء في
خبر الليث لاحتمال ارادة المقصر في الفحص عن الحال بوجه يؤاخذ ويكون هو المراد من الخطاء فيه او الجاهل بالحكم بناء على القول بعدم
الكفارة فيه وان اثم اما على الفعل او على ترك السؤال ويكون هو المراد من الخطاء في الخبر وهنا مسائل منها انه لا فرق في ثبوت الكفارة
بين الزوجة الدائمة والمنقطعة لعموم النص والفتوى وهل يشمل وطي الاجنبية ام لا صرح بالاول في المنتهى والذكرى وشرح المفاتيح
وفي جامع المقاصد ان في الحاق الاجنبية قولين وفي الروض والذخيرة فيه وجهان وكانهما من الاصل وكون وطيها افحش والاقوى الحمو
لعموم جملة من النصوص كخبر داود وموثق ابي بصير والنبوي المرسل ولا يعارضها الباقي ودعوى انصراف الاطلاق الى الزوجة ممنوعة و
منها انه لا كفارة على الموطوئة كما صرح به في المنتهى والتحرير للاصل من غير معارض لاختصاص الاخبار بالواطي قال بعض الفضلاء عموم
المشاركة في التكليف قاض بثبوتها فيها ايضا ان لم يتحقق اجماع ولو قيل بالثبوت فيها لم يكن بعيدا عن الصواب لعدم تحقق الاجماع ولا
شهرة توهن عموم المشاركة انتهى وهو غير بعيد عن تنقيح المناط لولا ظهور كلمات الاصحاب في الاختصاص بالواطي على وجه يؤذن بالاجماع
منها انه تردد بعض كما في الجواهر في شمول الادلة لوطي من تحيض من غير الفرج اذا وطاها فيه او في دبرها وكذا الوطي الخنثى المشكل وفي حال
موت الموطوئة قال المجهز في الجميع التمسك باصالة البرائة السالمة عن المعارض خلافا لما يظهر من كشف اللثام ثم عمم الدخول التمام الذكر
وبعضه مع دخول الحشفة قال ويظهر من كشف اللثام التعميم لبعض الحشفة وفيه اشكال انتهى قلت الاقوى فيمن تحيض من غير الفرج
الدخول في الادلة لصدق وطي الحائض بل وطي الزوجة الحائض وعدم الانصراف ممنوع بل ظاهر السياق الاناطة بالوطي في القبل
حالة الحيض والشك في حرمة اصل وطيها في غاية السقوط وهو شاهد ثبوت الكفارة والاقوى في الخنثى العدم لا للشك في شمول
الادلة بل لعدم تحقق حيضها مع كونه مشكلا والحكم في وطيها بعد الموت كما ذكره وفي بعض الحشفة تردد والحكم يدور مدار صدق التقاء الختانين
منها ان اعتبار العلم بالحيض وما يقوم مقامه في ثبوت الكفارة مورد اتفاق وكانه الظاهر من الاخبار خصوصا مع ظهور انها عقوبة

وهي انما

فيه فروع منها انه لا فرق في ثبوت الكفارة بين الزوجة الدائمة والمنقطعة

وهي انما تثبت مع ثبوت التحري ولا ريب في اشتراطه بالعلم بالحال واما مع العلم بالحيض فمع اعتبار العلم بحرمة الوطي في ثبوتها وعدمه تردد
ومقتضى عموم الادلة الثبوت ويعطيه اطلاق جماعة ثبوتها بوطي الحايض لكن صرح جماعة بعدم ثبوتها مع الجهل بالحكم كما عن الجامع والمنتهى
والتذكرة والتحرير ونهاية الاحكام والذكرى وفي الكشف عن الهادي الاجماع عليه وكذا عن الخلاف لقوله لا شيء على الجاهل بالحيض او
بتحريمه ذلك مع قوله ان العالم يأثم قال بلا خلاف في جميع ذلك ويحتمله عبارة الرياض لقوله بعد حكاية الاجماع على عدمها مع الجهل بالحكم
بالموضوع وكذا مع الجهل بالحكم ويساعده ما في الجواهر من قوله والقول بكون الكفارة دائرة مدار الحرمة مطلقا كالقول بها بمطلق
الوطي في الحيض وان لم يقع على وجه محرم ضعيف بل لعل الاجماع على بطلان الثاني كما ادعاه بعضهم على بطلان الاول انتهى فان تم الاجماع
والا كان لعله ظاهر اطلاق المتن وغيره فالثبوت هو مقتضى عموم النصوص من نحو قوله في موثقة ابي بصير من اتى حايضا فعليه نصف
دينار وفي صحيحة ابن مسلم عن الرجل اتى امرأته وهي طامث قال يتصدق بدينار الى غير ذلك الا ان يدعى ظهور الكفارة في كونها عقوبة على الوطي
ولا عقوبة على الفعل مع الجهل بالحكم بل على السؤال لكن كونه عقوبة في حيز المنع اولا وعدم العقوبة على الفعل مع جهل الحكم ممنوع ثانيا
وكذا عدم كفاية عقوبة السؤال في ثبوتها ثالثا او يدعى دلالة خبر ليث عليه بارادته من الخطاء فيه ولذا اثبت المعصية مع الخطاء
وارادته غير معينة ان لم تكن ممنوعة فلا تنهض بالاثبات منها لو كان جاهلا بالحيض فان كان مقصرا في الفحص فقد تقدم عن بعض وجوب
امتناعه من الوطي فان الاقوى جوازه ومع التقصير في الفحص فعلى ما سمعت عن المنتهى ونهاية الاحكام من وجوب الامتناع من الوطي
حالة الاشتباه يحرم هنا وعلى الجواز هنالك كما قويناه فيجوز وللشيخ في الكتابين ما يقتضي بكونه عاصيا لانه جمع بين الاخبار المثبتة للكفارة
والنافية بحمل النافية على غير العالم بالحال وحمل المعصية التي في اخبارها على التقصير في الفحص والسؤال والظاهر ارادته المعصية على الوطي
الواقع مع التقصير لان الاخبار النافية كالصريحة في المعصية بالفعل ففي صحيحة العيص لا تلتمس فعل ذلك قد نهى الله ان يقربها ولا يخفى
ان الفرض من موارد اصل البراءة ما لم يكن شبهة محصورة كما لو لم يعلم ان الموجود دم او نحو والبناء على جواز العمل بالاصل قبل
الفحص في الموضوعات ولا ينافيه ما اشرنا اليه سابقا من افادة الاخبار بناء الحيض على الفحص وعدم التعويل على مجرد الاصل فانه
بالنسبة الى نفس المرئي دون غيرها من زوج وغيره ومنها ان الكفارة بناء على وجوبها هي دينار في اوله ونصفه في وسطه وربعه في
اخره لم اجد فيه خلافا الا عن المقنع فان المحكي عن كتاب حيضه قول بوجوب الكفارة مع تصريحه بانها التصدق على مسكين بقدر شبعه
وحكى الدينار ونحوه ولكنه وافق المشهور في نكاحه وفي الفقيه والهداية العمل على ما عند الاصحاب لمرسلة داود بن فرقد كفارة الطمث
ان يتصدق اذا كان في اوله بدينار وفي وسطه نصف دينار وفي اخره ربع دينار الحديث وعبارة فقه الرضا وان جامعت امرأتك
في اول الحيض تصدقت بدينار وان كان في وسطه فنصف دينار وان كان في اخره فربع دينار مستفيضة بظهور الاتفاق وصريح المحكي
الاجماع عن المعتبر والمنتهى على مضمون مرسلة داود حسبما تقدم وحكاه في الذكرى عن الخلاف ايضا ولا منافاة بينها وبين ما اطلق
الدينار او نصفه ونحو ذلك لوجوب حمل المطلق على المقيد والمجمل على المبين وكذا ما تضمن التكفير بالاطعام بعد عدم مكافئته لها بل
عدم عامل بظاهره كما عرفت يحمل على ما لا ينافيها ايضا من بلوغ قيمته النقد مطلقا او مع العجز عن النقد وما يبعد بلوغه منها كاشباع
مسكين على صورة العجز عن الازيد وكذا ما تضمن النقد ولم يكن معارضته بنحو الاطلاق والتقييد كما في تفسير علي بن ابراهيم من
التصدق بدينار في اول ايام حيضها وبنصف دينار اذا اتاها في اخر ايام حيضها بالحمل في الاخر بارادة ما عدا الاول ويقيد
بما تضمن الربع في الاخر الحقيقي وكذا ما في النبوي المرسل في التذكرة من نصف دينار اذا اتاها وقد ادبر الدم مع ظهور كونه من طرق
العامة وبالجملة لا ينبغي التأمل في الحكم بكون مقدار الكفارة ما ذكر اما وجوبا او استحبابا وان حاول بعض من تأخر من نال الى القول
بالاستحباب اجزاء جميع ما في الروايات من الاختلاف ولكن عرفت ضعفه الا بتضعيف الفريقان منها ان المراد باول الحيض ووسطه
واخره الثلث الاول والثاني والثالث من الحيضة التي وقع فيها الوطي لانه المتبادر من الاخبار المقسمة للاقسام الثلاثة فقد يدخل
الكبير في كل قسم كما اذا كان الدم اربعة او خمسة او ثمانية ولم اجد فيه مخالفا الا سلار والراوندي فقالا ان المراد الاول والوسط
والاخر من اكثر الحيض وهو العشرة واختلفا بينهما فمقتضى عبارة احكام الراوندي توزيع العشرة ثلاثة اقسام متساوية فالاول ثلاثة
وثلاث وهكذا الباقيان وظاهر عبارة سلار ان اول العشرة الى تمام الاربعة اول ومن اول الخمسة الى اخر السبعة وسط ومن اول الثمانية
الى اخر العشرة اخر والفرق بينهما ان الراوندي قسم الواحد الزائد على التسعة على الاثلاث وسلار اضافه كلا الى الثلاثة الاولى ولم

ولم نعرف لهما دليلا اصلا مع استلزامها خلو بعض الحيضات من الوسط والاخر او من احدهما فلا يصغى اليهما منها ان مقدار كفارة
وطي الامة غير الحرة في المشهور بل من غير خلاف اجده لمن تعرض لوطي الامة وان اطلق كثير ان كفارة وطي الحايض الدينار ونصفه وربعه
بل حكى بعض المعاصرين الحاق بعضهم الامة بالحرة في مقدار الكفارة لكني لم اجده ولا محكيا عن غيره بل عن في كفارات الانتصار القول
بان كفارة وطي امته حايضا ثلاثة امداد لثلاثة مساكين مما انفردت به الامامية قال وخالف باقي الفقهاء وفي السرائر فان وطي امته
في الحيض كان عليه ان يتصدق بثلاثة امداد من طعام يفرقها على ثلاثة مساكين ...ان وطاها في اوله او اخره او وسطه بغير خلاف
انتهى ونحوه عبارة فقه الرضا في نكاح المتعة واذا جامعت امتك وهي حايض تصدقت بثلاثة امداد من طعام وافتى بذلك معظم
الاصحاب كابن بابويه وفي المقنعة والمعتبر والمهذب والجامع والقواعد والنهاية والتحرير والذكرى والدروس والبيان ولعل الرضوي
المنجبر بالاجماعين المساعد عليهما بعدم الوقوف على تصريح بالخلاف يكفي حجة ولا يكافؤه خبر عبد الملك ابن ابي عمرو عن رجل اتى جاريته
وهي طامث قال يستغفر الله قال عبد الملك فان الناس يقولون عليه نصف دينار او دينار فقال ابو عبد الله عليه السلام فليتصدق
على عشرة مساكين فليحمل على ما لا ينافيه من بعض التأويلات ويقيد به اطلاق بعض ما ورد في وطي مطلق الحايض كقوله في خبر داود
كفارة الطمث وفي الموثق من اتى حايضا ونحوهما ولا فرق بين وطاها اولا ووسطا واخرا لاطلاق الرضوي ومعقد الاجماعين بل
صريح ثانيهما وفي الجواهر ينبغي الاقتصار فيها على امته دون امة غيره فتدخل في الزوجة لعدم صدق الاضافة وحكي عن ظاهر كشف
الغطاء المساواة بينهما ثم اختار في المبعضة ايضا حكم كفارة الزوجة وكذا في المشتركة وفي المكاتبة المشروطة والمطلقة التي لم تؤد
شيئا كفارة الامة وفي الروض ذكر في الاخيرتين وجهين مبنيين على حكم الاجنبية وكان الوجهين سقوط الكفارة اصلا وثبوت
كفارة الزوجة والاقوى فيهما ما في الجواهر من ثبوت الامداد لكونها جاريته حين الوطي ولا يجدي التشبث بالسبب القابل لان
تصير حرة اجنبية وكذا الاقوى ما ذكره في المبعضة والمشتركة لعموم ما ورد وجملة ما ورد بالدينار حسبما عرفت واختصاص مورد
المخرج من ذلك العموم في معقد النص والاجماع بالجارية الظاهرة في المملوكة الصرفة فيبقى غيرها تحت العموم المذكور ويقوى في وطي
امة الغير الامداد ولا يقدح عدم صدق جاريته لعدم ثبوت كون الاضافة قيدا لورودها مورد الغالب والمناط في ثبوت الامداد
على كون الموطوءة من صنف الجواري بانضمام دعوى ظهورها في المملوكة الصرفة وما لم يتحقق فيه المناط كله داخل في عموم وطي الحايض
الثابت فيه الدينار ومنه ينقدح قوة الامداد في وطي الجارية المزوجة او المحللة للغير وان حرم منها انه عرفت كون البناء في كفارة
وطي الحرة على الدينار ونصفه وربعه وظاهرهم كصريح جماعة ان المراد بالدينار المثقال الشرعي من الذهب الخالص المسكوك
ولم اجد قائلا باعتبار سكة مخصوصة منه فيه من نقش خاص وخصوص السكة القديمة او المسكوك في زمان صدور الحكم بل يعم مطلق
السكة المتعارفة باعتبار الرواج وفي الحدائق نسبته الى الاصحاب كافة لان النقش المخصوص في رواج النقود انما هو من اغراض السلاطين
جريا لسلطانهم وليس ملحوظا للشارع فيما جعله موضوعا في زمانه وهل يختص بالذهب المسكوك او يجزي ولو مع وجود الدينار
ما يساوي قيمته من الفضة المسكوكة كعشرة دراهم التي كانت قيمته في زمان الحكم تردد وخلاف من الاقتصار على مورد النص ومن
تنقيح المناط بكون المقصود ايصال المستحق وانتفاعه بهذا المقدار من النقد فلا يتفاوت الذهب والفضة وفي جامع المقاصد انه
المعروف بين الاصحاب وربما يترجح اجزاء المثقال من التبر لوجود المنفعة المخصوصة بل ربما قيل هو اولى من الدراهم لاقربيته من الدينار
وعلى كل حال يقوى الوجه الثاني خصوصا مع ملاحظة مساواتهما في الدية ونصاب الزكاة ونحوهما من الموارد والاقتصار احوط وبناء
على الاقتصار يجزي الدينار وان نقصت قيمته عن عشرة دراهم كما ان المدار في القيمة بناء على التخيير زمان الوطي لانه زمان الشغل
وكون قيمته زمان تشريع الحكم عشرة دراهم لا يوجب الاقتصار عليها خلافا للجواهر فقوى كون العبرة بقيمة زمان الحكم وهو العشرة
قال نعم يجزي الدينار نفسه زادت قيمته او نقصت وكان نظره الى كون كل منهما فردا مخيرا فلا يلاحظ فيه مساواة الاخر وفي الذكرى
انه قدر الشيخان الدينار بعشرة دراهم والخبر خال منها فان لم ينقل به ففي جواز اخراج القيمة نظرا لتفاتا الى عدم اجزاء القيمة في
الزكاة وعلى قولهما لا يجزي دينار قيمته اقل من عشرة انتهى وصرح بان قضيته كفاية العشرة هي عدم كفاية دينار قيمته اقل من عشرة
وكان نظره الى انه اذا ثبت كون المجزي في زمان الحكم ما يساوي عشرة دراهم ذهبا او فضة فلا معنى لكفاية الاقل ذهبا كان او
فضة قلنا الاصل هو الدينار لانه الموجود في الاخبار واجزاء الدراهم انما هو لمساواتها له بدعوى التنقيح وقضيته اعتبار الدينار

في زمان تعلق الخطاب وما يساويه يومئذ من النقد بلغ ما بلغ لا كما في الجواهر ولا كما في الذكرى واما التبر فيشكل اجزاءه اختيارا
نظرا الى عدم مساواته المسكوك المنصوص في الرواج وعموم الانتفاع وهو كاف في عدم الاشتراء ولو بيع بالاجزاء من الدراهم كما في
الجواهر ممنوع عنده كدعوى الفاضل في نهايته والمنتهى والتحرير تناول اسم الدينار له هذا كله في الاختيار واما مع العجز عن الدينار فلا
ينبغي التامل في اجزاء الدراهم والتبر واحتمال السقوط راسا هنا كما اذا عجز عن النقدين في غاية السقوط منها ان ظاهر الاصحاب كون مصرف
هذه الكفارة مصرف سائر الكفارات كما صرح به جملة ولا يعتبر في المعطى التعدد كما صرح به في الروض وغيره ولا ينبغي التامل فيه في الدينار
لاطلاق نصه واما الامداد لوطي الجارية فيقوى اعتبار التعدد فيها للتبعية في نصها وسعقد اجماعها بالمساكين الثلاثة منها انه اذا
عجز عن تمام الكفارة دون بعضها فالظاهر وجوبه ما امكن عملا بقاعدة عدم سقوط الميسور كما صرح به في التحرير وقواه في المنتهى و
اذا عجز عن النقد اصلا فظاهر من اقتصر في الكفارة على الدينار ومع تصريحه بسقوطها مع العجز عنها هو السقوط اصلا ولكن في جامع
المقاصد مال الى وجوب دفع المساوي من غير النقد كالغلة وهو غير بعيد نظرا الى قوله في رواية ابن فرقد بعد ذكر الدينار وان
لم يكن عنده ما يكفر فليتصدق على مسكين واحد والا استغفر الله ولا يعود فان الاستغفار توبة وكفارة لكل من لم يجد السبيل
الى شيء من الكفارة بحمله على من لم يتمكن من التصدق بمساوي الدينار مثلا وعليه فان لم يتمكن من التصدق بالمساوي يجب بما
امكن ولقاعدة الميسور وان عجز عن الكفارة اصلا حال الخطاب وهو المقارن للفعل سقطت لقوله استغفر الله مثلا الا انه كفارة
من لا يجد الكفارة وهل يعود وجوبها بتجدد اليسار الاصل عدمه وظاهر التعليل في المرسلة يفيده ايضا لكن يشكل التعلق به لعدم
جابره في هذا الحكم واذا تمكن حال الفعل وقصر في الدفع فطرء العجز انتظر اليسار لمنع الاستقرار والسقوط راسا بدعوى عموم
النص له ضعيف خصوصا مع عدم الجابر منها ان الكفارة تتكرر بتكرر الوطي لاصالة تعدد المسببات بتعدد اسبابها كما حققناه في
محله وبنينا عليه في موارد سواء كان بعد تخلل التكفير او قبله بل لا ينبغي الخلاف في تكررها بعد التخلل وان اطلق في السرائر عدمه وسوا

تكرر الكفارة في تكرر الوطي

كان الوطي المكرر في وقت واحد من الاول او الوسط او الاخر او في اوقات وظاهر عبارة الشرايع عدم الخلاف في تكررها في الاخير وبالجملة
هنا اقوال اربعة احدها تكررها بتكرر الوطي عرفا مطلقا كما في شرح المفاتيح تبعا للشهيدين وثاني المحققين ومحكي المبسوط في باب
الحيض وهو الاقوى للاصل المقرر ثانيها عدمه مطلقا كما في السرائر استنادا الى اصل البراءة قال والعموم اي عموم من اتى حائضا فعليه
كذا القاضي بان عليه لكل دفعة كفارة فلا يصلح التعلق به في مثل هذه المواضع لان هذه اسماء اجناس مصادر الا ترى ان من اكل
في نهار رمضان متعمدا وكرر الاكل لا يجب عليه تكرار الكفارة بلا خلاف والجواب انقطاع اصل البراءة بالاصل المقرر الذي مرجعه
الى الاخذ بظاهر الخطاب وقوله العموم لا يتعلق به لانه اسم جنس مراده انه بمنزلة قوله الجماع الصادق بالوطي مرة ومرتين موجب للدينار
نظير الحدث الاصغر الموجب للوضوء والجواب انا نقول سببية الطبيعة هي القاضية بسببية كل فرد من افرادها المتعدد عرفا الا ما خرج
وعدم تكرر الكفارة بتكرر الاكل في نهار رمضان انما هو لحصول الفطر بالاكل الاول والكفارة تجب لاكل الصائم ثالثها التكرر
ان تخلل التكفير او كان الوطي المتعدد في اوقات مختلفة وعدمه مع عدمهما معا ونسبه في البحار الى اكثر المحققين واختاره هو استنادا
في الاخير الى ما تقدم من سببية الجنس الراجعة الى كون الوطي مرة او مرتين سببا للدينار وفي الاول الى انه مع تخلل التكفير لا معنى لسببية
الوطي المتاخر للكفارة المتقدمة فليوجب كفارة اخرى بمقتضى عموم سببية الوطي وكذا اذا لم يتخلل ووقع كل وطي في وقت لتغير الموجب
والموجب والجواب عن سند الاول ما تقدم رابعها عدم التكرار الا مع تخلل التكفير كما عن نكاح المبسوط ويفهم دليله وجوابه مما
تقدم وبالجملة عمدة ما للقول بعدم التكرار دعوى ظهور نحو قوله من جامع حائضا فعليه دينار مثلا ان الجماع من حيث هو هو سبب
وهو كما يصدق في الواحد يصدق في المتعدد فحال المكلف بعد الوطي الثاني كحاله قبله في صدق من جامع فيكون الجزاء واحدا
كما يرجع اليه سند الاول المختلف وعمدة ما للقول بالتكرر ان الكفارة معلقة على الجماع من حيث ايجاده لان الحكم معلق على من اتى حائضا
او جامع امراته فالسبب هو النسبة الخارجية باعتبار وجودها في الخارج وهي لا تصدق الا على الواحد فكل واحد من وجوداته وحصوله
غير الاخر والكل سبب بمقتضى عموم من اتى حائضا ويقتضي تعدده وتكررها تكرر المسبب هو الكفارة من وجهين احدهما بوجوب فهم
العرف من التعليق في نحو هذه القضايا كما يفهم من قوله اذا جاءك زيد فاكرمه وهذا مطرد عرفا في جميع القضايا التي هي بهذا السبك
الا ما خرج بدليل خاص كالاجماع المنعقد على ان الاحداث الصغار المتكررة سبب لوضوء واحد وكذا الاحداث الكبار المتفقة نوعا

كجنابات متعددة الوجه الثاني انه لو فرض تعدد السبب فهو على حسب تعدد السبب العادي من ان ذلك الثاني لو كان عين ما اثره الاول
كان تحصيلا للحاصل وان لم يؤثر الثاني شيئا كان خروجا عن فرض السببية الثانية بموجب الاطلاق والعموم وان اثر مثل الاول كان
المقصود وهو الصواب ومن اجله قلنا الاصل عدم تداخل المسببات مع تعدد اسبابها اي ظاهر التراكيب التعليقات في نحو القضايا
المذكورة هو ذلك فتدبره فانه الوجه المعروف لاصالة عدم التداخل في سائر الموارد منها ان حكم النفساء حكم الحائض في حرمة الوطي
وثبوت الكفارة اولا ووسطا واخرا على نحو ما تقدم صرح به جماعة وفي المنتهى لا نعلم فيه خلافا فلو وطاها في اول نفاسها واستمر الوطي
حتى انقطع نفاسها لامكان قلة زمان النفاس فيستظهر في الذكرى وجوب الكفارات الثلاث فله حكم الوطي الواقع في الاوقات
الثلاثة واشكله في جامع المقاصد بعدم صدق الاول والوسط والاخر عرفا وفي الجواهر ولا تعدد الوطي بمجرد الاستدامة قال في الثاني
فالمتجه مراعاة اول انات مسمى الوطي بادخال الحشفة او الاقل ان قلنا به ثم قال ومنه يعرف الاشكال في ايجاب الكفارتين معا بالنسبة
للحائض اذا اتفق الوطي في اخر زمان الثلث الاول وفي اول زمان الثلث الثاني من عدم تعدد الوطي بل هو وطي واحد فينبغي مراعاة
اول اوقات تحقق مسماه ومع فرض اشتراك زمان التحقق فيتجه ايجاب الكفارتين تحصيلا للبراءة اليقينية للقطع بشغل الذمة
احتمال سقوط الكفارة مقطوع بعدمه انتهى وفي الاول بعد ذكر عدم الصدق عرفا قال مع احتمال البراءة وعدم ظهور تعارض و
هو محتمل البراءة عن مطلق الكفارة على بعد ولعل بعض ما في الكتابين هو وجه نظر الشهيد في البيان قال لو وطاها نفساء و
قارن الوطي النفاس ثم انقطع عند انتهائه او في اثنائه امكن ثلاث كفارات لصدق الوطي في الاحوال الثلاثة اما لو قصر زمانه
عما يحتمل الوطي ثلاثا فلا وفيه نظر انتهى بناء على ان النظر منه في مسئلته الاولى لكن احتمل في جامع المقاصد عود نظره الى الاخيرة
فاعترض عليه بانه لا وجه للفرق قلت الفرق ان قصر الزمان عن وطأت ثلاث موجب لعدم تحقق الحالات الثلاث اذ المعتبر منها
ما يسع مسمى الوطي وبه يخدش نظر البيان ان عاد الى الاخيرة فلعله لذلك يعود الى الاولى ووجهه ما ذكر من دعوى عدم صدق
الحالات الثلاث دون ما زاد في الجواهر من عدم صدق الوطي فيها بمجرد الاستدامة لما ستعرف لكن ليس تضمنه عدم صدق الحالات
البراءة عن الكفارات كما احتمله عبارة الجامع لوقوع الوطي في النفاس قطعا ومن اجله يبعد ارادته بل مراده البراءة عن متعددها
وعليه تتعين الكفارة الواحدة في الدينار لمصادفة الوطي حدوث الدم لا محالة وهو في معنى الوطي في اول الدم اذ المنفي حقيقة
الامتداد القابل لصدق الوسط والاخر ومنه يتخدش منع صدق الاول في الكتابين الا بارادة صدقه مع الوسط والاخر جميعا والا
نافاه قوله في الجواهر المتجه مراعاة اول انات مسمى الوطي وتلخص ان المتجه في الوطي الواقع في نفاس لا يدوم بقدر صدق الاول و
الوسط والاخر عرفا وجوب الدينار استمر الوطي من زمان الدم ام لا واما في الوطي المستمر في حالتي الحائض كالمستمر من اخر الثلث الاول
حتى دخل الثلث الثاني او من اخر الثاني حتى دخل الثالث فالمتجه الكفارتان كما يعطيه عبارة الذكرى واشكال الجواهر في ايجاب الكفارتين
بالنسبة للحائض مدفوع بتحقق السببين باستمرار الوطي واستناده الى عدم تعدد الوطي بل هو وطي واحد غير مجد هنا لكفاية مصادفة
الوطي في الزمان الثاني او الثالث في ثبوت كفارته اذ المقصود في الحرمة عدم حصوله حالته لا عدم حصول وطي مستقل يتجدد فيه
نعم تعدد الوطي كذلك معتبر في تعدد الكفارة في احد الازمنة الثلاثة وفي النفاس انما منعنا التعدد حيث منعنا تعدد الكفارة
بالوطي المستمر من جهة منع تحقق الازمنة الثلاثة لا لمنع تحقق السبب باستمرار الوطي في الحالات الثلاث على تقدير تحققها كما في الحائض
ومن هذا تتبين الخدشة المشار اليها في قوله ولا الوطي فيها بمجرد الاستدامة ثم انه يقوى مع فرض اشتراك زمان التحقق الذي احتمل
فيه التخيير في الجواهر ايجاب الكفارتين كفاية كفارة الزمان المتاخر لان المراد بالاشتراك ان كان حصوله في هذا وفي هذا فهو في الثاني
من الاستدامة الملغاة عنده مع ان تحقق اول الانات في زمانين غير معقول وان كان بمعنى حصوله بهما منضمين ففي الاول لم يتحقق
الموجب بعد بل تنجز في الثاني فيجب كفارته خاصة واستدلاله بلزوم تحصيل يقين البراءة لا وقع له اذ المقام مجرى اصالة البراءة كالشك
في الدين ولذا تمسك بها فيما سبق من الجامع لنفي الكفارات الثلاث في النفساء ويستحب لها صورة الوضوء فتنوي به القربة او مع الوجه
من الاستحباب وفي الغاية من الرفع والاستباحة لوقت كل فريضة من اليومية اي فيه واستقبالها القبلة وذكر الله تعالى بقدر
الوضوء حال كونها وقت الذكر في مصلاها وتطيل الذكر بقدر صلواتها والاستحباب هو المشهور شهرة عظيمة بل الاجماع عليه محكي
ويوافقه التعبير بينبغي في بعض الاخبار وبه يضعف قول الصدوق بوجوبه لظاهر الامر به في جملة من المعتبرة مع التعبير بعليها في بعضها

بل الوضوء ومرسل الهداية صريحان فيه لكن كل هذا لا يجدي مع اعراض الاصحاب عن القول بالوجوب لا خصوصيته في الذكر بالتسبيح
والتكبير والتهليل لاطلاق الاخبار والخبر استقبلت القبلة وهللت وكبرت وتلت القرآن وذكرت الله عز وجل ظاهر جدا في ارادة
مطلق الاشتغال بذكر الله ولذا اطلق المعظم وان قيد بعضهم على بعضه والتقييد بمصلاها لوقوعه في بعض الاخبار وان اطلق في
الباقي لكن كسائر المطلقات في المستحبات لا يحمل على المقيد وعلى تأكد الاستحباب ويكره لها الخضاب باتفاق النص والفتوى وفي
جملة من الاخبار النهي عنه الحقيقة في الحرمة لكن الجمع بينه وبين التصريح بالجواز ونفي البأس في جملة اخرى بالحمل على الكراهة سيما مع رجحان الجواز
بعمل الاصحاب والاجماعات المستفيضة التي لا ينافيها تعبير الصدوق بلا يجوز على تقدير ارادة ظاهره مع احتمال الكراهة فيه في عبارة
القدماء والاطلاق النص شامل لما كان المخضوب اليد او الرجل وساير الاعضاء والمخضوب به الحناء وغيرها وان اقتصر المفيد على
ذكر اليدين والرجلين وسلار على الحناء فان كان مرادهم الاختصاص فلعله لدعوى الانصراف في كل منهما بوجه يوجب الاقتصار
في الحكم ممنوع فالعمل بالاطلاق كما هو المشهور اولى ولا سيما في حكم الكراهة المتسامح فيه وكذا يكره قراءة ما عدا سور العزائم من القرآن اما
الجواز فعليه الاجماع في الانتصار والخلاف وعدم الخلاف فيه في المعتبر واما الكراهة فهي المشهور بل لم اجد مصرحا بعدمها وظاهر اطلاق
الاكثر كالمتن الكراهة ولو ثلاث سبع آيات او سبعين المستثنيات في الجنب عند المشهور ولعله لعدم ثبوت المخرج لها في الحائض وفي
النبوي المرسل لا تقرء الحائض قرآنا وعن الصادق ع انا نامر نساءنا الحيض ان يتوضان الى قوله ولا يقران قرآنا مضافا الى قاعدة المسامحة
وصرح بعضهم باستثناء ما استثني من الكراهة في الجنب كانه بناء على اشتراكهما معه في غالب الاحكام فيستفاد منه اصالة الاشتراك
الا ما اخرج وهو غير بعيد وكذا حمل المصحف ولمس هامشه اما الحمل ولو كان بتعليقه ففي المعتبر باجماع الاصحاب وفي الكشف والمدارك
حكاية حرمته عن المرتضى واما لمس الهامش ففي المعتبر كراهته عن باقي الاصحاب ما عدا السيد وفي الصحيح الجنب والحائض يفتحان
المصحف من وراء الثوب ويحمل على الكراهة لنفي البأس عن مس الجنب ورق المصحف في الرضوي فكذا الحائض لعموم المساواة في الحكم
حسبما مر وكذا الاستمتاع منها لمن يحل له وطؤها بما بين السرة والركبة قبل انقطاع دمها اما الجواز فمعقد الاجماع المستفيض
وداخل في عموم المعتبرة المستفيضة المتضمنة لان للزوج منها ما عدا موضع الدم والمروي في الصحيح له ما بين اليتيها ولا يوقب
او لونه غير ما بينهما لما بينهما وارادة ايقاب خصوص القبل من المنهي للتصريح بجواز غير الايقاب ولا قائل بالفرق بينه وبين الدبر
وصرح بالاجماع على جواز ايقاب الدبر في محكي التبيان ومجمع البيان وعليه ينزل الاجماع المحكي عن الانتصار والمبسوط والنهاية على
جواز ما عدا الفرج كالخبر الذي فيه نحو ذلك بارادة القبل من الفرج كالخبر الذي فيه نحو ذلك بارادة القبل من الفرج كما هو المنصرف
اليه وبه يضعف ما عن المرتضى في شرح الرسالة من حرمة الوطي في الدبر بل حرمة الاستمتاع فيما بين السرة والركبة لعموم آية الاعتزال و
عدم المقاربة خرج ما خرج الممنوع دلالتها اولا لانصراف المقاربة الى المتعارفة المعهودة واحتمال اسم المكان من المحيض وثانيا بتخصيصها
بما تقدم ولبعض اخبار تضمنت انها تتزر بازار الى الركبتين وله ما فوق الازار المحمولة على كراهة الاستمتاع بما يقع تحت الازار
كذلك لعدم مقاومتها لما تقدم خصوصا مع موافقتها لمذهب ابي حنيفة ومالك والشافعي وابي يوسف فميل الاردبيلي الى مختار
المرتضى في غير محله وكذا يكره وطؤها في القبل قبل الغسل بعد انقطاع دمها في المشهور وشهرة عظيمة بل الاجماع على عدم حرمته محكي عن
الانتصار والخلاف والغنية وظاهر التبيان ومجمع البيان وروض الجنان واحكام الراوندي وفي شرح المفاتيح لا قائل بالحرمة من
الشيعة بل لا يبعد كونه محصلا لعدم الوقوف على مخالف ولا حكايته من غير محكي عبارة الفقيه والهداية والمقنع من انه لا يجوز مجامعة
المرأة في حيضها لان الله تعالى نهى عن ذلك فقال ولا تقربوهن حتى يطهرن يعني بذلك الغسل من الحيض فان كان الرجل شبقا وقد
طهرت المرأة واراد ان يجامعها قبل الغسل امرها ان تغسل فرجها ثم يجامعها انتهى وفي محصلها حرمة الوطي قبل الغسل لغير الشبق وجوازه
له بشرط غسل الفرج وعن الحبل المتين ان ما ذهب اليه الصدوق ليس بذلك البعيد وفي الروض استوجه دليله وحجته لكن تبع المشهور
في الفتوى وبالجملة كفى بالاجماعات المستفيضة دليلا للقول بالجواز فهو الاقوى مضافا الى المعتبرة المستفيضة المصرحة بالجواز
منها الموثق اذا انقطع الدم ولم تغتسل فليأتها زوجها ان شاء بسند الشيخ في الاستبصار عن ابن بكير عن الصادق ع لا بسند التهذيب
لروايته فيه عن ابن بكير عن بعض اصحابنا عن ابن يقطين عن الصادق ع وابن بكير اعلى طبقة من ابن يقطين لكونه من اصحاب الصادق ع
فكيف يروي عنه بواسطة ثم ان ابن يقطين من اصحاب الكاظم غير معهود روايته من الصادق ع ويؤيده المنا وتوزيع الكفارة على ايام

وثبوته في كل بماصح

على ايام الدم ولو كانت الحرمة مستمرة بعده لناسب بقاء الكفارة ولا يقاوم هذه المستفيضة ما ورد بالمنع منه خبر ابي بصير عن امراة
كانت طامثا فرات الطهر ايقع عليها زوجها قبل ان تغتسل قال لا حتى تغتسل فلا ينبغي من جهة عدم المقاومة الى الجمع بحمل المطلق على المقيد
من الشبق خصوصا مع كون الشبق فردا نادرا لا يحمل عليه المطلقات ووجه عدم المقاومة اعتضاد المستفيضة بما عرفت ولا سيما مع موافقة
الاخيرة لمذهب الشافعي وابي حنيفة واكثر العامة كما قيل فليحمل ما ورد بالمنع على الكراهة التي ظاهر الاصحاب الاتفاق عليها هذا واستدل
كثير للمشهور بآية ولا تقربوهن حتى يطهرن على قراءة التخفيف فان الظاهر منه ح ارادة الطهر الذي هو مقابل الحيض وحصوله غاية
التحريم قاض بانقطاعه عند انقطاع الدم قالوا ولا يعارضه قراءة التشديد لعدم ثبوت كون التطهير حقيقة شرعية في رفع الحدث فلا
توافق القرائتين في المعنى يحمل التشديد ايضا على التطهر من الدم ولئن ثبت كونه حقيقة شرعية فيما ذكر فلا بأس بالتجوز ايضا للجمع خصوصا
مع مجيء تفعل بمعنى فعل كتطعم وتبين الى غير ذلك وقيل يجمع ايضا بحمل لا تقربوهن على قراءة التشديد على الكراهة ويبقى حرمة الوطي
قبل النقاء مدلولا عليها بجملة فاعتزلوا النساء في المحيض ويرد عليه ان بناء الاستدلال على وجوب العمل بالحكم الموجب من كل من
القرائتين المتواترتين ولم يثبت ذلك بل غايته جواز القراءة بهما مضافا الى استلزامه استعمال لا تقربوهن ح في معنيين لان التعدد
في قراءة يطهرن لا يستلزم تعدد استعمال لا تقربوهن فالجمع الاول اولى لكنه غير متعين للجمع حتى يتم الاستدلال لامكان الجمع ايضا
بحمل يطهرن بالتخفيف على معنى الطهارة من الحدث بل هو اظهر من حمله على النقاء من الدم لثبوت الحقيقة الشرعية في مادة الطهارة و
ساير مشتقاتها ولم يثبت كون خصوص التطهر حقيقة شرعية في النقاء من الدم وان استعمل شايعا فيه الا ان يرجح الجمع الاول بحصول الجمع
به بين القرائتين وبين الاية والرواية بخلاف الاخير الجامع بين القرائتين خاصة ومعه ايضا لا يتم الاستدلال لقوله تعالى بعده فاذا
تطهرن فاتوهن ولا يصرف التطهر فيه الى النقاء بغير موجب ثم لا يعارضه ما قبله على تقدير ان يكون يطهرن فيه بمعنى النقاء من الدم
بل ح قيد آخر للغاية فيكون المعنى ولا تقربوهن حتى يطهرن ويتطهرن على نحو قولك لا تعط زيدا حتى يدخل الدار فاذا جلس في الدار
فاعطه فان الاعطاء مشروط بالدخول والجلوس الا ان يصرف تطهرن عن معنى رفع الحدث بملاحظة الاجماع وغيره فليس الاستدلال الا
بالاية فالعمدة الاخبار الشاملة لها المعتضدة بما عرفت وقد وقع في الكشف ومفتاح الكرامة هنا نقلان غريبان ففي الاول ذكر في
شرح ويجب عليها الغسل عند الانقطاع انه لوجوب ما يعتبر فيه الطهارة ثم حكى عن المنتهى والذكرى تعدد اباحة الوطي مما يعتبر فيه
الطهارة مع ان المصرح به فيهما اباحته بغير غسل وفي الثاني حكى ذلك من صريح نهاية الاحكام مع ان المصرح به فيها ايضا مثل المنتهى و
الذكرى على كل حال على القول بعدم توقف اباحة الوطي على الغسل فهل يتوقف على غسل الفرج عينا كما نسبه في الكشف والرياض الى
الاكثر وفي مفتاح الكرامة الى اكثر كتب الاصحاب وفي ظاهر الغنية دخوله في معقد اجماعه او تخييرا بينه وبين الوضوء كما عن التبيان ومجمع
البيان والاحكام وفي الاخير انه مذهبنا او عليهما معا كما عن الجامع او لا يتوقف على شيء منهما بل يستحب له غسل الفرج كما عن الفاضلين
والشهيدين بل نسبه في الروض الى الاكثر وفي شرح المفاتيح الى المشهور وقال المشهور لا يشترطون سوى الخروج عن الحيض وللاخير الاصل
مع خلو اكثر الاخبار المجوزة الواردة في مقام الحاجة عنه وربما استدل له ايضا بمرسلة عبد الله بن المغيرة عن العبد الصالح في المرأة اذا
طهرت من الحيض ولم تمس الماء فلا يقع عليها زوجها حتى تغتسل وان فعل فلا بأس وقال تمس الماء احب الي بتقريب استحباب مس الماء
مطلقا فيحمل الامر به في الصحيح على الندب وفيه ان ظاهرها ارادة الغسل من مس الماء ولذا استدل بها لاستحباب الغسل للوطي واما
خلو جملة من الاخبار فلا يجدي ليلا مع تضمن غيرها للتوقف عليه لصيرورته خارجا من النص والظاهر ويقدم النص ومما تضمنه قوله تعالى
فاذا تطهرن فاتوهن لظهور التطهر في خطابات الشرع في الطهارة لا النقاء والخلو من خروج الدم بل هي حقيقة شرعية في الطهارة بمعنى
رفع الحدث او الخبث ولما تعذر ارادة الاول للاجماع وصريح الاخبار فيتعين الثاني وليس منه مجرد انقطاع خروج الدم لظهوره في
الازالة عن ظاهر البدن فيتعين ارادة غسل الفرج وصحيحة ابن مسلم في المرأة ينقطع عنها دم الحيض في اخر ايامها قال اذا اصاب زوجها
شبق فليأمرها فلتغسل فرجها ثم يمسها ان شاء قبل ان تغتسل المقيد بالشبق لوروده مورد الغالب فان الداعي غالبا الى المباشرة في
مثل هذه الحالة المنفرة كونه شبقا فلا مفهوم له ولذا كان ظاهر الاصحاب عدم الالتفات الى اعتبار الشبق اصلا ممن جعل غسل الفرج
شرطا لاباحة الوطي او مزيلا للكراهة او مستحبا لمن وطء قبل الغسل ومما تضمنه ايضا رواية ابي عبيدة الحذاء عن المرأة الحائض ترى الطهر
وهي في السفر وليس معها من الماء ما يكفيها لغسلها وقد حضرت الصلوة قال اذا كان معها بقدر ما تغسل به فرجها فتغسله ثم تتيمم

كتاب الطهارة

وتصلي قلت فيأتيها زوجها في تلك الحال قال نعم اذا غسلت فرجها وتيممت فلا باس بتقريب تعليق الجواب في الجواب على التيمم وغسل الفرج
خرج التيمم بالاجماع على عدم اشتراطه لعدم اشتراط مبدله فيبقى الاخر وقال بعض ان هذا الخبر غير خال من الاعتبار فيقوى اشتراط جواز
الوطي به ولعل وجهه ما عن الجامع هذا النص مع اختصاص الاجماع بخروج التيمم بدل الغسل لا البدل عن الوضوء وهو دليل شرطيته
مبدله ووجه ما مر عن الكتب لئلا اثر من التخيير هو الجمع بينه وبين ما تضمن الحل بغسل الفرج وحده ولا يخفى ضعفهما مع ان مقتضى
الجمع التقييد القاضي باعتبار الامرين والاجماع مخرج للتوقف على كل من الغسل والوضوء ولا يقدح فيه ما في الكتب المذكورة ولفظ
مذهبنا في اخرها للتعظيم لا الاتفاق مضافا الى ما في موثق سعيد بن يسار قلت المرأة يحرم عليها الصلوة ثم تطهر فتتوضأ من غير
ان تغتسل افلزوجها ان يأتيها قبل ان تغتسل قال لا حتى تغتسل وبالجملة غسل الفرج لا اثر بملاحظة الاخبار وكلام الاصحاب ومقتضى
ظاهر كلام الصدوق وقلنا انه رفع الحرمة من خصوص الشبق وهو ظاهر الصحيح بناء على حمل النواهي في غيره على الحرمة ومقتضى كلام المشهور
انه رفع كراهة الوطي قبل الغسل وهو قضية الصحيح بناء على حمل النواهي في غيره على الكراهة من الشبق خاصة والا كان مزيلا لها مطلقا
وظاهرهم الاخير وربما احتمل كونه مستحبا للمريد قبل الغسل وكان نظره مقصود على الصحيح ويرى استحبابه او فق بالامر ومع النظر
الى الاية والخبر الاخر ظاهر كونه غاية للكراهة المدلول عليها تلك النواهي المطلقة وينبغي التنبيه على امور منها انه ربما اشكل بعضهم
نية الغسل لاباحة الوطي او لرفع كراهته لانهما انما يرتفعان بارتفاع الحدث فليقع الغسل بنية رفع الحدث لا بنية الحدث فانه يجب بموجب
ان لكل امرء ما نوى لا يرتفع الحدث ودفعه بان المنوي الوطي على الوجه الافضل ضعيف بل غير مجد والاولى دفعه بنظير ما تقدم
مناف الوضوء للنوم من كون المقصود بالغسل هو الكون على الطهارة في الزمان المقارن للوطي من طاهر كالوضوء ليتحقق النوم عن
طهارة منها ان هذا الغسل سواء كان رافعا للحرمة او الكراهة يسوغ التيمم بدله بشرايطه المقررة في غيره لثبوت عموم بدلية التيمم
عن الوضوء والغسل من مجموع اخباره كما هو المقرر في محله فلو اشترطنا الغسل لحل الوطي وجب التيمم مع تعذره كما صرح به في
الذكرى والدروس والروض وظاهر المنتهى واستحسنه في جامع المقاصد لكن في نهاية الاحكام لو لم تجد الماء فالاقرب عدم وجوب
التيمم لو شرطنا الطهارة وفيه انه ان كان لمنع عموم البدلية فقد اثبتناه في محله وان كان لخصوص موثقة البصري عن امرأة حاضت
ثم طهرت في سفر فلم تجد الماء يومين او ثلاثا هل لزوجها ان يقع عليها قال لا يصلح لزوجها ان يقع عليها حتى تغتسل ونحوها في
موثقة ابي بصير لاختصاص الغاية فيهما بالغسل مع فرض عدم وجدان الماء فيهما معارضتان بموثقة عمار عن المرأة اذا تيممت عن
الحيض هل يحل لزوجها قال نعم ورواية الحذاء المتقدمة وقد سمعت عدم خلوها من الاعتبار وهما بحكم المطلق والمقيد فليحكم بالمقيد
وان بيت قلنا الترجيح للاخيرتين لاعتضادهما بعموم البدلية منها اذا فقدت الماء والتراب معا او الماء بناء على عدم اعتبار
التيمم فهل يحل الوطي بناء على ان ذلك شرط في الاختيار خاصة او يحرم بناء على اطلاق الاشتراط صرح في نهاية الاحكام بالثاني وجعله
الاقوى في الجواهر وهو كذلك لاطلاق دليل الاشتراط ودعوى انصرافه الى حال التمكن في حيز المنع خصوصا في الماء بناء على
عدم اعتبار التيمم للتصريح بعدم التمكن منه في موثقتي البصري وابي بصير ومن احكام الحائض انها تقضي صومها ولا تقضي صلوتها
باتفاق الاخبار المتواترة مع الفتاوى البالغة حد اجماع المسلمين بل الضرورة انما الكلام في عموم السقوط لجميع اقسام الصوم اداء
والصلوة اداء وقضاء او اختصاصه ببعض دون بعض وعلى الثاني فاي قسم منهما يسقط وما الذي لا يسقط اما الصلوات اليومية
وصوم رمضان فهما المتيقن من النصوص والفتوى بل يمكن دعوى انصرافهما في النص والفتوى اليهما خاصة فلا يشملان غيرهما وحينئذ فما لم
يكن منهما موقتا يجب فعله بعد النقاء بالامر الاول بغير اشكال وما كان موقتا كصلوة الكسوفين مثلا يشكل حكم القضاء فيه مع
الانصراف المذكور من عموم من فات ومن دعوى ان المنع الفوات ببقاء قابلية التكليف وان سلم الشمول لغير القابلية ايضا فلا
يشمل من نهاه الشارع عن فعلها الا ان يدعى عدم انحصار دليل قضاء الصلوة عموما في حديث من فاته بل المستفاد من تتبع الاخبار
والفتاوى ان كل صلوة تركت في وقتها تقضى في خارج الوقت لكنه دعوى امر هو على عهدة مدعيه ومنافاة التحريم لصدق الفوت
او للانصراف ليست في غاية القوة واعلم من هنا ادعى الاتفاق في جامع المقاصد على عدم قضاء كل موقتة الا انه مع ذلك هو استقرب
قضاء المنذور في الوقت المعين اذا اتفق فيه الحيض ولعله لاستفادة قضاء صومه من الاخبار فيما صادف العيد وبعض
الاخبار ايضا فيما سافر وبالجملة في قضاء المنذور المعين اذا صادف وقته الحيض وعدمه قولان وان حكي عن بعض المعاصرين

فاذا عبرنا مفهوما لاشتراط الشبق في الصحيح اقتضى كونه رافع الكراهة صح

قضاء الصلوة لو جوب الوقت في دخول الوقت في وجوب اذا حاضت بعد

نفي الخلاف عن قضائه اذا سافر او مرض في الوقت المعين ولعله مؤيد للقضاء اذا حاضت فيه وتبين مما ذكر ان الحكم بقضاء الحائض و
الحكم بسقوطه عنها في اقسام الصوم والصلوة كالزلزلة والكسوفين وساير الايات مبنيان على كونها موقتة ام لا ان كانت موقتة لا يجب
فعلها في خارج الوقت والا وجب فعلها وتشخيص توقيت كل وعدم توقيته موكول الى بابه وربما يوهم منافاة هذا البناء لما في جامع
المقاصد من عدم قضاء صلوة الزلزلة مع اختياره ان صلوتها اداء في جميع العمر ودفعه بان وقتها تمام العمر وقضاؤه هو الفعل فيما
بعده ولو من الولي وهو الذي نفاه او ان الذي نفاه هو فعله بعد الوقت الاول بعنوان القضاء فتامل ومنه يتبين حكم قضاء
النوافل المرتبة انها من الموقتة مضافا الى ولوية سقوط قضائها من سقوط قضاء فريضتها واذا عرفت ذلك فاعلم ان المرأة
اذا حاضت بعد دخول الوقت بقدر زمان يسع فعل الفرض ولم تصل مع الامكان وعدم تقدم ايجاد فعلها بما يسقط
الواجب قضت فعلها بعد الانقطاع وحصول الطهر وجوبا وكذا لو ادركت الحائض التي انقطع دمها للبرء من اخر الوقت
زمانا قدر الطهارة وفعل الصلوة وجبت تلك الصلوة اداء اي فعلها في الوقت المدرك ومع الاهمال لها وجب فعلها بعد
الوقت قضاء والحكمان مجمع عليهما موردا اتفاق والنص وارد بهما اما اذا ادركت من اول الوقت ولم تفعل ففي الكشف على وجوب
قضاء ها الاجماع ظاهرا ونسبه الى الاصحاب في المدارك غير مرة ونص به في موثق يونس بن يعقوب في امرأة دخل عليها وقت الصلوة
وهي طاهر فاخرت الصلوة حتى حاضت قال تقضي اذا طهرت وقوي ابن الحجاج عن المرأة تطمث بعد ما تزول الشمس ولم تصل الظهر
هل عليها قضاء تلك الصلوة قال نعم وهو المجبر مضافا الى عموم من فاتته هذا اذا ادركت زمان فعل الفريضة تامة اما اذا ادركت
زمان بعضها ولو الاكثر فلا يجب قضاؤها في المشهور شهرة عظيمة تقارب الاجماع بل عن الخلاف الاجماع عليه لعموم سقوط قضاء
الصلوة عن الحائض مع اختصاص المخرج من الاجماع بما ادركت تمام الفرض وكذا النص بحكم التبادر وحديث من فاتته بناء على عدم
شموله للمنهي عن فعله فان ما لم يدرك من اول الوقت تمامه منهي عنه خلافا للمحكي عن جمل المرتضى والكاتب فاناطا فيما يحكى عنهما وجوب
القضاء بادراك البعض الاكثر ولم يعرف له دليل سوى خبر ابي الورد عن المرأة التي تكون في صلوة الظهر وقد صلت ركعتين ثم ترى
الدم قال تقوم من مسجدها ولا تقضي الركعتين وان كانت رأت الدم وهي في صلوة المغرب وقد صلت ركعتين فلتقم من مسجدها
فاذا طهرت فلتقض الركعة التي فاتتها وهو لضعف السند من غير جابر لا ينهض دليلا مضافا الى قوة حمل ما فرض فيه في المغرب
على الغالب من وقوع الركعتين في زمان لو اقتصرت فيه على اقل الواجب لوسع الثلاث خصوصا مع غلبة الاذان والاقامة لها
بعد دخول الوقت ويمكن الفرق بينه وبين ركعتي الظهر بعد غلبة اكثرية ما يبقى من الظهر المفروضة في حصول التفريط على ان
ظاهره الذي هو قضاء الركعة خاصة غير مطابق لدعواهما التي هي قضاء تمام الفريضة وكانهما حملا الركعة على الفريضة والخروج بعض
ظاهرها اليس باولى من الخروج بنحو ما ذكرناه نعم يصلح ظاهره سندا لما عن الفقيه والمقنع من الفتوى بقضاء الباقي خاصة والجواب
ح ما عرفت وعلى المعروف من عدم وجوب القضاء ح ففي جامع المقاصد هنا وصلوة القواعد انه مستحب وفي الكشف انه لم ير
الاستحباب في غير القواعد فلعل الاقوى عدمه للاصل بغير معارض معلوم والكلام في اعتبار اتساع الوقت زيادة عن فعل نفس الفرض
لساير شرايط الصحة الغير الحاصلة مفصل في باب اوقات الصلوة فليراجع واما اذا ادركت من اخر الوقت ولم تصل فعن التذكرة
والمدارك الاجماع على وجوب القضاء وعن الخلاف والمنتهى وغيرهما عدم الخلاف فيه وبه نصوص منها صحيحة عبد الله بن سنان
اذا طهرت المرأة قبل غروب الشمس فلتصل الظهر والعصر وان طهرت من اخر الليل فلتصل المغرب والعشاء ونحوها خبر داود الدجاجي
وقريب منها خبر الكناني وغيرهما مضافا الى عموم من فاتته واطلاقها من حيث وجوب قضاء الفريضتين بمطلق الطهر قبل الغروب
وقبل الفجر يقيد بنحو رواية منصور بن حازم اذا طهرت الحائض قبل العصر صلت الظهر والعصر وان طهرت في اخر وقت العصر صلت
العصر المتضمنة بعدم القول بالفرق في ذلك بين الظهرين والعشائين واطلاق الجميع من حيث وجوب القضاء بمطلق الطهر قبل
انقضاء الوقت ولو باقل من ركعة يقيد بمفهوم النبوي من ادرك ركعة من الصلوة فقد ادرك الصلوة والمرتضويين بمضمونه
في خصوص الصبح والعصر بانضمام عدم القول بالفرق بينهما وغيرهما ومنطوق الصادق في خبر ابن حازم فان صلى ركعة من الغداة ثم طلعت
الشمس فليتم الصلوة وقد جازت صلوته وان طلعت الشمس قبل ان يصلي ركعة فليقطع الصلوة ولا يصلي حتى تطلع الشمس ويذهب
شعاعها مع عدم القول بالفرق بين صلوة الغداة وغيرها في ذلك معتضدة كلها بفتوى الاصحاب ومنه تبين ان سعة الوقت

الركعة من الفريضة في هذا الحكم كسعته لتمامها فاذا اتسع قبل الغروب او الفجر لخمس ركعات فكما اتسع لتمام الظهرين والعشائين في هذا
الحكم كما عن الخلاف عدم الخلاف فيه دون ما اذا اتسع قبل الفجر لاربع لاختصاصها بالعشاء فلا ركعة للمغرب لتكون بادراكها كمدرك
تمامها وقد صرح بالاجماع على المساواة فيما حكيناه فيه عدم القول بالفرق جماعة وبعض نفى الخلاف بناء منهم على عدم الاعتناء بالخلاف
الشاذ الضعيف الذي عن النهاية من قضاء صلوة الفجر اذا طهرت قبل طلوع الشمس على كل حال وظاهره ولو باقل من زمان الركعة
وعن المصنف من الميل الى وجوب القضاء اذا ادركت اقل من الركعة ولو في غير صلوة الغداة وعن المبسوط والمهذب من استحباب الظهرين
والعشائين اذا ادركت خمسا فاهملت وعن الاصباح من استحباب الظهرين اذا ادركت زمان الخمس والعشائين اذا ادركت زمان الاربع
وعن الفقيه من وجوب الظهرين بادراك ست ركعات قبل الغروب مع احتمال ارادة المثال من الست للخمس فما زاد فلا مخالفة فانه قال
وان بقي من النهار مقدار ما تصلي ست ركعات بدء بالظهر ولا يخفى ضعف الجميع على تقدير المخالفة لان الاخبار التي ذكرناها المعتبرة
والمعتضدة بما عرفت حجة على الكل وعن المهذب والاستبصار والنهاية والتذكرة ونهاية الاحكام استحباب القضاء اذا ادركت
من الوقت اقل من الركعة قبل الاطلاق خبر الكناني وقضاء لحق ما ادركته من الوقت وظاهر جامع المقاصد التوقف فيه وهو في محله
للاصل وظاهر الاخبار المتقدمة خصوصا مفهوم من ادرك ركعة والمطلق نحو خبر الكناني يقيد بها وما ادركته من الاقل لا حق له حتى

فروع

يقضي فروع منها لو طهرت الحائض قبل انقضاء الوقت مشتبهة في القبلة فهل يعتبر اتساع الوقت لاربع صلوات نظرا الى الحكم
الظاهري الثابت في حقها ام لصلوة واحدة نظرا الى فرضها الواقعي اشكال منها ان ادراك الركعة مخصوص بادراك اخر الوقت لاختصاص
النص به كما في قول علي عليه السلام من ادرك من الغداة ركعة قبل طلوع الشمس فقد ادرك الغداة وقوله عليه السلام ايضا من ادرك ركعة من العصر قبل
ان تغرب الشمس فقد ادرك العصر وقول الصادق عليه السلام فان صلى ركعة من الغداة ثم طلعت الشمس فليتم ولو تلبس بالعذر المسقط بعد الزوال
بقدر ركعة فلا صلوة ظهر عليه لعدم امكانها اذ الركعة ان جعلت اولا فقد اتمها متلبسا بالمسقط وان جعلت اخرا فقد دخل
في الصلوة قبل الوقت منها لو كان فرضه التيمم وقلنا بعدم جوازه في سعة الوقت فاخر الصلوة لذلك وصادف العذر من حيض
وغيره فالاقوى وجوب القضاء لصدق الفوت نظرا الى الحالة الواقعية ولا ينافي صدقه عدم الاثم بالفوت منها ان المراد
بالركعة تمامها وهل هو بوضع الراس على الارض للسجدة الاخيرة او برفعه منها تردد منها لا يجوز التاخير الى قدر ادراك الركعة لانه
وقت اضطراري نظرا الى ادلة الوقت وحديث من ادرك لا دلالة فيه على جواز التاخير فلو ادرك على تقدير الاعجال في الاقوال
والافعال ازيد من ركعة لم يبعد وجوبه مع اشكال واما لو ادرك على تقديره الوقت كله وجب بغير اشكال تتمة لا يخفى ان صور
ادراك الطاهر مقدار الفرض والفرضين على الطهارة من الحيض متشعبة لان ادراكها اما من اول الوقت قبل حدوث الحيض او من اخره
بعد انقطاعه وعلى كل من التقديرين اتساع زمان الطهر للفرض وعدم اتساعه مرة يلاحظ بالنسبة الى ابعاض الفريضة من حيثية
الركعات وقد تبين ان ادراك الركعة من اخر الوقت بحكم ادراك تمام الركعات ومرة باعتبار ابعاض الركعة كاتساع الوقت لفعلها
تامة الاجزاء الواجبة دون المستحبة ولا ينبغي التامل في كون المدار عليه فلو لم يتسع لشيء من مستحبات الصلوة وجب الاقتصار و
لو اتسع الوقت لها من غير سورة ونحوها مما يسقط في الاضطرار او وسع تمامها حال فقد الطهورين او حال عدم سعة الوقت لا لتمام
شيء منهما مع وجودهما او حال وسعه للترابية دون المائية مع وجود الماء او حال فقد بعض شرائط صحة الصلوة غير الطهورين اما
من اول الوقت ومن اخره وفقد الشرط اما مقارنا لابتداء التكليف وبعد استقراره لوجوب حال اجتماع الشرائط والكلام في هذه
الصور جميعا يجيء مفصلا في باب الوقت لانه اليق موقعا لذكرها من هذا المقام اذ لا خصوصية للحيض فيها بل المسئلة كلية والمناط
واحد فالعنوان الجامع هو حدوث العذر المسقط للفرض بعد دخول الوقت وارتفاعه قبل انقضائه كالعاقل اذا جن بعد دخول
الوقت او المجنون عقل قبل انقضائه او الصبي بلغ او الصحيح مرض او المريض برء الى غير ذلك وتغتسل الحائض من حدث الحيض كا
كاغتسال الجنب في الكيفية ترتيبا وارتماسا الا في مقدار الماء بحسب الفضيلة والاستحباب فان ما زاد به من ماء غسل الجنابة
نصا وفتوى لكن لا بد معه اي الغسل من وضوء كوضوء الصلوة في الكيفية وقد تقدم الكلام في وجوب الوضوء وعدم وجوبه
وتعين ضمه مقدما على الغسل والتخيير بينه مقدما او مؤخرا في غسل الجنابة فراجعه الثالث من الاغسال الستة الواجبة غسل
الاستحاضة وهي استفعال من الحيض في الصحاح يقال استحيضت المرئة بالبناء للمجهول فهي تستحاض كذلك لا تستحيض اذا استمر

بها الدم بعد ايام حيضها فهي مستحاضة انتهى وفي جامع المقاصد بعد حكايته ان ظاهره انه لم يجئ بالبناء للمعلوم فانه بالبناء
للمعلوم والمجهول معا موجودان في مرسلة يونس الطويلة والذي وقفت عليه في اللغة معناه المصدري بمعنى نفس الدم كانه غير ثابت
نعم هو ثابت في اصطلاح الفقهاء على وجه الحقيقة لا المتشرعة وان لم يبعد فضلا [illegible] والكلام في هذا الدم موضعان احدهما
في موضوعه والاخر في احكامه اما الاول فحقيقته الواقعية دم يخرج من عرق العاذل وعن بعض اهل اللغة يسمى بالعاذل لانه سبب لعذل
المرئة وملامتها عند زوجها ويتميز بعد خروجه عن ساير الدماء باوصاف بعضها ماخوذ من النص به وبعضها من وصف الحيض
بضده في النصوص بناء على ظهور المقابلة بينهما من الاخبار فمن الاول كون دمها في الاغلب اصفر باردا لوجودهما في حسنة حفص
فيبق لوجوده في خبر الدعائم والرضوي ويحتمل ارادته من كونه فاسدا بناء على ان الدم الصحيح لا يخلو من حرارة ولا يبعد الابعد فيه
كما قيل مع النص على الوصف بالفاسد في خبر اسحق ومن الثاني كون خروجه بفتور اذ لم يظفر له بنص كما اعترف به في المدارك ولذا
توقف في عده من اوصافه لكنه يستفاد من النص الوارد في الحيض انه ذو دفع مضافا الى تجربته بالوجدان ولعله لذا قيل ان الظاهر
عدم الخلاف فيه وزاد في المقنعة الصفاء ولعل مراده انه لا ذم لونه من الصفرة مع الرقة في مقابلة غلظة الحمرة التي في الحيض حتى
يضرب الى السواد ولكن لا يخفى ان هذه الصفات لدم الاستحاضة غالبية ضرورة ان ما تراه المرئة بعد عادتها مستمرا الى ان يجاوز
العشرة محكوم عليه بالاستحاضة نصا وفتوى ان لم يكن بالصفات المذكورة بل في جملة من الكتب كالشرايع وغيره الحكم بالاستحاضة موضوعا
لا حكما فيما تراه اقل من ثلثة ايام وكذا ما تراه بعد غاية مدة النفاس وكذا في الشرايع وكثير من الكتب ما تراه بعد تحقق سن الياس
ببلوغ الخمسين او الستين وقبل سن البلوغ من تسع سنين وينبغي تقييده بالقابلية للاستحاضة لا مطلق المطلوقة ومع تحقق الحمل
على غير المختار وان نسب الى الاشهر حسبما عرفت فهو استحاضة اما موضوعا او حكما ولو كان على ضد صفة الاستحاضة عبيطا فالصفات
المذكورة للاستحاضة غير مطردة وجودا مع الوجود وعدما مع العدم لكن غالبية هذه الصفات كافية في التميز بها عند الشك
كما صرحت به الاخبار خصوصا تميزها من دم الحيض بل هو مصب اكثر اخبارها ولذا وقع الاتفاق على اعتبار الصفات في الحكم بالاستحاضة
اذا تردد الدم بينها وبين الحيض واما في تميزه من غير الحيض كما اذا علم عدم الحيضية لمانع كالخارج من الصغيرة واليائسة او غيرها
ثلثا فلربما منع من اعتبارها في الحكم بها بموضوع الاستحاضة بدعوى اختصاص اخبار اعتبارها بمورد التميز من الحيض لا مطلقا
لكنه ضعيف جدا لما مر في الحيض من ان ثبوت الموضوعات العادية بالاوصاف الغالبية سيرة عرفية لا يحتاج الى اقامة الدليل عليها
نعم ربما يتوجه المنع من الحكم بموضوع الاستحاضة في العاري من الصفات في غير ما ورد النص باستحاضته كما ورد بالمتصل بالعادة
المتجاوز عن العشرة بعد الاستظهار او ولو قبله فلا يحكم به في الثلثة المتفرقة والجامع للحمل لخلو الاخبار عن الحكم باستحاضتها
خصوصا الاخير مع الاول وان ورد في بعض النصوص حكم المستحاضة لمن لم تغسل الصلوتين مثلا ونحوه بل وان ثبت فيه بالنص
احكام المستحاضة بعدم القول بالتفصيل لكن كل ذلك غير ثبوت كون الدم استحاضة ويفرق في ترتب حكم النزح اذا وقع في البئر
مثلا وعدم العفو عن قليله في الصلوة وعدم ترتبها لانها احكام دم الاستحاضة لا المستحاضة وقد يقوى الحكم بالاستحاضة في
جميع ذلك بناء على ان الاصل في الدم الممتنع كونه حيضا او نفاسا ان يكون دم استحاضة الا اذا ثبت غيرها من قرح او جرح او غيرهما
كما صرح به جماعة بل معظم المتاخرين بناء منهم عليه بل ظاهر شرح المفاتيح الاتفاق عليه وفي الجواهر لا ينبغي الاشكال فيه لكن في المدارك
الاعتراف به فيما كان الدم بصفات الاستحاضة لما دل على اعتبارها ومنعه في العاري لعدم الدليل عليه وان الاستحاضة بالنسبة
الى الاصل كغيرها من الدماء والذي يستفاد من بعضهم ان المعترفين بالاصالة المذكورة بعد اتفاقهم على اعتبار العلم فيها بعدم
كونه من الحيض والنفاس مختلفون في اعتبار العلم بعدم كونه من القرح والجرح وعدم اعتباره على ثلثة وجوه عدم اعتباره مطلقا
واعتباره كذلك والتفصيل بين ما كان عاريا عن الصفات فيعتبر فيه وما كان بالصفة فلا يعتبر او بين ما كان وجود القرح او
الجرح في الباطن محرزا فيعتبر وما لم يكن محرزا فلا يعتبر او بين الدم المنقطع دون الثلاثة فيعتبر وغيره فلا يعتبر والاوجه الاول
لعموم ما يدل على اصالتها من الدليل وهو استقراء موارد الاخبار المحكوم فيها بالاستحاضة او بحكم المستحاضة الظاهر بل احتمال
كون الغالب في طريق بيان الموضوع هو بيان احكامه في كون المراد وجود موضوعها ان الحكم فيها بالاستحاضة بمجرد انتفاء الحيضية
والنفاسية مع قيام احتمال غيرها من قرح او جرح او غيرهما يعلم عدم اعتناء الشارع باحتمال غيرها مطلقا مع امكانها مع ضعف

ما يستند اليه الوجوه الباقية فلا اعتبار العلم بعدمهما مطلقا كما هو ظاهر من اعتبر ان لم يكن دم قرح او جرح كالشرايع والقواعد
وغيرهما وصريح شرح المفاتيح اما دعوى انحصار الدماء الخارج من قبل المرأة في خمسة الحيض والنفاس والقرح والعذرة والاستحاضة
فلا يحكم بالاخير الا مع انتفاء الباقي فاذا علم عدم القرح والجرح مع فرض انتفاء الحيض والنفاس وجب الحكم بالاستحاضة كما في
شرح المفاتيح وغيره انه لو تم الانحصار المذكور لم يعقل الخلاف في الحكم بالاستحاضة مع العلم بعدم القرح الا بناء على الخلاف في
ان الدماء خمسة او ازيد والتعرض لهذا الخلاف بمكان من السخافة وخارج عن وظيفة الفقيه ودعوى ان الدماء وان لم تنحصر لكن القرح
والجرح لا بد من انتفاء احتمالهما الحكم بالاستحاضة كالحيض والنفاس لاستفادته من خبر قرحة الحائض باعتبار ايجابه الاختبار بالجانب
لنفي احتمال كونه من القرحة واذا كان احتمالهما مانعا من الحكم بالحيض مع كونه الاصل في دم النساء فكونه مانعا من الحكم بالاستحاضة اولى
او من مرسلة يونس القصيرة فيمن رات الدم يوما او يومين ثم انقطع من قوله ليس من الحيض انما كان من علة اما قرحة في جوفها واما من
الجوف فالحكم فيها بعد امتناع الحيض بالقرحة دون الاستحاضة فلا يحكم بها الا مع انتفائها وفي الاول ما مر من ان اعتبار الجانب انما
هو لتبين عدم امتناع الحيض بناء على خروجه من جانب معين واما الحكم به فلامكان الحيض الراجع الى كفاية احتماله وهذا التنزيل
كاف في احتمال الخروج عن صلاحية الاستدلال به هنا وفي الثاني ان غير القرحة ايضا مذكور فيها بقوله او من الجوف ومصطلح عند
الحكم بالحيض لاحتمال غيره من سائر الدماء فغايته عدم الدلالة على المقصود لا الدلالة على عدمه والاستناد الى مجرد الاصل فان الاصل
عدم الاستحاضة لا يناقضه كون الاصل عدم القرح او غيره ايضا وفيه ان الاصل منقطع بالاستقراء على فرض تماميته وللتفصيل الاول
اما في العاري عن الصفة فالاصل واما فيما كان بالصفة فلانقطاع الاصل بما دل على ان الاستحاضة كذا صفتها وفيه ما مر من
انقطاع الاصل بالدليل من استقراء او غيره وللتفصيل الثاني مضافا الى انه مع الشك في اصل السبب من قرحة او جرحة الاصل عدم
حدوثه بخلافه في الاستحاضة فانها طبيعة لا يجري فيها الاصل بخلاف ما اذا تيقن السبب وشك في كون الدم الخارج منه او من الاستحاضة
فلا اصل الا ان الخبر المستفاد منه اعتبار نفي كون الدم من القرحة مفروضه احراز وجود القرحة لقوله فيه فتاة منا بها قرحة في جوفها
والدم سائل الخ فليقتصر على مورده وفيه ما مر من عدم دلالة النص في الشك في حدوث السبب اصل عدم حدوثه مع انه معارض
باصل عدم خروج دم الاستحاضة كما تسمعه لا يثبت به ان هذا الدم استحاضة على ان مستند اصالة الاستحاضة ان تم فهو الاستقراء
القاضي بالعموم وللتفصيل الثالث ان اعتبار نفي احتمال القرحة مستند الى ذيل المرسلة ومفروضها هو الدم المنقطع قبل الثلاثة
فليقتصر على مورده وفيه نظير ما في سابقه وبالجملة لا خصوصية للقرح والجرح حتى يعتبر العلم بعدمهما اذ البناء على انحصار الدماء
في الخمسة والحكم بواحد منها موقوف على نفي احتمال الباقي ونفي الحيض والنفاس مقطوع باعتباره فينبغي احتمال القرح والجرح والعذرة
معتبرة وهذا مرجعه الى عدم الاعتراف باصالة الاستحاضة ثم على الحكم بها من طريق انحصار الدماء ومرجع تماميته الى غير الفقه و
الشأن في اصالتها من الادلة الشرعية ولو ظاهر الاخبار والاصحاب ان الدليل عليها من غير ظهور الاتفاق ليس بين لك الواضح اذ لم
يجد في الاخبار ما يتضمن كون الدم استحاضة في غير الدم المتعقب لما حكم عليه بالحيض الا دم الحامل فقد ورد في بعض اخباره
الحكم بالاستحاضة لكن مع الاتصاف ببعض صفاتها من صفرة ونحوها الا ان يستظهر من الاخبار الكثيرة الواردة في المتصل بالعادة
انه مجرد مورد سؤال فلا يقيد به الحكم بالاستحاضة وهو في حيز المنع والاستقراء لا يتم بغير تعدد موارد جزئية واما الاتفاق فالمتيقن
منه فيما كان بالصفة مع ان السيرة العادية على التمييز بها مع الاخبار المستفيضة فيها مغنية والاستناد الى اصالة عدم وجود
سبب اخر لا موقع له لمعارضتها باصالة عدم خروج دم الاستحاضة مع انها غير مجدية في الحكم بان هذا الدم استحاضة والاستناد
فيها الى غلبتها في دم النساء بعد الحيض غير نافع لعدم حجية مطلق الغلبة فالعمدة في اصالتها بناء الاصحاب عليها بوجه لا يبعد ظهوره
في حصول الاتفاق منهم على ذلك ومع ذلك الاولى الاقتصار في اجرائها على صورة كون السبب من غير الاستحاضة حدوثه او حدوث
الدم منه غير متحقق واما الموضع الثاني فاعلم انه يجب على المرأة اذا تحققت دم الاستحاضة اختبار حال الدم بمشاهدة تارة وباعتبار
لان اقسامه مختلفة كل منها وجودها متى اتفق هو حدث يوجب الطهارة للعبادة على الاقوى من عدم اعتبار الوقت في حدثيته
كما يأتي ويختلف الطهور لكل قسم منه وهو في معرض التنقل من حال الى حال في كل ان وزمان فيجب معرفته مقدمة لتعين الطهور
ولا يعول فيه على الاستصحاب بناء على عدم جريانه في التدريجيات وعلى مطلق الاصل قبل الفحص وان كان من الموضوعات العادية

لانه مما لا

لانه مما لا طريق الى معرفته غالبا الا بالفحص لدلالة الاخبار على وجوبه هنا من نحو قوله فلتستدخل كرسفا فاذا ظهر على الكرسف
فلتغتسل وقوله فلتستدخل قطنة وبنحو ذلك ومنه ينقدح ما في الجواهر من انه يشكل دعوى الوجوب عليها لو كان معها [illegible]
تشخص حالها كما لو اختبرت حالها قبل الوقت فكانت صغيرة انتهى نعم وجوب الاعتبار شرطي فلو اخلت به مع الغفلة وعلمت
بمصادفة الواقع صح عبادتها والاشكال فيه من بعض الفضلاء في غير محله وفي كفاية الاحتياط بمعنى الاخذ باشق الاحوال مع امكان
الاختبار وجه مال اليه في الجواهر لكن قد يشكل مع مخالفة الاشق للاستصحاب كالصورة المحكية عنه لقيام الدليل الشرعي منها
على عدم شرعية الغسل فلا ينعقد معه القربة بفعله فلا يجزي وان صح ليه في الواقع نعم اذا لم يخالف الاصل فلا ينبغي التامل في الكفاية
واشكال بعض المعاصرين فيه مطلقا غير متجه لان الزائد هنا مع الناقص اعمال مستقلة لغاء الزائد لا يقدح في صحة الباقي ولو توقف
الاختبار على بذل مال وجب ما لم يجحف وان لم يتمكن من الاختبار اصلا سقط قطعا وفي وجوب البناء على الاحتياط ما لم يعسر و
جواز التعويل على الاصل وجهان قوى في الجواهر الاول ليقين الفراغ ولعل الثاني اقوى لان الاصل دليل غايته وجوب الفحص وهو يسقط
بالعجز والاختبار قد يمكن بالمشاهدة كما في افراد الدماء القليلة وافراد الدماء الكثيرة فلا يجب وضع قطنة ونحوها وغالبا لا يتميز بالنحو
المعتبر بالمشاهدة كما في اغلب افراد المتوسطة وافراد الدماء القليلة وافراد الدماء الكثيرة وحيث ان مدار الاقسام في الشرع باشتمالها
ثقب القطنة وعدم ثقبها وتجاوز الدم عن القطنة بالسيلان الى ما وراءها وعدم التجاوز فلا يكاد يعلم مراتب الدم الا بالاعتبار
بوضع قطنة ونحوها مما لم يلبد فيمنع الدم عن النفوذ ثم اخراجها والنظر فيها ولذا ورد في الاخبار لمكان الاختبار استدخال
الكرسف والقطنة في الفرج ولم يفصل فيها الكيفية فليكن بالوضع المتعارف في كمية القطنة وكيفية وضعها والصبر هنيئة
ليتمكن الدم منها واخراجها بنحو لا يتغير به حال الدم الذي فيها كل ذلك لقضاء العادة بحصول الاختبار والمعلوم من الاخبار ارادته
بهذا النحو ثم لا يجب الاعتبار بتكرر الآنات الممكن فيها تبدل الدم وانقلابه للعسر والحرج ولم يتعين له زمان مخصوص في النص و
الفتوى فليكن المدار في وجوبه على ما هو متعارف للنساء في تجديد الاختبار لقضاء التعارف بعدم الاعتناء بالاحتمال القائم
فيما دونه من الزمان في العرف والعادة وان استخرجت القطنة والكرسفة فالدم الذي فيها لا يخلو من اقسام ثلاثة اما قليل او
متوسط او كثير وبها يكون الاستحاضة قليلة ومتوسطة وكثيرة ووقع التعبير عن مدار امتياز القليلة عن المتوسطة فيما ذكر
عن الكثيرة بالطريق الاولى في كلماتهم بابعد الفاظ ثقب الدم الكرسف وعدم ثقبه وظهور الدم على القطنة وعدم ظهوره و
غمس الدم القطنة وعدم غمسها وهذه الالفاظ وان اختلفت معانيها في العرف واللغة لكن المراد بالجميع هنا واحد وقد صرح باتحاد
الثلاثة الاولى في جامع المقاصد ويحكى شرح الجعفرية ويؤيده ان ما اطلق بعضهم القليلة مثلا بعدم الظهور والمتوسطة بالغمس وكذا
ضم عدم الظهور الى عدم الثقب في القليلة بناء على كونه لزيادة توضيح وكذا المراد بالرشح ليس بخارج عن الثلاثة الباقية فالمراد
بجميعها تشرب الدم وبروزه من باطن القطنة الى ظاهرها كما يرشح الماء من باطن الكوز الى ظاهره وان لم يتقاطر والمراد بالغمس استيعاب
الدم تمام طبقات عمق القطنة وثخنها ولو من موضع واحد منها فيرجع الى معنى الثقب الذي هو المراد بالنفوذ في بعض الاخبار
والمراد بالظهور على القطنة الاستيلاء من قولهم ظهر على الدار والجبل اي بلغ من سفله الى اعلاه فيرجع ايضا الى الثقب والمراد
من الجميع تشرب الدم من وجه القطنة المتصل بالفرج الى وجهها الآخر المتصل بالخرقة الموضوعة عليها واتفقت عباراتهم في
التعبير عن مدار امتياز الكثيرة عن القسمين بسيلان الدم من القطنة الى الخرقة اي وصوله منها اليها وعدم السيلان واما الاحكام
المختلفة المرتبة على الاقسام الثلاثة فهي ان الدم ان لطخ باطن القطنة خاصة اي وجهها الملاصق للفرج خاصة دون وجهها
الآخر الذي متصل بالخرقة اي لم يثقبها فيصل الى وجهها الآخر استوعب باطنها ولا نفذ في شيء من اعماقها او لا فهي القليلة
وفي حكم القلة عدم استيعاب سطوح العمق لو فرض ابدا لقطنتها الموضوعة في داخل الفرج دون الخرقة الموضوعة على القطنة
لفرض عدم ملاقاتها الدم فهي طاهرة وتجديد الوضوء لكل صلاة من غير غسل ولا يجمع بين صلاتين بوضوء حسبما يفصل شرحه
في التنبيهات المبينة للاحكام المشتركة بين الاقسام الثلاثة التي منها تغيير القطنة ايضا والمقصود هنا بيان الاحكام المختصة
بكل قسم وهذا القسم من الثلاثة مختص بحكم وجوب الوضوء لكل صلاة من غير شرع غسل اصلا اما الوضوء لكل صلاة فللاجماع
على حدثية دم الاستحاضة باقسامها كما هو المستفاد من الاخبار ايضا ومقتضاها الوضوء لكل ما يخرج من الدم الى الخارج لكن

استمرار

كتاب الطهارة

استمراره اوجب العفو لسائر الاحداث الصغار المستمرة والمتيقن من العفو هو عما يخرج في اثناء الوضوء او بينه وبين العبادة او
في اثناء العبادة الواحدة شرعا لانه الذي يؤدي التجديد من اجله الى العسر والحرج مضافا الى التصريح به في اخبار مستفيضة بالاجماع
المحكي المساعد بالتتبع اذ لم نجد مخالفا الا العماني فلم يوجب لهذا القسم وضوءا اصلا وعليه ليس من الاحداث الناقضة والاجماع حجة عليه
كالاخبار منها صحيحة ابن عمار وان كان الدم لا يثقب الكرسف توضأت ودخلت المسجد وصلت كل صلوة بوضوء وقوله في موثقة
زرارة وتصلي كل صلوة بوضوء ما لم ينفذ الدم وبمعناهما الرضوي وغيره والمستفيضة المتضمنة لوجوب الوضوء برؤية الصفرة
او الدم الاصفر الشامل للقليلة او المراد به ذلك بناء على عدم انفكاك صفرة الدم عن قلته بالمعنى المذكور وبها ينقطع اصالة
عدم الحدث ويخصص عموم حصر النواقض في غير هذا الدم اذا استند اليهما العماني مع كون الحصر اضافيا ولا ينافيها ما عسى يستظهر
لدين مفهوم قوله في رواية ابن ابي يعفور تنتظر فان ظهر على الكرسف زادت كرسفها وتوضأت بتقريب تعليق الوضوء على ظهور
الدم على الكرسف الذي هو عبارة عن المتوسطة ومن قوله في خبر الجعفي ولا تزال تصلي بذلك الغسل اي غسل الانقطاع حتى يظهر
الدم على الكرسف فليحمل على ارادة الظهور على باطن الكرسف الملاصق بالفرج ومنافاة قوله زادت الكرسف لوجوب تغييره مشترك
الورود ومثل امكان هذا الحمل جار في عبارة العماني ايضا فلم يتحقق خلافه قلت هذه عبارته يجب عليها الغسل عند ظهور دمها على
الكرسف عند كل صلوتين غسل تجمع بين الظهر والعصر بغسل وبين المغرب والعشاء بغسل وتفرد الصبح بغسل واما ان لم يظهر
الدم على الكرسف فلا غسل عليها ولا وضوء انتهى فان اريد الظهور على الباطن اقتضى ايجاب الاغسال الثلاثة على المستحاضة مطلقا
كما احتمله منه في الكشف وان اريد الظهور على الظاهر اقتضى ما اشتهر عنه ولا ريب في شذوذه وسقوطه على كل حال واما عدم الغسل
في هذا القسم فهو ايضا اجماع اذ لم نجد فيه الا الاسكافي فاوجب غسلا واحدا فيه للغداة لنا اقتصار الاخبار المتقدمة على ذكر
الوضوء في مقام البيان خصوصا الرضوي منها حيث تقابلت فيه الاقسام الثلاثة واقتصر فيه على ذكر الوضوء لهذا القسم بخلاف
الاخيرين ومفهوم ما علق الغسل الواحد على ظهور الدم على الكرسف ونفوذه فيه او ثقبه اياه في الاخبار الاتية في المتوسطة
بالاجماعات المحكية المساعد عليها بالتتبع ولا يكافؤها مضمرة سماعة وان لم يجز الدم الكرسف فعليها الغسل كل يوم مرة وقريب منها ذيل
صحيحة زرارة على تقدير كون عدم الجواز فيهما بمعنى عدم الوصول الى ظاهره مع ان الجواز هو التعدي عن الشيء فعدم جواز الكرسف
معناه عدم الوصول الى الخرقة فهو اعم من القليلة ويقيد بالاخبار المتقدمة القاضية بعدم الغسل فيها ويشهد لارادة المتوسطة
قوله في الذيل هذا اذا كان دما عبيطا وان كانت صفرة فعليها الوضوء وعلى كل حال لا ريب في شذوذه وسقوطه كسابقه والعمل
على المعروف من وجوب الوضوء لكل صلوة بغير غسل اصلا وان ثقب الدم القطنة وغمسها ولكن لم يسل منها الى الخرقة كانت
مستحاضة وسطى ولزمها ما وجب للقليلة من تبديل القطنة والوضوء لكل صلوة ومع ذلك يلزمها تغيير الخرقة لاستلزام
انغماس القطنة بالدم ملاقاتها الخرقة بالنجاسة في العادة وغسل واحد للغداة في المشهور وذهب جماعة الى وجوب ثلاثة اغسال
في هذا القسم كالثالث فوجوب الغسل الواحد فيه اجماع والخلاف في الزائد والاقوى المشهور لمفهوم الاخبار المعلقة للاغسال
الثلاثة على سيلان الدم على الخرقة كاخبار يونس بن يعقوب وعبد الرحمن عن ابي عبد الله وحسين بن نعيم الصحاف وزرارة قال
في الخبر فان جاز الدم الكرسف تعصبت واغتسلت ثم صلت الغداة بغسل والظهر والعصر بغسل والمغرب والعشاء بغسل وان لم
يجز الدم الكرسف صلت بغسل واحد فان المراد بعدم جواز الكرسف عدم الوصول الى الخرقة حسبما عرفت وهو وان شمل القليلة
ايضا لكنها يخرج بما يدل على عدم الغسل فيها وتبقى المتوسطة والقطع في السند من مثل زرارة غير قادح مع اشتهار من تقطيع
الفقهاء اخبار الاصول وتفريقها على ابواب الفقه كما اشير اليه غير مرة فليس بقطع في السند ولذا اسنده الشيخ قال في اثناء
كلامه وقد مضى حديث زرارة فيما رواه الحسين عن حماد عن حريز عن ابي جعفر ع وما في مجمع الفائدة من عدم الصراحة في كون الغسل
الواحد لصلوة الغداة بل ظاهر في غسل انقطاع النفاس لكونه في جواب السؤال عن النفساء متى تصلي مدفوع بوقوع الامر قبله
بغسل الانقطاع بقوله تقعد قدر حيضها وتستظهر بيومين فان انقطع الدم والا اغتسلت واحتشت واستثفرت وصلت فان
جاز الدم الكرسف ح فالغسل المامور به بعده غيره وبان الحمل عليه يقضي بخلو المتوسطة من الغسل اصلا وقد عرفت الاجماع على
وجوب الغسل الواحد فيها وكذا دعوى عدم دلالته على كون الغسل الواحد لخصوص صلوة الغداة كما هو المقصود مدفوعة بالاجماع

في بيان المرام موثقة سماعة

المركب فان كل من قال بعدم الزيادة في هذا القسم على غسل واحد قال انه لصلوة الغداة مع ان الاختصاص بصلوة الغداة على التحقيق
عندنا ليس من مقصود لعدم اختصاصه عندنا بها كما تسمعه وموثقة سماعة عن محمد بن الحسين عن عثمان بن عيسى عن سماعة قال قال
المستحاضة اذا ثقب الدم الكرسف اغتسلت لكل صلوتين وللفجر غسلا وان لم يجز الدم الكرسف فعليها الغسل كل يوم مرة والوضوء
لكل صلوة قال بعد هذا ان كان الدم عبيطا وان كان صفرة فعليها الوضوء بقرينة ان الحديث ظاهر في بيان الاقسام الثلاثة
فالصفرة بيان القلة لملازمتها للقلة غالبا ولم يجز الدم الكرسف بيان للتوسط لانه بمعنى عدم الوصول الى الخرقة الشامل للقليلة
لكن مع تعقيب ذكر القليلة يتعين هذا للمتوسطة وثقب الكرسف بيان الكثرة بناء على الغالب من وصول الدم الثاقب الى الخرقة
وان منع من كون الصفرة بيانا للقليلة فغايته عموم من لم يخرج لها وللمتوسطة يخرج القليلة يبقى المتوسطة مرادا منه والكثيرة
من الدم الثاقب فان قيل هذا ليس باولى من بقاء الثاقب على عمومه للواصل الى الخرقة وغير الواصل وحمل لم يجز الكرسف على معنى
عدم الوصول الى ظاهره الذي يكون معه قليلة قلنا اولا التخصيص اولى من المجاز لا يقال الدوران بين تخصيصين احدهما في الثاقب
والاخرى في لم يجز مع مجاز واحد في عدم الجواز لانا نقول اولا التخصيص الاول منها تنزيل على الغالب لا تقييد وتخصيص وثانيا هذا
التجوز موجب لحمل النص على الشاذ الساقط من وجوب الغسل للقليلة فهو مرجوح ولو بالنسبة الى لزوم تخصيصين بل الحمل على
الشذوذ ممنوع راسا خصوصا مع موافقة الوجه الاخر للشهرة العظيمة وما في مجمع الفائدة وغيره من قدح السند بسماعة لوقفه و
عثمان بن عيسى ايضا لوقفه مع منعه مالا كان عنده للصادق ع ضبط الامام ومحمد بن الحسين لاشتراكه مدفوع اولا بانجبار الجميع
بالشهرة وثانيا بمنع وقف سماعة لموته في حيوة الصادق ع على ما حكاه النجاشي مؤيدا بعدم ذكر ابن الغضائري وقفه مضافا الى
نقل الشيخ اجماع الطائفة على قبول رواياته مؤيدا برواية جماعة ممن لا يروون الا عن الثقة عنه كصفوان وابن ابي عمير والبزنطي و
جعفر بن بشير وتوبة عثمان مع رده المال الى الامام كما حكاه النجاشي وحكاية الشيخ اجماع الطائفة على قبول رواياته مؤيدة برواية
الاجلاء عنه كالحسين بن سعيد وابن ابي الخطاب واحمد بن محمد بن عيسى والاحول وابن مهزيار والبرقيين وابراهيم بن هاشم وابن فضال
وغيرهم ولذا صحح العلامة طريق الصدوق مرة وحسنه اخرى وقواه ثالثة وفي رجاله عثمان بن عيسى وان محمد بن الحسين هنا هو ابن
الخطاب الثقة كما اعترف به المناقش في مجمعه واما الاضمار من مثل سماعة نظيره من زرارة غير ضائر وما رواه الشيخ بسند فيه ابان بن
عثمان الذي من اصحاب الاجماع مع عد ابن ابي عمير من مشايخنا وصحح العلامة طريق الصدوق الى العلا بن سيابة مع وجوده فيه
عن عبد الرحمن بن ابي عبد الله عن الصادق ع تستدخل كرسفا فان ظهر على الكرسف فلتغتسل ثم تضع كرسفا اخر ثم تصلي فاذا كان
دما سائلا فلتؤخر الصلوة الى الصلوة ثم تصلي صلوتين بغسل واحد فان الظهور عليه حسبما عرفت هو بمعنى الوصول الى ظاهره وما
ذكر من ندرة عدم تلطخ الخرقة ح غير ضائر هنا لان مقابلته بالسائل بحكم التنصيص على ارادته وبه يندفع المناقشة بعدم الصراحة
في وحدة الغسل كما ان المناقشة فيه بعدم الصراحة بان الغسل الواحد للاستحاضة وانه لصلوة الغداة مدفوعة بنظير ما تقدم في
خبر زرارة وما رواه في الكافي في الموثق عن سماعة عن الصادق ع غسل الاستحاضة واجب اذا احتشت الكرسف فجاز دمها الكرسف
فعليها الغسل لكل صلوتين وللفجر غسل وان لم يجز الدم الكرسف فعليها الغسل كل يوم مرة والوضوء لكل صلوة والمناقشة فيه بما
تقدم في غيره كما ان المناقشة فيه بنظير بعض ما تقدم في غيره مدفوعة بنظير ما مر ايضا وخبر الجعفي عن الباقر ع وان هي لم تر طهرا
اغتسلت واحتشت ولا تزال تصلي بذلك الغسل حتى يظهر الدم على الكرسف فاذا ظهر اعادت الغسل والكرسف بالتقريب المتقدم
والسند فيه منجبر وبعض المناقشات السابقة مدفوعة ببعض ما مر نظيره وما رواه الشيخ في الموثق عن زرارة عن ابي جعفر ع عن الطامث
تقعد بعدد ايامها كيف تصنع قال تستظهر بيوم او بيومين ثم هي مستحاضة فلتغتسل وتستوثق من نفسها وتصلي كل صلوة بوضوء
ما لم ينفذ الدم فاذا نفذ اغتسلت وصلت لصدق الامتثال بالغسل مرة عند اول صلوة تتعقب النفوذ وما في الكشف من ان
اهمال الدال محتمل فيكون الغسل غسل الانقطاع مدفوع بان فتح باب احتمال الغلط يفتح باب مفاسد كثيرة مع ان الامر بهذا
الغسل واقع بعد فرض الاغتسال قبله لانقطاع الحيض وان كان مراده لانقطاع الاستحاضة فالدم المفروض فيه ان كان القليلة فلا
غسل لانقطاعها وان كان غيرها فالحمل الغسل على الاغتسال للانقطاع ح قاض بكون حكمه قبل الانقطاع الوضوء خاصة ولم يقل به
احد والرضوي فان لم يثقب الدم القطن صلت صلوتها كل صلوة بوضوء وان ثقب الدم الكرسف ولم يسل صلت الليل والغداة

بغسل واحد وسائر الصلوات بوضوء وان ثقب وسال صلت لليل والغداة بغسل والظهر والعصر بغسل وتصلي المغرب والعشاء
الاخرة بغسل وضعفه ان كان فهو منجبر بالاجماعات المحكية عن الناصريات والخلاف والغنية والشهرة المحصلة فلا يكافؤها ما يستند
به للجماعة لان عمدته المستفيضة المطلقة بان المستحاضة تغتسل للفجر والظهرين والعشائين خرج القليلة بقي المتوسطة وهذه يجب
تقييدها بما تقدم وعلى فرض عدمه يجب عند الخصم تقييدها لا محالة وليس بما عدا القليلة اولى من تقييدها بالكثيرة وان
كان الخارج على احد التقديرين اكثر ما لم يستلزم زيادة التجوز في اللفظ فيبطل استدلاله بها هذا مع دعوى انصرافه بعد خروج
القليلة الى الكثيرة بناء على غلبة الفاوز مع الظهور على الكرسف لكن هذه الدعوى تنافي الاستدلال سابقا بالمفاهيم المتقدمة
اذ لا يبقى مع ورود القيد مورد الغالب مفهوم ومما عدا هذه المطلقات هو صحيحة ابن عمار فاذا جازت ايامها ورأت الدم يثقب
الكرسف اغتسلت للظهر والعصر تؤخر هذه وتعجل هذه وللمغرب والعشاء غسلا تؤخر هذه وتعجل هذه وتغتسل للصبح
وتحتشي وتستثفر ولا تحنى وتضم فخذيها في المسجد وسائر جسدها خارج وان كان الدم لا يثقب الكرسف توضأت ودخلت
المسجد وصلت كل صلوة بوضوء وفيه ان ثقب الكرسف اعم من تواصله الى الخرقة والمراد هنا الكثيرة الغير الواصلة بقرينة ذكر
المبالغة في التحفظ من تلويث البدن بل بالاحتشاء والاستثفار وعدم الحنو وضم الفخذين بل وذكر دخول المسجد فيما لا يثقب الظاهر
في منع الدخول اذا ثقب وما هو الا الخوف للتلويث الظاهر من جهة كثرة الدم وربما يستدل ايضا بصحيحة ومضمرة سماعة المتقدمة
اذا ثقب الدم الكرسف اغتسلت لكل صلوتين وفيه ظهورها في الكثيرة بالتقريب المتقدم وبخبر ابن مسلم ثم تمسك قطنة فان
صبغ القطنة دم لا ينقطع فلتجمع بين كل صلوتين بغسل لتعليق الاغسال فيه على مجرد صبغ الدم القطنة الحاصل بدم المتوسطة ولا
ينافيه وصف الدم بعدم الانقطاع وفيه ظهور الصبغ مع عدم الانقطاع في الكثيرة وان لم يكن ظاهرا فيها فهو اعم منها فليقيد
بالنسبة الى المتوسطة بالاخبار الدالة على الاقتصار فيها بغسل واحد وبقوله في مرسلة يونس الطويلة وسئل عن المستحاضة
فقال انما ذلك عرق او ركضة من الشيطان فلتدع الصلوة ايام اقرائها ثم تغتسل وتتوضأ لكل صلوة قيل وان سال قال وان سال
مثل المثعب في الحكم بالغسل والوضوء لكل صلوة وان سال قاض بثبوته ان لم يسل وهو المتوسطة وهو اخص مما يستند به
للخصم وفيه ان ظاهره وجوب الغسل لكل صلوة ولم يقل به احد في شيء من اقسام المستحاضة فلا بد من التاويل فيه بان يحمل لكل
صلوة على ارادة لوقت كل صلوتين وليس باولى من حمل الغسل فيه على غسل الحيض وغايته عدم ذكر الغسل الثابت في المتوسطة
والكثيرة وهو معارض بعدم ذكر الاغتسال للحيض على التاويل الاول فيبقى هو بنصه لا مكان ايكاله الى الظهور قلنا ذكره اهم من
غسل الاستحاضة لسوق الحديث لبيان حالات حيض من استمر دمها وهو غير بعيد ايكال حكم استحاضتها الى الاخبار غيره من الاخبار
مع انه مذكور بعده في قوله واذا ادبرت فاغسلي عنك الدم وصلي فكانت تغتسل في كل صلوة بالحمل على وقت كل صلوة والدم على
الكثيرة بقرينة قوله متصلا به وكانت تجلس في مركن لاختها فكانت صفرة الدم تعلو الماء ثم ان سلم الحمل على ما يرومه الخصم فليست
دلالته بمرتبة غيرها من الصراحة فهو مع وحدته غير مكافئ لغيره من الاخبار المعتضدة بما سمعت فيحمل على ما ذكر واما وجوب
الوضوء في هذا القسم لكل صلوة غير الغداة فهو اجماع وللغداة خلاف غير متوقف على الخلاف في اغناء كل غسل واجب عن
الوضوء لانه اختاره هنا وجوب الوضوء من اختار هناك الاغناء عنه كالسيد في جمله وبالعكس كالمحكي عن الشيخ والصدوقين و
الحلبيين والقاضي والمشهور وجوبه للغداة ايضا كغيرها بل في الكشف تاويل عبارة النافين لوجوبه بما فسر المصنف في النكت عبارة
النهاية التي هي كعباراتهم قال في تفسيرها انما يجب عليها الغسل لصلوة الغداة وانما يجب عليها لغيرها الوضوء فلا ينافي وجوب
الوضوء لها ايضا انتهى وعليه فالاجماع المدعى على نحو ذلك العبارة عن الخلاف والغنية غير دال على نفي الوضوء للغداة مضافا
الى هذه على تقديره لا لنسخ بمخالفة المشهور وعلى كل حال الاقوى الوجوب لعموم كل غسل معه وضوء وخصوص وابتى سماعة و
عبارة المرسلة المتقدمة المعتضدة بالشهرة المحصلة فلا يكافؤها مستند الجماعة اذ عمدته تضمن جملة من اخبار المتوسطة للغسل
بغير ذكر الوضوء وهو ظاهر في نفيه لمقام البيان وفيه اولا نفي الظهور لسوق البيان لذكر ما يوجبه خصوص الدم الثاقب فالوضوء
موكول بيانه الى عموم حدث الاستحاضة وثانيا غايته الظهور ولا يكافؤ التصريح المعتضد بالشهرة وبه ينقطع الاصل وعموم
مفهوم الحصر للنواقض مع احتمال كونه اضافيا حسبما مر وهل الغسل الواجب هنا هو لخصوص صلوة الصبح فهي غايته خاصة ام للصلوات

الخمس وكلها غايته والثمرة عديدة منها اذا تركت الغسل لصلوة الصبح ولو نسيانا فلا يجب لباقي الفرايض على الاول ويجب على الثاني وكذا
اذا اراده بعد الزوال مثلا اختار جدي العلامة في المصابيح الاول مستدلا بالاصل والعمومات قال كما صرح بعضهم بنفيه لغيرها وهو
ظاهر النافين انتهى وتبعه في الجواهر وكان الاستظهار من النافين من مجرد اضافة الغسل الى الغداة في عباراتهم لظهورها في عدم
الشركة بل في الجواهر يمكن تحصيل الاجماع من تخصيصهم الغسل بكونه للغداة وفيه ظهور السياق في ارادة نفي وجوب غيره للصلوات الباقية
كما في الكثيرة لا عدم وجوبه لغير صلوة الصبح واختصاص غايته بها ويشهد له تصريح بعض المعبرين بالاضافة بوجوبه لغيرها ايضا كما
هو المحكي عن الفخر وتبعه جماعة وصرح به في شرح المفاتيح والرياض لعله الاظهر لعدم وجود الاضافة الى الغداة او صلوتها في شيء من
النصوص فيبقى وابتى سماعة وعليها الغسل كل يوم مرة وظاهره الوجوب الشرطي لكل ما يقع في اليوم من الصلوات وفي صحيحة زرارة قال
وان لم يجز الدم الكرسف صلت بغسل واحد ومقابلته بقوله اذا جاز صلت الغداة بغسل والظهرين بغسل والعشائين بغسل
ظاهرة في انها تصلي هذه الصلوات اذا لم يجز بغسل واحد ولعلها قرينة على ارادته من قوله في موثقة فاذا نفذ اغتسلت وصلت بل
قوله اغتسلت وصلت في نفسه ظاهر في توقف طبيعة الصلوة على الغسل وعليه فكذا خبر عبد الرحمن ولا اقل من اقتضاء نحو هذا
الاطلاق فيما حدث الدم وقت الزوال مثلا ان تغتسل وتصلي وهو من جملة الثمرات كما عرفت وان منع جميع ما ذكر فغايته الاجمال
كما في باقي الاخبار خصوصا المفاهيم ويجب حمل المجمل على المبين وبه ينقطع الاصل والعموم المستدل بهما في المصابيح مضافا الى ثبوت
حدثية الخارج وقت الغداة وبعيد من مذاق الشرع كونه حدثا في زمان او حدثا ابتداء غير حدث استدامة
بل الاستقراء في الاحداث الصغيرة والكبيرة قاض بخلافه لان ما هو حدث بالنسبة الى فريضة من الفرايض اليومية اصغرا او اكبر حدث
بالنسبة الى غيرها ولا ينافي حدثيته للجميع كون المبيح لها جميعا غسل واحد لبنائه على العفو بالنسبة الى النص واما حكاية اضافة
الغسل الى الغداة في عبارة الاصحاب كعبارة فقه الرضا فالتعبير بها انما هو من جهة وجوب وقوع الصلوات الخمس بذلك الغسل
اذا حدث الدم قبلها ولا يكون الا بالاغتسال قبل صلوة الصبح وان ابيت فالاضافة غير صريحة في الاختصاص ولا واقعة في عبارة
الجميع على وجه يصح منه دعوى الاجماع كيف وقد خالف جماعة كالفخر هنا وكاشف اللثام وجامع المقاصد في الروض والمقاصد العلية
في موجبات الوضوء وفي شرح المفاتيح والرياض وكشف الغطاء وشرح البغية بل ظاهر الشيخ علي في حاشية الروضة ارسله ارسال
المسلمات وعلى هذا القول هل الموجب للغسل مطلق حصول هذا الدم لاقتضاء اطلاق حدثيته ذلك وحصوله وقت صلوة
الصبح اي ما قبل طلوع الشمس لاقتضاء الاضافة الى الغداة بمعنى الوقت ذلك وحصوله قبل فعل الفريضة لاقتضاء الاضافة اليها
بمعنى صلوة الغداة ذلك وجوه اظهرها الاول وان ثقب الدم القطنة وسال الدم من القطنة على الخرقة ولو يسيرا من بعض جوانبها كانت
الاستحاضة كثيرة ولزمها مع ذلك الذي وجب للقليلة والمتوسطة من تغيير الخرقة والقطنة وغسل واحد للغداة غسلان
اخران غسل منها لصلوة الظهر والعصر تجمع بينهما بذلك الغسل وغسل ثالث لصلوة المغرب والعشاء تجمع بينهما بذلك الغسل
وكذا تجمع بين صلوة الليل وصلوة الصبح بغسل واحد هو الذي وجب للمتوسطة ان كانت متنفلة تجمع بينهما ايضا بذلك
الغسل والمراد بجمع كل صلوتين بغسل في هذا القسم فعلهما متعاقبا بغير فاصلة بعد الغسل اما وجوب الاغسال الثلاثة في هذا
القسم فهو مورد اتفاق النص والفتوى ولا ينبغي اطالة الكلام فيه واما وجوب الوضوء فيه لكل صلوة فهو المشهور كما في المختلف
وفي باب السلس والمبطون من الخلاف الاجماع عليه وعن المنتهى عدم الخلاف فيه واستظهره في التذكرة من علمائنا قال ابن ادريس
اوجب الوضوء لكل صلوة وعبارة علمائنا الايتان في ذلك ومنه يعلم ان تشنيع المص على ابن ادريس في غير محله حيث قال في المعتبر
وظن غالط من المتاخرين انه يجب على هذه مع هذه الاغسال الوضوء لكل صلوة ولم يذهب الى ذلك احد من طائفتنا ويمكن ان
يكون غلطه لما ذكره الشيخ في المبسوط والخلاف من ان المستحاضة لا تجمع بين فرضين بوضوء فظن انسحابه على مواضعها وليس على ما
ظن بل ذلك مختص بالموضع الذي يقتصر فيه على الوضوء انتهى وهذا غريب مع فتواه في الكتاب والشرايع بذلك ودعوى الفاضل
الشهرة عليه ولكن المنسوب الى الصدوقين والشيخ في النهاية والسيد في الناصريات والتقي والقاضي وابن حمزة وزهرة والسلار عدم وجوب
الوضوء في شيء من الصلوات وفي بعضها كالناصريات والغنية دعوى الاجماع على ما فيه ولكن النسبة من جهة الاقتصار على ذكر الاغسال
وهو غير صريح في نفي الوضوء فلعل الاجماع الذي في بعضها مصروف الى وجوب الاغسال الثلاثة دون عدم الوضوء وفي المختلف

نسب الخلاف التصريح الى المفيد لكن في الجواهر نسب اليه القول الثالث نعم اختاره بعض متاخري المتاخرين كما عن مجمع البرهان والكفاية
والمدارك واختاره في المعتبر وجوبه مع الاغسال الثلاثة خاصة وتبعه في الرياض وحكى التصريح ونسب الى السيد في جمله وابن طاوس
للنفي مطلقا خلو نصوص هذا القسم من ذكره مع كونها في مقام البيان وربما يستظهر مما علق الوضوء لكل صلوة على عدم ثقب الدم الكرسف
كصحيحة معوية بن عمار وان كان الدم لا يثقب الكرسف توضات ودخلت المسجد وصلت كل صلوة بوضوء بدعوى ان مفهومها انه اذا
ثقب لا تفعل كذلك الا انها تفعل ذلك مع زيادة مع ان الاصل كاف في نفيه بعد عدم ثبوت حدثية هذا الدم على الاطلاق والجواب اما
خلو النصوص ففيه اولا سوق البيان فيها لما يجب من جهة السيلان من تثليث الاغسال دون ما يجب بمجرد الثقب والنفوذ كالوضوء
لكل صلوة ويشهد له خلوها من ذكر واجبات اخر ايضا تجب بمجرد لطخ القطنة وغسلها فلا دلالة لها على نفي ما هو معارض بما يذكر دليلا
للوجوب في ذلك محكم عليه واما مفهوم نحو خبر ابن عمار فيبطل دعوى كون مفهومه ما ذكر بالتنصيص على الوضوء لكل صلوة ان ثقب
الكرسف والمتوسطة كروايتي سماعة وغيرها واما الاصل فينقطع بما يذكر دليلا للوجوب ومنه ظهر دليل القول الثاني فانه خلو النصوص
المذكورة مع ما ورد بان كل غسل معه وضوء فان مقتضى الجمع بينهما نفي الوضوء الا مع الغسل وفيه عدم اقتضاء ما ذكره اولا نفي
الوضوء فلا يقتضي الجمع كذلك فالاقوى القول الاول والدليل عليه انه ثبت من نصوص القليلة والمتوسطة ان هذا الدم الخارج
عند الصلوة الثابتة لو كان احدهما كان موجبا لحصول النجاسة المعنوية المسماة بالحدث فمع ازدياده وكثرته اولى بحصولها واذا تحقق
الحدث وجب الرفع او المبيح والنص والفتوى منطابقان على نفي الزيادة على ثلاثة اغسال فينحصر الرافع بالوضوء وكانه لذا صرح الاصحاب
بانه يجب في الكثيرة ما يجب في القليلة مع زيادة ونوقش بمنع الاولوية مع وجوب الاغسال كما في الرياض وغيره تبعا للكشف في يدفع بان
الغسل لا اثر في دفع الحدث الواقع لا في منع وقوع الحدث والمقصود بالثبوت من الاولوية هو مجرد الحدثية وحصول النجاسة منه لا وجوب
الوضوء بسببه ولا مدخلية لكونها مغتسلة او متوضاة في ذلك ولا مجال لانكار هذه الاولوية ولا يعارضها الاخبار البيانية اولا من جهة
سوق البيان فيه لحكم اخر وثانيا من جهة عدم المكافئة لقطعية دلالة الاولوية وصراحة لا صلوة الا بطهور وضعف دلالة الخلو وثالثا
لقوة ما دل على وجوب رفع الحدث للصلوة وتاكد عمومه كتابا وسنة وفتوى فلا يعبد ولا يخصص في المقام بنحو هذه الدلالات الايمائية
خصوصا مع مخالفتها المشهور واما المفهوم الضعيف فقد عرفت حاله فالعموم يبقى سليما عن المعارض الا ما يقتضيه استمرار الحدث
من العفو المفهوم من الاخبار المتيقن منه بالنسبة الى الوضوء هو العفو الثابت في نهار مستدام الحدث الاصغر بعد ان لم يثبت زيادة
عفو هنا ولم بالنسبة الى الغسل هو العفو عن الزايد من ثلاثة اغسال ولا ملازمة بين العفو عن اعادة الغسل الخارج بعده مع العفو
عن اعادة الوضوء لم خصوصا مع تفاوتهما في المشقة قطعا فلا غبار في الحكم بوجوب الوضوء لكل صلوة ولا مناص عنه بقي كلام في
موجب الاغسال الثلاثة ويحتمل فيه وجوه احدها ان يكون سبب وجوبها هو حصول الكثرة مطلقا بحيث لو تحققت قبل صلوة الصبح
وجبت الاغسال الثلاثة في الاوقات الثلاثة للصلوات الخمس فيكون وجوده لحظة موجبا للثلاثة اغسال وان لم يستمر اصلا ثانيها
ان الموجب لكل غسل وجود الدم الكثير حدوثا او استمرارا في وقت الصلوة ولو لحظة فلا يجب غسل الظهرين الا بوجود الكثرة في
وقت الزوال وهكذا غسل الغداة والعشائين كما جزم به في الدروس وحكاه في الذكرى قال وقيل الاعتبار في الكثرة والقلة باوقات
الصلوات ونسبه في الجواهر الى الرياض وليس كذلك لتصريحه بعدم اعتبار خصوص وقت الصلوة وعلى هذا القول لو رات السبب
بعد صلوة الظهر او المغرب قبل صلوة العصر والعشاء كطروه في الوقت قبل الفرضين في ايجاب الغسل وهل الذي لا يوجب الغسل
للصلوة على هذا القول لا يؤثر حدثا اصلا او لو لغير الصلوة مما يتوقف على الطهارة فيكون محصله ان حدثية الدم الكثير مبنية
على ايجابه الغسل للصلوة فاذا طرء في خارج الوقت وفيه بعد فعل فريضة الوقت وصادفت اي ترصلتها بوضوء خاصة او ان اعتبار
الوقت انما هو لوجوب غسل لفريضة الوقت ففي الفرض يصلي الاية بغسل وجهان المستفاد من تفريع الذكرى على اعتبار الوقت
قوله لا فرق في الصوم بين كونه قبل فعل الظهرين او بعد فعلهما واما بالنسبة الى الظهرين اي صلوتها فلا يجب ان كثر بعد ما غسل لها
هو الثاني اذ لو لم يوجبه لغير الصلوة كما لم يوجبه لها لما وجب للصوم في الفرض ويؤكده ايجاب الشهيد من اهل هذا القول تقديم الغسل
على الفجر للصوم والمستفاد من تفريع الروض عدم الغسل للصوم في الفرض المذكور وعلى هذا القول معللا بانه لم يوجب الغسل الا بعد
وجوده في وقت العشائين وقد انقضى الصوم هو الاول اذ لو وجب لغير الصلوة حيث لم يوجبه لها الوجب للصوم في الفرض والاقوى

فيما هو الموجب للاغسال الثلثة في الكثيرة

تعاضده

الثاني للامر بالغسل للطواف والوطي وكذا غيرهما خصوصا فيما كان الدم الموجود في خارج الوقت مستمرا من الموجود في الوقت قبل
الصلوة الوجه الثالث ان وجود الدم الكثير في اي وقت لحظة موجب للغسل للصلوة التي تعقبه وان لم تكن اللحظة في وقت تلك الصلوة
فان طرء قبل الفجر وانقطع قبله وجب غسل لصلوة الفجر ولو استمر الى ما بعد غسل الصبح ولو لحظة وجب غسل لصلوتي الظهرين
وان انقطع قبل الزوال ولم يعد كما في الروض والرياض واختاره جماعة رابعها ان الموجب للاغسال الثلاثة استمرار الكثرة الى العشائين
من غير انقطاع في البين مطلقا فان استمر كذلك الى وقت الظهرين فغسلان والا فواحد كما هو ظاهر القواعد ومن عبر بعبارته و
الوجه الاول وان كان ربما اقتضاه اطلاق ما في جملة من الاخبار من انه اذا سال الدم اغتسلت لكل صلوتين غسلا لكن لم يجد به قائلا بل
صرح غير واحد بالاجماع على عدمه كما ان الاخير وان اقتضاه ظاهر بعضها كخبر معوية بن عمار للامر بالاحتشاء والاستثفار وضم الفخذين
وعدم الاحتباء وقت الصلوتين والوضوء بل في الحدائق ان اعتبار الاستمرار هو ظاهر الاخبار وان كان في فهمه من بعضها غموض
لكنه كما ان الاول افراط فهذا تفريط بل لعله غير مراد لمن عبر باعتبار الاستمرار كالقواعد وغيره وانما مرادهم عدم الانقطاع بعد
غسل الصبح بالمرة والا فلا يجب غير غسل الصبح او بعد غسل الظهرين بالمرة فلا يجب غير غسلين ويشهد لذلك تصريح الشهيد في
الروض باعتبار الاستمرار وبنحو عبارة القواعد ثم تصريحه ايضا بكفاية وجود الكثرة لحظة ولو انقطعت بعدها قبل الزوال لغسل
الظهرين ولحظة كذلك قبل المغرب لوجوب غسل العشائين وهكذا في جامع المقاصد في الحدائق الذي نسب عبارته الى ظاهر الاخبار
وكانه لذا قال في الكشف ان الاستمرار الذي يوهمه عبارة القواعد لعله غير مراد فما يتحقق القول به من الوجوه الاربعة هو الوجهان
المتوسطان ويتفرع عليهما احكام كثيرة منها ما اشرنا اليه من وجوب غسل الظهرين للصلوة اذا وجدت الكثرة قبل الزوال وصارت
قليلة عنده فلا يجب على الثاني للصلوة ويجب على الثالث والاقوى عدم اعتبار الوقت في الغسل لتعليق الاغسال الثلاثة في الاخبار
على السيلان مطلقا من غير تقييد له بالوقت ولا ينافيه قوله في بعض الاخبار تغتسل وقت كل صلوتين او عند كل صلوتين لظهوره
في كونه وقت الفعل لا وقت الوجوب ومقتضاه لولا مخالفة الاجماع كان الوجه الاول لكنه مع مراعاة الاجماع تقتضي الوجه الثالث
ودعوى ظهور اعتبار وقت الصلوة من خبر الصحاف كما في الدروس والذكرى ممنوعة لان توهمها امامن قوله فان كان الدم فيما بينها
وبين المغرب لا يسيل بدعوى ان مفهومه ان كان فيما بينها وبين المغرب يسيل فظاهره السيل في تمام البين وهو ممنوع لان المنطوق هو
عدم السيل في شيء ما بين فالمفهوم هو السيل في شيء مما بين واما من قوله صبيبا لا يرقى اي لا يسكن والخصم معترف بعدم ارادة عدم
السكون ابدا بل ولا في زمان ولذا اكتفى باللحظة من غير استمرار وح لا دليل على التقييد بكونها في الوقت والخبر على خلافه ادل كما
قال في الروض واستدل به للمختار وبالاطلاق المذكور يندفع اصالة عدم ثبوت الحدثية الكبرى لهذا الدم الا فيما وجد منه في الوقت
ضرورة ان الحدثية انما تثبت بترتيب الغسل عليه في الاخبار والمرتب عليه هو مطلق السيلان فهي كسائر الاحداث وجودها مطلقا
موجب للغسل في وقت وجوب المشروط بها بل في ظاهر الاخبار الكثيرة في ايجاب الغسل كالقليلة في ايجاب الوضوء الا ان عفو غسل
الكثرة اذا اتضح ذلك فاعلم ان ظاهر اكثر من اعتبر وقت الصلوة هو وجود الدم الكثير فعلا فيه وصرح جماعة بان الكثرة اذا انقطعت
قبل احد الاوقات الثلاثة مثلا لكن مع العلم بعودها في الوقت وظنه او رجاؤه كان بحكم الموجود في ذلك الوقت في وجوب غسله
منهم الشهيد في الذكرى قال وجب غسل العشائين اذا انقطعت الكثرة قبل وقتها بظن العود وافرط في التذكرة فقال لو كان الدم
كثيرا فاغتسلت اول النهار وصلت وصامت ثم انقطع قبل الزوال لم يجب غسل اخر للصوم ولا للصلوة ان كان للبرء ولو كان لا له وجب
ولو كانت تعلم عوده ليلا او قبل الفجر وجب الاغسال الثلاثة انتهى وصرح بعضهم بان انقطاع الدم المتوسطة كذلك بالنسبة الى
غسل الصبح والظاهر كونه مراد كل من قال به في الكثيرة نعم انقطاع القليلة ليس كذلك عند هؤلاء ظاهرا فلو انقطعت القليلة مثلا
قبل الزوال وعلمت بعودها ليلا لم يجب الوضوء الا لصلوة الظهر ان لم يحدث بعد الظهر حدثا اخر اتفاقا ثم اختلف كلام هؤلاء
فمنهم من اعتبر العلم بالعود كما في الموجز وشرحه والتذكرة ومنهم من اكتفى بتجويز العود كما في الذكرى ولم نعرف دليلا للتاثير رجاء
العود في وجوب الغسل للوقت الذي يعقب الانقطاع على القول باعتبار الوقت وللوقتين اللذين بعد الانقطاع كما سمعته عن
التذكرة ولو على القول بعدم اعتبار الوقت سوى دعوى ان مدار وجوب الاغسال كونها ذات مرض الاستحاضة الكثيرة والمرض
باق ما لم ينقطع للبرء ثم لا باس بجريان هذه المسئلة بناء على عدم اعتبار الوقت ايضا الا ان رجاء العود اذا صار الدم المعدوم كا

في الغسل

كا الموجود فلا يتفاوت بين المعدوم في الوقت و في خارجه لكن لا ثمرة فيه على هذا القول لان تعود اذا فرض قبل الوقت و بعده
قبل الصلوة فالعبرة بالدم الموجود وان فرض بعد الصلوة فاستناد وجوب الغسل الى اللحظة الخارجة الخالية من الدم ليس باولى
من استناده الى اللحظة في الوقت وعلى كل تقدير فاعتبار رجاء عود الدم في الوقت والاكتفاء به في وجوب غسله بعيد من النص
وان امكن تقريبه بدليل بوجوه مما ذكروه وان وجوب الاغسال الثلاثة معلقة على المستحاضة بالدم الكثير والمشتق حقيقة في المتلبس
بالحدث على النحو المتعارف في تلبسه بذلك الحدث فالاوقات المتعارفة خلوها من الحدث غير مضرة بالصدق على اختلافها طولا
وقصرا او لعلنا اليه نظرنا في كشفنا الغطا في القسم الخامس من وضوء صاحب الحدث المستدام من قوله ويحكم باستمراره مع الفواصل
المعتادة على وجه لا تفي بالعبادة او نحوا انتهى لكن هذه الدعوى في حيز المنع ايضا لظهور تعلقها بالمستحاضة باعتبار خارج الدم ورؤيتها
الدم ضرورة ان الملحوظ عنوان الحدث بها فالمشتق هنا كالمشتق في ... له نظر الواقف والجالس لا كالمرتضع والمتكلم والقارئ
ويكشف عنه حال القليلة فانهما في اقتضاء الحدثية سواء في الاخبار الا ان احدهما كبير والاخر صغير وهم لا يلتزمون في القليلة مما
التزموه في التذكرة كما اشير اليه هذا مع انه لا يتم الدليل في الدم الحادث قبل الوقت المنقطع قبله لعدم تحقق صدق المشتق وهو
المحدثة بدم الاستحاضة لعدم الحدث قبل الوقت عندهم الا ان يحصر مقالتهم بالكثرة الموجودة في وقت كالموجودة في
الزوال المنقطعة او المستمرة الى ما بعد صلوة الظهرين او الموجودة في الفجر اذا انقطعت بعد صلوته او بعد طلوع الشمس كما هو
ظاهر عبارة التذكرة والذكرى ويبقى عليه مؤاخذة ما مر عن التذكرة فان غسل الظهرين حال الخلو من الدم يقتضي كونه رافعا
فلا وجه معه لغسل العشائين كما في الوضوء لكل صلوة فانه لا يجب مع فرض عدم الدم من حين الوضوء الى الصلوة الاخرى مطلقا
المانع لكون الانقطاع للبرء او لغيره فان الدم العائد ليلا في عبارة التذكرة الشامل للعائد في اخر وقت العشائين الحكم فيه بانه
بقية الاستحاضة الاولى ليس باولى من كونه استحاضة اخرى اذ ليست هي كالحيض لها اقل واكثر معينان الا ان يجعل الميزان هو
العائد في مدة وقت الصلوات الخمس فهو من بقية الاولى وبعده فهو اخرى ويستند فيه الى قضاء العرف والعادة بذلك
وبالجملة مبنى القولين على ان موجب الغسل بعد البناء على اعتبار الوقت هو وجود عنوان المستحاضة بالدم الكثير في الوقت وكونها
دامية في الوقت مقتضى الاصل وظاهر الاخبار الاقتصار في الحكم على الرؤية الفعلية المحققة لكونها دامية في الوقت فلا يجب شيء بعد
انقطاع الدم لبرء كان او لغيره نعم يجب بعد انقطاع الدم غسل واحد للصلوة التي بعده لا اثر حدثه الذي لا يرتفع الا بالغسل كما ذهب اليه
بناء على عدم اعتبار الوقت في حدثية الدم الكثير والمتوسط وتنقيح المقام ان الكلام في انقطاع الدم يقع من جهتين احدهما ان الانقطاع
هل يوجب انتقاض العمل السابق من طهارة او صلوة او العمل الواقع في اثنائه الانقطاع ام لا والفروض المتصورة في الانقطاع بعضها
لا كلام فيه الا من الجهة الاولى وبعضها فيه كلام من الجهتين ولعدم التمييز لاحدى الجهتين من الاخرى يحصل الخلط والاشتباه في
الحكم فالاول ما اذا ابتدأت الكثرة في الفجر او الزوال او المغرب وكانت مستمرة من قبلها اليها وانقطعت فيها قبل الغسل فلا اشكال
في وجوب الغسل من اجله للصلوة بعده لبرء كان او لغيره لانه حدث كبير لم يأت رافعه فلو لم يغتسل مع الكثيرة للصبح وانقطع قبل
الظهر وجب الغسل للظهر ولو على القول باعتبار الوقت ولا يجري هنا المقالة المحكية عن جماعة من وجوب الوضوء خاصة للاخيرة
ولو كان كثيرا واما اذا ابتدأت قبل احد الاوقات الثلاثة او كانت مستمرة الى ما بعد الصلوة في وقت وانقطعت قبل الوقت
اللاحق فاما على القول بعدم اعتبار الوقت في وجوب الغسل كما اخترناه فحكمه حكم المنقطع في الوقت لتحقق الحدث على هذا
القول ايضا ولم يحصل رافعه واما على القول باعتبار الوقت لا يجب الغسل لعدم تحقق حدث كبير على هذا القول واما الوضوء
فيجب ان لا يقصر هذا الدم عن القليلة فما دل على وجوب الوضوء للقليل من الاستحاضة يدل على وجوبه في محل البحث بالفحوى ولا
يرد عليه ما اورده بعض الفضلاء من ان هذا الدم انما كان يوجب الوضوء في ضمن الغسل فاذا اختص الغسل بصورة الاستمرار
لم يكن وجه للوضوء قال ودعوى الرجوع فيه الى العمومات الموجبة للوضوء على المستحاضة كما ترى لان ظاهر اختصاصها بالقليلة
ضرورة ان ظهورها في القليلة لا ينافي الثبوت في الكثيرة بالاولوية كما لا ينافي ايضا انتفاء الغسل الموجب للوضوء الحكم بوجوب
الوضوء للاولوية وبالجملة القول باعتبار الوقت انما هو في الكثيرة والمتوسطة واما القليلة فالنص والفتوى منطبقان على
اطلاق حدثيتها فما يوجد من الكثير المنقطع قبل الوقت وان نفي عنه حكم حدثية الكبرى من الغسل فلا ينفي حكم حدثية الصغرى

لاستناعه مع

تحديد الطهارة للوقت الذي لعدم ام لا الثاني ان الانقطاع هل يوجب صح

لاستناعه مع الحكم بان بعضه حدث ولعل هذا وجه الاجماع على حدثية مطلق الاستحاضة كما صرح به في المختلف وغيره بناء على
ارادة الحدثية الصغرى لان حدثيتها الكبرى مختلف فيها في الفرض وغيره فتلخص ان الحكم بوجوب الوضوء هنا دون الغسل على القول
باعتبار الوقت هو مقتضى الادلة ومثل عبارة القواعد من قوله وانقطاع دمها للبرء يوجب الوضوء منزل على هذا الفرض لذكره اولا ان الغسل
انما يجب اذا استمر الدم الى الوقت فناسب ان يومي بذكر اخيرا انه اذا انقطع ولم يستمر الى الوقت وجب الوضوء خاصة في الوقت ثم
انه يجري التفصيل المتقدم في وجوب الغسل بين ما كان للبرء فلا يجب ولغير البرء فيجب للوقت اللاحق واذا انقطعت الكثرة المستمرة
او الحادثة في الوقت بعد الغسل الموظف وبينه وبين الصلوة او في اثناء الصلوة او بعدهما في الوقت او في خارجه او في اثناء الطهارة فان كان
الانقطاع في زمان لا يسع الاعادة فهو كلا اثر له وكان بحكم استمرار الدم في جميع الصور وان كان في زمان يسع الاعادة او للبرء فهو مما
يقع فيه الكلام من الجهتين وكذا انقطاع القليلة في هذه الصورة فاما من جهة قدحه في العمل السابق فان كان الانقطاع بعد الصلوة
فالاقوى مضي العمل وعدم الاعادة لبرء كان او لغيره لقاعدة الاجزاء بل لظهور الاخبار من نحو قوله اغتسلت للظهرين تؤخر هذه وتعجل
هذه وقوله في القليلة توضأت لكل صلوة مؤيدة بالاجماع على قولهم ان المستحاضة اذا فعلت ما عليها كانت بحكم الطاهر ولم اجد من
افتى بالاعادة هنا نعم احتملها بعض الفضلاء وضعفه . اولى بعدم الاعادة اذا كان لفترة ولو المتسعة واما من جهة ايجابه الغسل
لما يستقبل من الوقت الاخر فعلى الكلام المتقدم في ... الدم الموجود قبل الوقت فيما قبله وان كان الانقطاع بعد الغسل قبل
الصلوة ففي الجواهر ظهور الاتفاق على الاعادة ان كان لبرء ويوافقه قوله في الذكرى لا اظن احدا قال بالعفو عن هذا الدم مع تعقب
الانقطاع انما العفو عنه مع قيد الاستمرار ولكن في المعتبر قال يمكن ان يقال ان خروج دمها بعد الطهارة معفو عنه فلم يكن مؤثرا في
نقض الطهارة والانقطاع ليس بحدث وعن الجامع ان فرغت من الوضوء وانقطعت في وقت واحد صلت وان انقطعت في الصلوة
اتمها والظاهر عدم الفرق عنده بين موجب الوضوء والغسل في عدم الاعادة وفي الجواهر لولا ظهور الاتفاق على الاعادة لقوى عدمها
للاجزاء والاستصحاب مؤيدا بعدم اشارة في شيء من النصوص اليها وعدم تصور الفرق بين انقطاعه بعد الصلوة وبينه بعد الطهارة
وقال بعض الفضلاء لولا ظهور الاجماع على حدثية دم الاستحاضة بقول مطلق حتى من المحقق حيث عبر بالعفو عما بعد الطهارة امكن الحدثية
في حدثية مطلق دم الاستحاضة لفقد العموم الدال عليه ولكن لما لم يكن بد من مراعاة ظاهر الاتفاق وجب الاقتصار على ما اتفقوا عليه
من ثبوت الوضوء كما عن الشيخ دون الغسل اذا كانت كثيرة كما عليه الشهيدان وجماعة بناء على ان الموجب له هو الدم المنقطع وهو قد يوجب
الوضوء وقد يوجب الغسل وفيه منع كون هذا الدم الواقع عقيب الاغتسال او في اثنائه موجبا للغسل الا اذا استمر الى وقت صلوة اخرى
فيوجب الغسل لها انتهى وعمدة ما يستند اليه لعدم الاعادة امران احدهما عدم عموم الحدثية لهذا الدم وثانيهما عموم العفو به لها اما منع
عموم الحدثية له فهو بمكان من الضعف خصوصا في الخارج بعد الطهارة لانها مقتضى ترتب الغسل على مطلق السيلان كما في سائر الاحداث
بالنسبة الى موجباتها وهو السبب في انتقاض كل غسل او وضوء بحصول موجبه في اثنائه حسب ما سمعته في وقوع الحدث في اثناء غسل
الجنابة ثم ان عد غسلها مبيحا واعتبار معاقبة الصلوة وجواز الصلوة الثانية من كل صلوتين بغسل مستقل وعدم جواز ابقاءه قبل الوقت
ولو على تقدير عدم اعتبار الوقت شواهد عدم ارتفاع الحدث ولا يعقل عدم ارتفاعه مع وقوع غسلها الا من جهة استمرار الحدث فهذا
دليل كون الخارج في اثناء الغسل حدثا الا انه عفو فاذا ارتفعت العفوية كان وجوب الطهارة بموجب قاعدة الحدثية لا للاجماع كي يتبع
حتى يقتصر فيه على المتيقن من الوضوء ومنه ينقدح دعوى عموم العفوية كما مر عن المعتبر ووجه انه متى ثبت ان السقوط عفو لكان
الضرورة اقتصر على مورد الضرورة وهو حال الاستمرار دون الانقطاع مع امكان دعوى عدم انصراف دليل العفو الى غير حالة
استمرار الدم وبه تبطل مؤيدات الجواهر لظهور الفرق الذي لم يتصوره بين الانقطاعين بان الغسل انما يجب بعد الانقطاع فاذا كان
قبل الصلوة وجب للصلوة دون ما بعدها المضيها ولا يجب لنفسه واما وجوبها للصلوة المستقبلة في الوقت الاخر فهو امر اخر غير ما نحن
فيه مع انه لا يجب لها ايضا بناء على اعتبار الوقت واما عدم الذكر في النصوص فمع جواز ايكاله الى مقتضى الحدثية لعله لكون مورد ها القائمة
المستمر فيه الدم الى الدخول في الصلوة واما الاستصحاب فلا يجري مع تغير الموضوع واما قاعدة الاجزاء فغير جارية على تقدير تقييد
العفوية بعدم الانقطاع واما الاتفاق هنا على الاعادة فهو مطابق لاقتضاء الحدثية لا لمحض التعبد وما عن الجامع خال من الدليل
غير دعوى عموم العفوية وكذا ما حكاه بعض الفضلاء عن بعض من تاخر من عدم تجديد طهارة اصلا واضعف منهما ما في الموجز وشرحه

ونهاية الفاضل

فيما اورد على بعض الفضلاء ٢٠ مقابل بعض

وهداية الفاضل من الحكم بوجوب الوضوء خاصة دون الغسل اذ لا يعقل له دليل الا البناء على منع عموم الحدثية الخارج بعد الطهارة ووجوب
الوضوء اجماع وقد عرفت فساد المبنى وفرق في الكشف بين الوضوء والغسل بان هذا الدم يوجب الوضوء مطلقا ولا يوجب الغسل الا
مع الاستمرار الى وقت الصلوة فعلا او قوة انتهى ولا يخفى ان قوله ولا يوجب الغسل الا مع استمرار الكثرة الى اوقات الصلوة غير فارق
لاستمراره في الفرض ايضا ومن الغريب ما يوجد من نسبة هذا القول الى الشيخ في جملة من الكتب منها الجواهر بل ضم النسبة الى ظاهر
المبسوط والخلاف مع ان الفرض فيهما المستحاضة اذا توضأت وانقطع دمها بعد الوضوء وظاهرها القليلة بل صريح الخلاف من استدلاله
بان دم الاستحاضة اذا كانت قليلا حدث يجب له الوضوء هو فرض انقطاع الدم القليل وعلى كل حال الاقوى القول باعادة موجب
الدم السابق للمنقطع ان غسلا فغسلا وان وضوء فوضوء كما في انقطاع القليلة وفاقا للشهيد وجماعة لما مر من كون الطهارة السابقة ضرورية
وقد انقضت الضرورة وان كان الانقطاع في اثناء الصلوة فذهب الشيخ وتبعه الفاضل في جملة من كتبه وجماعة الى المضي فيها من
غير ابطال للنهي عن ابطال العمل وتقريره ان الدم قبل انقطاعه عفو ولا اثر لحدثيته ونفس الانقطاع ليس حدثا فلا يبطل قهرا
وح يكون ابطاله شمولا للنهي مضافا الى اقتضاء الاستصحاب للصحة والجواب ان العفو مقيد بالاستمرار وبالانقطاع ينكشف
حدثية الدم قبل انقطاعه وعدم العفوية في الواقع وانه لم يكن الدخول صحيحا فهو بطلان قهري فلا يكون مورد النهي لان مورده
ما استند البطلان الى فعله وبعد ثبوت هذا ينقطع به الاستصحاب مع انه على تقدير عدم ثبوته وفرض الشك في بقاء الصحة
لا يجري ايضا الوجوه باحتمال الانكشاف الى الشك في الصحة من الاصل فلا مناص من القول بالبطلان واعادة الطهارة وفاقا للحلي
وجماعة بل على القول بصحة الطهارة المتعقبة بالانقطاع يقوى المضي هنا لبنائه هناك على بقاء اثر العفو مع الانقطاع وبقائه
مع الدخول في الصلوة اولى وان كان الانقطاع في اثناء الطهارة فحيث تبين ان الانقطاع يتبين به اثر حدثية الدم المنقطع يجب
استينافها وفاقا للشيخ وجماعة لقاعدة بطلانها بتخلل الحدث المتطهر منه في اثنائها حسبما تقدم في محله ومثله في الحكم انقطاع القليلة
وصرح في الذكرى بالمضي ان كان لغير برء واما الكلام في هذه الصور الثلاث للانقطاع من جهة وجوب الغسل او الوضوء للوقت
الذي بعده فحيث حكمنا باعادة الطهارة تكون المعادة رافعة فلا يجب معها شيء قطعا وحيث حكمنا بالمضي وعدم الاعادة فان كان
مع فرض الانقطاع في اثناء الطهارة فضيها وان لم اجد تصريحا به فيما كان للبرء لكنه بحكم الرافعية وكذا مع فرضه بعد الطهارة غسلا
او وضوء لانه مقتضى بقاء العفوية ولا مفتوح لصحة الدخول معه في صلوة دون اخرى فهي على حكم المتطهرة الى حصول الناقض
وان كان مع فرضه في اثناء الصلوة فالمضي فيها غير مستلزم لجواز الدخول معه في اخرى لان مستنده اما حرمة الابطال فلا يجري في
الاخرى واما بقاء العفو فلا يستلزم ايضا بقاءه في الاخرى كما هو قضية استناده الحدث فيجب الجديد غسلا او وضوء للعبادة
المستقبلة من صاحبتها في هذا الوقت وصاحبة الوقت اللاحق بناء على المختار من عدم اعتبار الوقت في وجوب الغسل وعلى القول
باعتباره لا يجب لصاحبة الوقت اللاحق الا الوضوء ويجب الغسل لصاحبة هذا الوقت كالعصر والعشاء للمنقطع في صلوة الظهر او
المغرب لتحقق حدثية الدم عند الجماعة بوجوده في وقت الزوال والمغرب فيجب فيهما وان كان مع فرض الانقطاع بعد الصلوة فالوجه
عدم استلزام اجزائها صحة الدخول في اخرى مطلقا على المختار من عدم اعتبار الوقت وعلى تقدير اعتباره فالتفصيل المقدم بين
صاحبتها في الوقت وصاحبة الوقت اللاحق ومما تقدم تبين بالمقايسة حكم انقطاع الدم المتوسط من الجهتين بناء على كل من
القولين المتقدمين في كون الصلوات الخمس غاية للغسل او الغداة خاصة وحيث حكمنا بالانقطاع في الصور الثلاث الاخيرة فلا
يفرق بين الانقطاع للبرء او للفترة المتسعة في ظاهر الاكثر كما لم يفرق فيما تقدمها خلافا للشهيد وجماعة ففرقوا بين ما كان للبرء فيجب
او للفترة فلا يجب وهذا الفرق هنا ليس في الضعف بمثابته هناك بل لا يخلو هنا من قوة لان مرجعه فيما تقدم الى دعوى ان
وجوب تكرار الغسل والوضوء لمجرد عنوان المستحاضة وان لم يكن دم وهو مناف للاخبار وعلى تقدير ظهورها في كون السبب وجود
الدم في الاوقات الثلاثة قطعا ومخالف لظاهر ما علق الحكم على سيلان الدم جدا واما هنا فمرجعه الى دعوى ان الدم الذي وجد
في الوقت يجب للمضي وظيفته وان انقطع لغير برء وليس ببعيد من الاخبار لاطلاقها خصوصا مع كون المستحاضة ذات فترة كما
غالبا فهي على الحالة الغالبية مورد الاخبار مع امكان منع ما هو سند الاعادة من كون الحكم من باب العفو للضرورة وهي مرتفعة
مع امكان الطهارة الرافعة بدعوى احتمال كون العفو لوجود الداء توسعا على المستحاضة فهو ثابت الى البرء كالعفو دم الجرح ما لم يندمل

مؤيدا بعسر الاعادة مع الفترة لغلبتها خصوصا اذا اشترط المضي باحراز البرء لعدم احرازه مستقبل الاحوال غالبا وان كان الاظهر
جريان العفو هنا على موجب الضرورات كسائر مستدام الحدث فيختص بحال الضرورة والعسر ممنوع اذ ليست الفترة غالبة لها
بل الغالب ان لها فترة نعم المضي مع الفترة ايسر لكن لا يلزم مراعاة الايسر في الشريعة ثم المضي مشروط بعدم احراز البرء كما ستعرف وعلى
هذا يبتني وجوب انتظار الفترة المتسعة لفعل الصلوة مع الطهارة اذا عرف حصولها في الوقت ولو قلنا بعدم وجوب الاعادة فلا
يجب انتظارها بقي الكلام فيما انقطع الدم ولم يعلم انه لبرء او فترة على القول بالفرق بينهما احتمالات الحكم بالاعادة حتى يعلم او يظن او يشك الفترة
او يشك البرء وكلام الجماعة في ذلك مختلف والاقوى على القول بالفرق عدم الاعادة حتى يعلم البرء او يظن من العادة او اخبار العارف
اما لتحكيم عموم المستحاضة بالكثيرة تغتسل ثلاثا مع الشك في مصداق المستثنى كما لا يخلو من قوة مقررة في محله ولان المقصود من عدم
تكرير الطهارة التخفيف والانقطاع غالبي فلو توقف عدم التكرير على احراز العود لمفقود غالبا لم يحصل التخفيف ولان ظاهر
الاخبار ان المستحاضة على ما هي عليه من الحالة الغالبة وظيفتها ذلك والغالب وجود الانقطاع مع عدم احراز العود ولا ظنه و
للحرج بايجاب تكرار الطهارة عليها ما لم تحرز العود مع كونه غالبيا معتضدا كل ذلك باستصحاب العفو وفاقا للجواهر وخلافا لظاهر
نهاية الاحكام فاوجب الطهارة ح لاصالة عدم العود والاحتياط لعدم العلم بصحة ما وقع من الطهارة واما كفاية الظن المذكور بالبرء
فلتعذر العلم بالمستقبل غالبا وكذا على المختار من عدم الفرق بين البرء والفترة لو انقطع ولم تعلم انه يسع الزمان للاعادة ام لا
فلا تعيد الا اذا علمت السعة او ظنها حسبما ذكر لما ذكر ولزوم الحرج هنا اوضح وعلى الاقوى اذا انكشف بعد العمل انه انقطاع برء او فترة
متسعة وجوب الاعادة وعدمه وجهان من الاجزاء وانكشاف الخطاء وتبين وجود الحدث والاقوى الاعادة بناء على ما قرر في محله من
عدم اجزاء الظاهري عن الواقعي وهنا امور ينبغي التنبيه عليها ويتوقف معرفة جملة منها على معنى الكلية التي صرح بها في الكتاب كغيره
بقوله واذا فعلت المستحاضة ما يجب من الثلاثة ذلك الذي ذكر وظيفة لكل واحدة من اقسامها الثلاثة صارت طاهرا اي في حكم
الطاهر من جواز تلبسها بكل ما يتوقف على الطهارة وقد عرفت في غايات الغسل ان هذه الكلية معقد الاجماع المستفيض والمخالف فيها
ابن حمزة وقد اومأنا سابقا الى عدم ثبوت كون مفهومها من انها اذا لم تفعله كانت بحكم الحائض وغير الطاهر من جميع الوجوه معقد
الاجماع ولا يخفى ان صيرورتها طاهرا في معقد الاجماع يحتمل معان احدها صيرورتها طاهرا بالنسبة الى خصوص الصلوة فمفهومها ان لم
تفعله لا تصح صلوتها نظرا الى وقوع الاعمال الموظفة في الاخبار شرط الصحة صلوتها وعليه لا يستفاد منها حكم غيرها وان ثبت الموقتية
لكنه ان احتمل في الاخبار فهو بعيد من كلام الاصحاب لتقييدهم ذكر اعتبار الافعال في الصلوة مفصلا ولا ثمرة معه في هذه العبارة
فالظاهر كون مرادهم ان الافعال المحصلة للطهارة الصلوتية محصلة للطهارة بالنسبة الى غيرها ثانيها ارادة صيرورتها طاهرا في مقابل
الحائض نظرا الى كون الاستحاضة غالبا هي الدم المستمر من ايام الحيض والاخبار تعطيها بحكم الحائض كما تعطيها لفظة الاستحاضة
فالفها استفعال من الحيض وتصيرها الافعال بحكم الطاهر كما التزم بعض الافاضل وعليه يستفاد منها مفهوما حرمة جميع ما يحرم على
الحائض ان اخلت بشيء من الافعال وهو بعيد لاقتضائه حرمة الصوم والوطي للمستحاضة بالقليلة ان لم تتوضأ بل وان توضأت اذا
لم تغسل الفرج وتغير القطنة وحرمة طلاقها الى غير ذلك مما لا يلتزم وثالثها صيرورتها بحكم الطاهر من جميع الوجوه حدثا وخبثا كما
يقتضيه ظاهر لفظ الطاهر مطلقا في المقام ويستفاد منها مفهوما انها ان اخلت بشيء من الافعال لا تكون طاهرا من جميع الوجوه لكن جواز
غاية مخصوصة وعدم جوازه موكول الى مراجعة الادلة الخارجية والفائدة ح في منطوقها اذ تعطي ح منطوقا كالمعنى الذي تقدم ايضا جواز
دخولها مع الافعال ما لم يكن هناك حدث اخر في كل ما يدخل فيه الطاهر من جميع الاحداث والاخباث رابعها صيرورتها بحكم الطاهر من الحدث
الذي وجب ذلك الدم ولازمه اباحة كل ما يباح للطاهر من جميع الوجوه اذا لم يكن هناك حدث اخر ويستفاد منها مفهوما ان كل مستحاضة
اذا اخلت بشيء من وظيفتها كانت ممنوعة من كل ما اثر ذلك الدم المنع ويبقى تشخيص المنع الذي يؤثره الدم موكولا الى مراجعة الادلة ويرجع
اليه ما تقدم ايضا بعد وضوح كون المراد فيه فرض عدم حدث اخر فالمنطوق على المعاني الثلاثة الاخيرة متحد في اقتضائه كون الافعال
رافعة لحدث الدم وان كان في الاخذ الافهو بسبب المفهوم وكون صيرورتها حائضا بالاخلال بعيد بل ممنوع كما مر مضافا الى عدم قرينة
على ارادة الطاهر من الحيض في المنطوق هنا والمعنى الاخير هو الاظهر في الارادة خصوصا مع ملاحظة وقوع العبارة بعد ذكر ما يجب فعله
لاجل حدث الدم وقد عرفت رجوع الثالث اليه منطوقا ومفهوما فلا يحصل منه الاجماع على تاثير دم الاستحاضة المنع من جميع الغايات

والحكم بعدم الاعادة حتى يعلم او يظن صح

وان ثبت فى بعض الغايات منع بعض الاحداث الكبار من فعلها لكنه غير مستلزم لمنع كل ما هو حدث من فعلها ودعوى ان ثبوت منع الحدث الكبير
من غاية فى الجملة مع ثبوت الاستحاضة حدث كبير بدليل ايجاب الغسل له كاف فى وجوب غسل الاستحاضة لدخول المسجد ونحوه مثلا
ممنوعة جدا ضرورة عدم الملازمة بين منع حدث كبير ومنع الاخر بل يحتاج فى منع كل الى الدليل وليس ذلك مثل الحدث الصغير قطعا ولا دخول
المسجد ونحوه كغاية الصلوة الوارد فيها لا صلوة الا بطهور اذ لم يرد هنا لا دخول الا بطهارة او بطهور هذا وادعى فى المصابيح حصول الاجماع
الذى منعنا تحصله من العبادة المتقدمة وبالجملة على ما ذكرناه ليرجع الى مقتضى الادلة وفى كل غاية يحتاج الى النظر فى موضعين احدهما
ما تعينه حدث الاستحاضة منها حتى تتوقف على طهارة المستحاضة وثانيهما بعد ثبوت التوقف كفاية ما يقع منها للصلوة عن التجديد
لها وعدم الكفاية اما الاول فقد مر فى الغايات توقف الصلوة والصوم والطواف ومس كتابة المصحف عليها بلا اشكال ولا خلاف و
ان توقف دخول المساجد قراءة العزائم عليها غير ثابت والظاهر الاجماع المركب جوازا ومنعا بينهما وكذا بينهما وبين الوضع فى المسجد وقد
يستدل لمنعها من الغايات المذكورة غير الاربع الاول بعموم خبر غسل الاستحاضة واجب بعد معلومية عدم وجوبه للنفس وعموم العلة
فى الوضوء والوقت الذى يجوز فيه نكاح المستحاضة وقت الغسل وبعد ان تغتسل وتنظف لان غسلها يقوم مقام الغسل الحائض
مجبورين بالشهرة ومعتضدين بالاجماع المنقول المؤيد بفتوى جل من تقدم اما عموما او خصوصا وقد تقدم فى باب الغايات
توقف صحة صوم المستحاضة على غسلها مجملا واوكلنا تشخيص الذى يتوقف عليه من اغسالها الى المقام فنقول اما غسلها للغداة
فيما تقدم سببه على الفجر واستمر الى ما بعده او تاخر عنه لكن تقدم على الصلوة غسلا كان او سيلا فلا خلاف فى اعتباره فى صومها بل
صرح بالاجماع عليه الكركى فى حواشى الشرائع نعم فى الروض اذا كان بعد الفجر يحتمل ضعيفا عدم وجوبه للصوم وان وجب للصلوة لسبق
انعقاده وفيه انه بعد قيام الدليل على اعتباره يكون من قبيل الشرط المتاخر وما فى حواشى الشهيد من تقييد شرطيته بقبليته على الفجر
او حصول السيلان محتمل لارادة صلوة الفجر من الفجر كما يطلق كثيرا الاوقات الفجر حتى يكون مخالفا فى الغسل المتاخر عن الفجر ولا يجب تقديمه
على الفجر للصوم كما ذهب اليه بعض لان المقصود الطهارة عند الدخول لان الدليل هو خبر ابن مهزيار لا يعطى غير التوقف على ما تعمله
المستحاضة للصلوة وهو الغسل المتاخر عن الفجر ولا استبعاد فى شرطية الغسل المتاخر لثبوته فى غسل الظهرين وكذا لا يجب تقديمه
اذا فاتها غسل العشائين الماضى كما قضى به بعض بدعوى ان الحدث فيما بين غسل العشائين والفجر هو المتيقن اباحته بغسل الفجر
المتاخر فالحدث المقارن لما قبل الفجر لا دليل على عفويته اذا لم يتبع غسل العشائين وفيه انه مرتفع اثره بغسل الغداة وان وقع بعد
الفجر وان كان الاحوط فعله مقدما على الفجر وتجديده بعد الفجر ايضا ومنه يتبين عدم التوقف على غسل الليلة السابقة لارتفاع
اثر حدثها بغسل الغداة فغسل الليلة اللاحقة اولى لحصول الفراغ من العمل نعم اذا طرء الدم قبل الفجر وانقطع فيما قبله بحيث انه
يوجب بحسب ما اخترناه من حدثية الدم الطارى قبل الوقت مطلقا غسلا رافعا للحدث يجب عليها حينئذ كسائر ذات الحدث الكبير
تقديم الغسل للصوم على الفجر لتدخل فيه متطهرة واما غسل الظهرين فلم اجد فى اعتباره للصوم مخالفا الا ما وقع للفاضل فى النهاية
قال ومن يشترط فى الصوم غسل العشائين او الظهرين وتقديم غسل الغداة على الفجر اشكال انتهى وفيه ان النص فصحيحة ابن مهزيار
المستند فى هذا الحكم مضمونها البطلان اذا صامت من غير ان تعمل ما تعمله المستحاضة من الغسل لكل صلوتين وهو ظاهر جدا فى
الغسل حالة الصوم وهو غسل الغداة والظهرين لا ان اعتباره فى الصوم ليس لكونه حدثا منافيا له مستدلا انما اراد الشارع
الطهارة الحكمية والاستباحة منه وهذا مقطوع به مفهوم من اخبار الاستحاضة وهو يقضى بعدم ارادة غسل الليلة اللاحقة
لعدم اشتراط شىء من العبادات بالطهارة فيما بعد الفراغ وخروج الوقت لا سيما مع ملاحظة الصوم بالنسبة الى غيره من سائر الاحداث
الكبار كالحيض والنفاس والجنابة مما هو اعظم حدثا واكد لتباعد منه فى الصوم بل بملاحظة جميع مبطلات الصوم اذ ليس فى شىء
منها ما يقدح فى الصوم المتقدم فكذا هنا قطعا واما توقف وطئها عليها ففيه ثلاثة اقوال احدها التوقف على الغسل خاصة نسب
الى الصدوقين وربما نزل عليه كلام غيرهما لاستفادة مدخلية غير الغسل فى الوطى كما فى جامع المقاصد وغيره ثانيها التوقف على الغسل
والوضوء ونسب الى المشهور بل فى الذكرى والمنتهى نسبته الى ظاهر الاصحاب لقولهم يجوز وطئها اذا فعلت ما تفعله المستحاضة
خرج ما يقطع بعدم مدخليته وهو غيرهما ثالثها عدم التوقف على شىء منها صرح به فى المعتبر وجماعة ممن تاخر مستندين الى
عموم ما احل وطى الزوج وخصوص المستفيضة منها صحيحة عمار وهذه يأتيها بعلها الا فى ايام حيضها وقريب منها غيرها وربما ايد باقتضاء

حل وطى الحائض قبل الغسل حل وطئها بغير غسل بطريق اولى وفيه قيام احتمال كونها قبل الغسل بحكم الحائض لدلالة الاية لا النقية غير المغتسلة
وفى المستفيضة انها طاهرة بالمستفيضة المانعة عنه قبل الغسل منها صحيحة مالك بن اعين عن المستحاضة كيف يغشاها زوجها قال ينظر الايام التى كانت تحيض فيها
انه لا يغشيها حتى يأمرها فتغتسل ثم يغشاها ان احب بناء على ظهور الاغتسال فى اغتسال الاستحاضة وان زوجها ان احب ان يأتيها
حين تغتسل وفى رواية قرب الاسناد قلت يواقعها زوجها قال اذا طال بها ذلك فلتغتسل ولتتوضأ ثم يواقعها ان اراد وفى الرضوى
نكاح المستحاضة وقت الغسل كما مر وفى صحيحة ابن مسلم فى الحائض اذا رأت دما بعد ايامها الى قوله فلتجمع بين كل صلوتين بغسل ويصيب
منها زوجها ان احب حلت لها الصلوة لظهورها فى ارادة انها توقع غسلا لفعل الصلوتين وح حل لها ان يصيب منها زوجها وحلت
لها الصلوة والا لكان قوله حلت لها الصلوة حشوا وفى صحيحة صفوان هذه مستحاضة تغتسل وتستدخل قطنة بعد قطنة وتجمع بين
الصلوتين بغسل ويأتيها زوجها ان اراد بناء على ترتيب الاتيان على ما تقدمه فى الذكر دون انعطاف جملته على الجمل السابقة حتى تنتفى الدلالة
وقوله فيما هو كالصحيح لزرارة بعد ذكر الاغتسال ثلاثا والاحتشاء فاذا حلت لها الصلوة حل لزوجها ان يغشاها لظهور الفاء فى تفريع الحل
على ما قبله اى فاذا حل بالافعال المذكورة الدخول فعلا فى الصلوة دون مجرد ارتفاع الحرمة الثابتة فى ايام اقرائها حتى تنتفى الدلالة
او يدل على نفى اشتراط شىء ومنه يتبين ما فى نشاء الاستدلال به للثالث وقوله فيما هو كالصحيح ايضا بعبد الرحمن البصرى بعد الامر بتغيير
الكرسف والاغتسال لكل صلوتين وكل شىء استحلت به الصلوة فليأتها زوجها ولتطف وربما نوقش فى سنده بابان بن عثمان وليس فى
محله وفى الدلالة بانها من المفهوم الضعيف كما فى الجواهر وقد يدعى انه من المفهوم المتبادر عرفا فى المقام لظهور السياق فى كون استحلال
الصلوة بما ذكر مقدمة فكان هناك صغرى مطوية والكلام فى قوة قوله ان هذا ما يستحل به الصلوة وكلما يستحل به الصلوة يستحل به
الوطى ومن التعبير بكل شىء استحلت به لا سبيل فيه لما احتمل فى معنى الحل فى سابقه من قوله فاذا حلت لها الصلوة من ارادة مجرد ارتفاع
الحرمة ولولا غيرها من الاخبار لاكتفى بها لابطال القول الثالث لانها على تقدير دلالتها حالها مع المستفيضة المتقدمة حال المجمل والمبين
او المطلق والمقيد فليحكم عليها وينقطع بها الاصل والعموم لا سيما مع اعتضادهما بالشهرة ومحكى الاتفاق المستظهر لكنهما ظاهران فى
التوقف على كل ما يستباح به الصلوة ومن اجله ذهب جماعة الى عدم حل وطى المستحاضة الا بعد فعل كل ما يلزمها للصلوة كما هو ظاهر
محكى المقنعة خصوصا احدى نسختيها والمراسم والسرائر وموضع من المنتهى والنهاية والحاوى والجمل والعقود والكافى والاصباح وشرح
الجعفرية والتذكرة وعن المرتضى والاسكافى واختاره فى الرياض قال فيه كثيرة كانت الاستحاضة او غيرها اغسالا كانت واجبة ام غيرها
وفى قوله اخبار لا سيما عبارة الاولة الواردة فى ذكر الاقسام الثلاثة للمستحاضة الى قوله والعمل على الاول ولى زيادة ظهور فى تعميمه للقليلة
ومع ذلك نسب الى الشهرة العظيمة ولعل منشاء النسبة منه ومن غيره التعبير بانها اذا فعلت ما تفعله المستحاضة حل وطئها ولا يخفى
ان غير الخبرين الاخيرين من المستفيضة الاخيرة الواردة فى مقام البيان سيما مع سبق السؤال فى بعضها عن حل الوطى لم يتضمن غير الغسل
الا الاحتشاء فى بعضها الظاهر فى كونه للصلوة دون الوطى لمنافاته لفعله وهو دليل نفى اشتراط غير الطهارة واما الخبران فاولا الدليل
قائم على ارادة خصوص الغسل منهما يحلل الصلوة لان فى ثانيهما حل الوطى مقرون بحل الطواف لمعلوم عدم الاكتفاء له بما تفعله للصلوة
الا بالغسل منه الا لوجوب اعادة الباقى له كالصلوة الثانية حسبما تعرفه بل هو قرينة المراد من اولهما ايضا لخروجهما مخرجا واحدا
مضافا الى قيام الدليل فى الاول ايضا على ارادة خصوص الغسل وهو انه لو اريد حل الصلوة من جميع الوجوه فاما ان يراد معه الحل الفعلى
بمعنى انه حيث يحل فعلا الدخول فى الصلوة يحل الوطى وهذا يوجب اختصاص حل الوطى فيما بعد الافعال قبل ان يصلى لانها اذا صلت
لا يحل لها بعد ذلك ان تصلى فعلا بل بعد اعادة الوضوء وغيره من الافعال او يراد معه الحل فى وقت بمعنى انه اذا حل فى وقت ما الدخول
فى الصلوة يحل الوطى وان لم يكن عنده حل الصلوة باقيا وهذا خلاف المتبادر من قوله اذا حل فعل الصلوة حل ان يغشاها من مقارنة زمانهما
فينحصر الامر فى ارادة حل الصلوة لا من جميع الوجوه بل الحل الحاصل من الغسل وثانيا لا عموم فيهما من هذه الحيثية اما فى الاول فظاهر و
اما الثانى وان عبر فيه بكل شىء لكن المتبادر كل شىء مما ذكره مقدما بقوله ولتغتسل ولتستدخل الكرسف فان ظهر على الكرسف فلتغتسل
ثم تضع كرسفا اخر ثم تصلى فان كان دما سائلا فلتؤخر الصلوة الى الصلوة ثم تصلى صلوتين بغسل واحد وكل شىء استحلت الحديث و
اولى بالانصراف اليه الثانى والمقدم ذكره فيهما غير الغسل هو الاحتشاء فى الثانى ووضع الكرسف فى الاول وهما منافيان للوطى لم
يكونا مقصودين وثالثا غايتهما العموم لكنهما لا مدخلية فى حل الصلوة وغيرهما من المستفيضة على تقدير دلالته خلوه من غير الغسل

لا للحيض وفى قوله ثم تغتسل سماعة بعد الامر بالاغتسال صح

فى صحيحة ابن مسلم والرضوى ضعيف

على نفي اغتسالها وما عداه يكون مختصا او متقيدا بها ولعله من هنا كان ظاهر جامع المقاصد نفي عدم الخلاف في غير الغسل من اعمال القليلة
فانه في شرح عبارة القواعد ومع الافعال تصير بحكم الطاهرة قال ويلوح من مفهوم عبارته انها بدون الافعال لا يباح لها زوجها وانما يراد
بها الغسل خاصة اذ لا تعلق للوطي بالوضوء واختاره في المنتهى واسنده الى ظاهر عبارات الاصحاب واستدل بالاخبار الدالة على الاذن
في الوطي بعد الغسل انتهى و هذه العبارة في المنتهى في موضع اخر غير الذي حكيناه عنه ويتجه الاقتصار على الغسل وان قلنا بمدخلية
الوضوء في رفع الحدث الاكبر فيتوقف ايضا على الوضوء المنضم الى الغسل دون المنفرد للصلوة الثانية ولعل ما في الجامع مبني عليه ايضا
ومنه يظهر عدم توقف وطي المستحاضة القليلة على شيء مع احتمال التعميم فيما عدا القليلة لغير الغسل ايضا اعتبارا بعموم الخبرين المعتبرين
ومنع الانصراف في البين كما يشعر به العدول عن التعبير بما يشار به الى ما تقدم ذكره الى التعبير بكل شيء وعدم مدخلية غير الغسل في
الوطي اجتهاد بمجرد استبعاد في مقابلة النص مع انه قد يرتفع الاستبعاد بناء على توجيه وجوب تغيير القطنة والاحتشاء بالوجه الاتي
في اخر التنبيهات مع ان الاحتشاء المتوقف عليه على تقديره هو فيما قبل الدخول في مقدمات الوطي كما صرح به في شرح البغية وغيره
فهو غير مناف بل هو تغيير القطنة الموظف للصلوة فانه الذي تدعي انه ان لم تعمل في الطهارة الصلوتية لا يحل الوطي بتلك
الطهارة وهذا غير مانع ايضا من مباشرة الوطي فلو كانت القطنة باقية ترفع للوطي واما حكاية ذكر الطواف فمع امكان منع قرينيته
بالتزام عدم وجوب اعادة شيء له من افعال الصلوة كما ستسمعه فيما ياتي عن المصابيح وغيره فغايته خروج ما خرج بالدليل والمراد في
خبر زرارة ان حل الفريضة في وقت من جميع الوجوه سبب لحل فعل كل غاية اخرى الى الوقت الاخر ومقارنة الزمانين كما ذكره غير
لازم ولا ظاهر كما هو قضية القول فيما ياتي بجواز اتيان غايات متعددة للاعمال الواقعة للصلوة من غير تجديد شيء وتخصيص
عمومها او تقييد اطلاقها بالاخبار الباقية فرع المكافئة المفقودة دلالة لضعف خلو البيان عن التصريح جدا خصوصا نحو عموم
كل شيء وكذا سندا لاعتضادها بالشهرة العظيمة وما حكاه في الجامع عن المنتهى معارض بما حكيناه لكن ينبغي القطع بعدم التعميم
لاعمال غير ذات الغسل من القليلة لاختصاص فرض جميع الاخبار بذات الغسل حتى الخبرين فالمراد في ثانيهما كل شيء من اعمالها اذ لا
استقلال فيه مع ضمير استحلت الراجع الى مفروض السؤال حتى تكون العبرة بعموم الجواب فيدعى شموله القليلة فلا مخرج في غيرها
عن الاصل والعموم ولعله من هنا ادعى غير واحد من المعاصرين عدم الخلاف في اباحة وطي المستحاضة بالقليلة بدون الاعمال ومن هنا
قد يترجح البناء في وطي ذات الاغسال على اباحته بالاغسال خاصة لا الوضوء الجزء من الغسل على القول به لدلالة عدم مدخلية اعمال القليلة
على عدم مدخلية ما هو مثلها في القسمين الاخرين وفاقا لصريح الرياض مع امكان التعبد فيهما بظاهر الدليل خصوصا مع احتمال الفرق
بقوة دمهما ولذا احتيج فيهما الى الغسل والمفروض ان النص ايضا مفرق بينهما في ذلك بناء على عموم الخبرين من حيثية الاعمال وتغيير
القطنة بموجب ما تسمعه في التنبيه الاخير من التنبيهات لا تنبيه يتجه اعتباره لسائر الغايات ومع ذلك الاظهر عدم التوقف في القليلة
على شيء وفي الكثيرة والمتوسطة على غير غسلها للصلوة وان كان الاحوط عدم وطي ذات الغسل الا بعد جميع اعمالها للصلوة واما الموضع
الثاني ففيما هو معقد الاجماع من انها اذا فعلت ما تفعله المستحاضة كانت بحكم الطاهر لدلالته عليه لظهور العبارة في ان لها بمجرد
وقوع ما تفعله للصلوة الدخول في كل ما يتوقف على الطهارة والتامل هنا في ثلاثة امور غير محررة في كلامهم جدا احدها ان عين ما
تفعله للصلوة يجوز للغير فلا احتاج الى تجديد شيء لغاية اخرى ام نوعه فيجدد ثانيها انه على تقدير الاول هل اثر كل غسل يختص بوقت
فريضة الوقت او يمتد اثره ولو في خارج الوقت الى وقت الغسل الاخر والفرق فيما اراد فعل غاية بعد طلوع الشمس وانتصاف الليل
فعلى الثاني يكتفي بغسل الغداة او العشائين وعلى الاول تنشئ لها غسلا ثالثها ان غسل الصلوة يبيح الصلوة وسائر الغايات فالغايات
جميعها غايات الغسل وان الغسل شرع لاباحة فريضة الوقت وهي غايته خاصة واستباحة باقي الغايات من احكام حل الصلوة وقد يلحق
بالصلوة الطواف لكونه صلوة ولبعض الاخبار ويظهر الفرق في حدوث الدم حيث لا فريضة كما بعد طلوع الشمس مثلا فعلى الاول
تغتسل ان تدخل المسجد مثلا او تقرء العزائم وعلى الثاني لا تدخل الا بعد الزوال والاغتسال للصلوة بل ويظهر في الغسل في الوقت
بقصد غير الفريضة من غاية اخرى فلا يشرع على الثاني بخلاف الاول اما الاول فقد صرح جدي في المصابيح بان قضية العبارة
المذكورة عدم وجوب تجديد الوضوء والغسل لغير الصلوة من الغايات كالطواف والمس ودخول المساجد وقرائة العزائم قال ويظهر
ما قلناه من كلامهم في الصوم والوطي وينبغي القطع به على القول بجواز فصل العمل عن الوضوء والغسل ومن البعيد وجوب اعادة الغسل

عليها الصلوة الطواف بعد الغسل للطواف ومن المعلوم عدم وجوب استقلال دخول المسجد بغسل غير غسل الطواف انتهى وقد تبين منه
دليل الحكم ايضا اما عدم تجديد الغسل فكما قاله ولم اجد من افتى بوجوب تجديده بعد وقوعه لفريضة الوقت لغاية اخرى في وقتها وهو المتيقن
من معقد الاجماع على منطوق العبارة المتقدمة لما تسمع من كلامهم في تجديد الوضوء واما الامر الثاني فمقتضى عموم عبارة معقد الاجماع
وعدم الزيادة في الاخبار على الثلاثة اغسال للمستحاضة مع انها لا تمتنع من عمل في وقت قطعا هو عدم التجديد لشيء من الغايات مطلقا
كما صرح به بعض من تاخر وهو ظاهر شرح البغية قال وتباح اي كل مشروط بعدم الحدث الاكبر من وقت صلوة عملت فيها اي الاعمال
الموظفة الى وقت الاخرى في الكثيرة انتهى وعلى هذا فتصح الغاية بعد انتصاف الليل بغسل العشائين وبعد طلوع الشمس بغسل الغداة
ولكن ظهور اتفاقهم على اغتسالها لصلوة الليل دليل بنائهم على اختصاص اثر غسل العشائين بوقت صلوتها ولا فرق بينه مع غيره
قطعا وهذا قضيته ما في الروض قال ليس للمستحاضة ان تجمع بين صلوتين بوضوء واحد سواء في ذلك الفرض والنفل بل لا بد لكل
صلوة من وضوء اما غسلها فللوقت فتصلي به ما شاءت من الفرض والنفل اداء وقضاء مع الوضوء لكل صلوة وتغيير القطنة
وغسل المحل ان اصابه الدم ولو ارادت الصلوة في غير الوقت اغتسلت لاول الورد وعملت باقي الافعال لكل صلوة وكذا القول لو
ارادت صلوة الليل لكن يكفيها الغسل لها عن اعادته للصبح انتهى ومؤداه عبارة كشف الالتباس ومنه الموجز ح فلو حدث الدم
الكثير بعد طلوع الشمس مثلا واتفق الكسوف ح اغتسلت مستقلا لصلوة الاية وكذا اذا ارادت غاية غيرها فرضا او نفلا في ذلك
الوقت لعدم سقوط الخطاب بشيء من الغايات عنها في وقت من الاوقات لاجل هذا الدم قطعا مع كون الكثير منه حدثا على الحتم
متى ما وجد ولا تستباح الغايات بغير طهارة منه او مبيح ولا مبيح الا الغسل فيجب شرعا او شرطا لتلك الغاية ثم تاتي به بغيرها بغير
تجديد الغسل ايضا كما في الغسل الواقع للفريضة لدلالته عليه واستفادته منه الى ان يدخل وقت الفريضة فيجب التجديد لها
لظهور الاخبار في وجوب الغسل عندها واما الاقتصار في الاخبار على ثلاثة اغسال فلعله من جهة ورودها في بيان حكم الصلوة
ولا غسل لها ازيد من ذلك وكذا اذا طرء الكثير في الوقت بعد فعل الفريضة فتغتسل لسائر الغايات ومنه يظهر الامر الثالث من
ان سائر ما يتوقف على الغسل كالفريضة في كونها غايات للغسل اذ لو كانت اباحتها من احكام استباحة الفريضة لم تشرع الا في
الوقت بل مع وقوع الغسل بقصد الصلوة وبطلانه سيما الاول واضح وان استوجهه في الجواهر لما عرفت من انها لا تمتنع من عمل في
وقت قطعا الا ان يقال بان اباحة الصلوة تستتبع اباحة سائر الغايات مطلقا في وقتها وفي غير وقتها وهما ايضا لا يسوغ فعل
الغاية خارج الوقت اذا صادف طرو السبب فيه كالكسوف قبل الزوال مثلا لعدم سبق اباحة صلوة ح وكذا اذا طرء السبب في الوقت
بعد فعل الفريضة وقبل فعلها واراد الدخول في غاية قبل اداء الفريضة واراد ان تغتسل بقصد غاية غير الصلوة وكل
ذلك تضييق لاوقات فعل الغايات الواجبة والمستحبة على المستحاضة وهو خلاف ما يظهر من النصوص والفتاوى ولولا هذا التحديد
فيه لكان تخلصا عن جملة من المنافيات خصوصا فوات المعاقبة بفعل الغايات بغسل واحد كما تسمعه واما عدم تجديد الوضوء لما
يتوقف على الوضوء من سائر الغايات فهو وان كان مقتضى عموم العبارة المتقدمة التي هي معقد الاجماع ولذا نسبه لهم في
المصابيح لكن مراجعة كلماتهم تقضي بظهور اتفاقهم على وجوب تجديده خصوصا في القليلة ولعل مراد المصابيح عدم تجديد
الوضوء الذي مع الغسل للغاية المتوقفة على الغسل خاصة وعلى كل حال لا تجمع بين غايتين بوضوء سواء كانت مما يجب لها الوضوء
فلا تجمع بين صلوتين فريضتين بوضوء واحد قطعا او يستحب بل لا احد فيه خلافا ممن ذهب الى وجوب الوضوء فيها لكل صلوة
نعم حكوا عن الشيخ تجويز صلوة النوافل بوضوء الفريضة قال في الذكرى كانه يجعل الصلوة المامور بالوضوء لها على المعهودة من الخمس
والفريضة قلنا ويحمل الصلوة على الفرض وما يتبعها ومن توابعها نافلتها كما يتبعها في الغسل لكل صلوتين ومن هنا قال الفخر في بعض
حواشيه ان وضوء المستحاضة للصلوة يبطل بالفراغ منها وغسلها للوقت لا يبطل الا بخروج الوقت مشعرا بالمنع وغيره عنه وهو المتجه
بناء على ظهور الاجماع ويدل عليه مضافا الى ذلك على تجديده في الكثيرة نظير ما سمعته في مستدلا لنا على وجوب الوضوء لكل
صلوة فيها من الادلة وكانهم بنوا الفرق بين الوضوء والغسل في التجديد بالنسبة الى سائر الغايات على عدم الفرق بين سائر الغايات
المتوقفة على الطهارة مع الصلوة وقد ثبت عندهم تكرير الوضوء لكل صلوة وعدم تكرير الغسل فكان الحكم كذلك في سائر
الغايات فكانهم يرون الاقتصار في الاخبار على ذكر الصلوة وفي عددها على ذكر الصلوة والصلوتين انما هو لورودها في

فى مقام بيان حكم صلوة المستحاضة اما لوقوع الاسئلة عنها او لكونها الّتى يهتمّ بها لانها المبتلية بها فى الليل والنهار ولم يكن
عليها فى كل وقت ازيد من صلوتين فلذا اقتصر على ذكرها وفى الحقيقة الحكم ثابت للغاية الواحدة والغايات المتعددة لان الملحوظ
فيه اثر الحدثية وتتساوى سائر ما يتوقف على الطهارة ويمكن توجيه الفرق مع قطع النظر من مقايسة الصلوة بان تجديد الوضوء فى
القليلة هو حكم استدامة الحدث الصغير على وجه الكلية والقليلة من اقسامه فيجرى فيها ومن هنا قال فى الخلاف المستحاضة ومن به
سلس البول يجب عليه تجديد الوضوء عند كل صلوة دليلنا اجماع الفرقة واخبارهم وقد صرح غير واحد فى باب السلس بان المستحاضة
بحكمه واذا ثبت بذلك الوضوء لكل غاية فى القليلة فيثبت فى الكثيرة او المتوسطة بالاولوية المشار اليها سابقا واما استدامة
الحدث الكبير بحيث لم يثبت له على وجه الكلية طهارة ولذا قال فى شرح البغية ان استدامة الحدث الكبير يسقط عنه التكليف فيقتصر
فى الغسل هنا على ما يستفاد من اخبار الاستحاضة اذ لا مورد له فى الاخبار ولا اثر الا فى المستحاضة والمستفاد من اخبار الباب عدم
الزيادة على الاغسال الثلاثة فى اوقات الصلوات اليومية واما اطلاق قولهم اذا فعلت ما تفعله المستحاضة القاضى بظاهره
بعدم تجديد الوضوء لكل غاية فيمكن عدم مخالفته لما ذكر من اقتضاء عنوان استدامة الحدث فيها تجديده بدعوى ان مساقه لبيان
حكم الدم من حيث خصوصية الاستحاضة او المراد من حيث عنوان المستحاضة وهو اللاحق باعتبار استدامة حدثها الكبير لا الصغير
المفروغ عنه فى باب السلس او والصغير ايضا لكن من حيث ما يلحقه لخصوصية الاستحاضة من تغيير القطنة ونحوه مما لم يثبت فى المستدام
غيرها لا تكرار الوضوء الواجب عليها وعلى غيرها المفروغ عنه ايضا سابقا فلا منافاة بين العبارة المذكورة مع ما ذكرناه من جريان تجديد
الوضوء لعنوان الاستدامة كما هو واضح ثم لا يخفى ان مقتضى القاعدة كون المرجع فى تعدد الغاية ووحدتها لاجل الحكم بتجديد الوضوء
وعدمه الى ما يكون فى نظر الشرع واحدا او متعددا وذلك يتميز بالتفقه من الامارة والآثار ولا ضابطة له كلية تعرف واذا عرفت ذلك
فلنذكر التنبيهات اللازمة منها انه صرح جماعة بوجوب المعاقبة بين الصلوة وطهارة المستحاضة بل صرح غير واحد بانه المشهور و
استظهر فى الجواهر عدم الخلاف فيه بالنسبة الى الغسل تشعرا من نقل الخلاف فيه فى المدارك بالنسبة الى الوضوء دون الغسل وفيه
نظر لا لو ثبت فى الغسل كما ستعرف وعلى كل حال فى محكى المختلف جواز الفصل بين الوضوء والصلوة وفى الكشف فى الغسل وفى المصابيح
فيهما معا بل استظهر فيه جواز الفصل بين الوضوء والصلوة وسائر الغايات من الاكثر حيث لم ينصوا على وجوب المعاقبة بين الطهارة
وغاياتها المتعددة مع اكتفائهم بالطهارة الواحدة فى الجميع انتهى وربما استظهر كل من المعاقبة وجواز الفاصلة من بعض الاخبار
فوجوب معاقبة الوضوء من نحو قوله تصلى كل صلوة بوضوء لاشعار الباء فيه بالمقارنة عند فى نحو قوله ويجب الوضوء عند
كل صلوة لان كلمة عند تقتضى المقارنة ولهذا لا تصغر كقبل وبعد واعترض بعدم وجود كلمة عند فى اخبار الوضوء من طرقنا
نحو قوله فى رواية ابى المعزا تغتسل عند كل صلوتين وابن سنان تغتسل عند صلوة الظهر واما جواز الفصل عن الغسل فمن نحو خبر
ابن عبد الجانى فليغتسل بعد طلوع الفجر ثم تصلى ركعتين قبل الغداة ثم تصلى الغداة وخبر ابن بكير فعلت ما تفعله المستحاضة
ثم صلت لان كلمة ثم للتراخى ولا يخفى ضعفه لانها خصوصا الاخير لان ظاهره وجوب التراخى عمدة ما يستند اليه لجواز الفصل
فى الوضوء والغسل معا بعد الاطلاقات مشروعية اتيان غايات متعددة بغسل واحد فانها مستلزمة لوقوع الفصل بين ما عدا
الغاية الاولى وعمدة ما يستند لوجوب المعاقبة بعد قاعدة لزوم الاقتصار فى العفو على مقدار الضرورة وهو المتصل وجوب
الوضوء لكل صلوة ولو كان الفصل جائزا لما كان التجديد واجبا لبقاء اثر الوضوء الاول ولذا استدل الشيخ فى محكى الخلاف على
وجوب المعاقبة فى الوضوء بوجوب تجديده لكل صلوة حيث قال دليلنا ما قدمناه مشيرا به الى ما قدم من انه يجب تجديد
الوضوء عند كل صلوة والذى يقتضيه النظر ان يقال بوجوب المعاقبة بين الوضوء وكل غاية من الغايات لوجوبها فى استدامة الحدث
الصغير وقد عرفت ان الاستحاضة القليلة من اقسامه ولم يتم فيها ما يوجب خلافه فان اخبار الوضوء ان لم يكن فيها اشعار بالمعاقبة
ولو من جهة تضمنها وجوب التجديد فلا دلالة فيها على خصوص جواز الفصل واما اطلاقها من نحو قوله تتوضأ لكل صلوة فهو مساق
لبيان مجرد وجوب تجديده لكل صلوة فلا عبرة به من حيث الفصل والوصل بل هى من حيث تضمنها وجوب التجديد لكل صلوة تدل على
المعاقبة بالتقريب المتقدم كما فهمه الشيخ حيث استدل به عليها مؤذنا بان التجديد من جهة وجوب المعاقبة واذا ثبت فى وضوء القليلة
تثبت فى وضوء الكبيرة لجريان الاولوية فى نفس وضوئها من وضوء القليلة فيستتبع معاقبة وضوئها ايضا كما لا يخفى خصوصا

وبمعاقبة الغسل من نحو قوله تجمع بين صلوتين بغسل وفى السرائر من لفظه صح

مع كون وجوب

مع كون وجوب المعاقبة مطلقا معتضدا بالشهرة العظيمة واما وجوب المعاقبة بين الغسل وغايته فلا اشكال فى عدمه اذا وقعت غاية
او غايات بعد فريضة الوقت متصلة بها للفرق غيره عن جواز اتيان غايات بغسل الصلوة بل ومنفصلة عنها ايضا كلا او بعضا الا فيما
ان لم تجز مفصولة عن الفريضة لتعين عليها اما الاتيان فى وقت مخصوص وهو ما بعد الفريضة بغير فصل بدعوى عدم منافاته لغاية
الغسل كما فى الفريضة الثانية فى الغسل للصلوتين وهذا ينافيه المعلوم من النص والفتوى من انها اذا اتت بما تفعله المستحاضة لا تمنع
من عمل فى وقت والاتيان بغسل مستانف ولو فى اوقات الصلوة وهذا ايضا خلاف المعلوم من النص والفتوى كما صرح به فى المصابيح
فيما يحكيه من عبادته بل بناء على ما يرى الشيخ فى الخلاف من كون التجديد لمراعاة المعاقبة فى عدم التجديد هنا دلالة على عدم وجوب
المعاقبة وان وقعت بغير تقدم الفريضة متعددة او منفردة ففى الجواز مع الفصل عن الغسل وجهان بل قولان من انها كالصلوة
نظرا الى المساواة فيما هو مقتضى الحكم من اقتضاء العفو مع استدامة الحدث على قدر الضرورة وهو صورة المعاقبة والى اقتضاء
عموم قوله كل شىء استحلت به الصلوة فليأتها زوجها مع عدم الفرق فيما بين الوطى وغيره من الغايات ويجب المعاقبة فى الصلوة كما
تسمع فكذا غيرها ومن ثبوت مشروعيتها منفصلة عن الغسل اذا صلت الفريضة قبلها متصلة بالغسل فكذلك اذا لم تصل لعدم
مدخلية الصلوة فى الحكم بحدثية الدم بالنسبة الى الغاية الواقعة بعدها مفصولة قطعا الا على القول بان الصلوة هى غاية الغسل لا غير
وان جواز غيرها من احكام استباحتها كما سمعته مع تضعيفه ففى الوجه الاول قوة لان قضية مساواة الصلوة لسائر الغايات فى حين
المنع سيما مع معلومية كون دم الاستحاضة حدثا كالاحداث واما قوله كل شىء استحلت به الصلوة فمعناه على وجه يصلح تفريع
حل الوطى مطلقا عليه هو كل شىء من نفس الافعال دون نحو معاقبة الصلوة التى حكم خارج عما تستحلها به اذ لو كانت هى ايضا داخلة
فيما تستحل به لوجب ان لا يأتيها زوجها بعد الصلوة بفاصلة وهو خلاف صريح النص والفتوى وعلى هذا يكفى الاصل فى نفى وجوب
معاقبة غير الصلوة للغسل واما وجوب المعاقبة بين فريضة الوقت والغسل ففيه قولان المشهور وهو الاول لما ورد من الغسل عند كل
صلوة او عند كل صلوتين وقد ادعى ابن ادريس ان كلمة عند عند العرب تفيد المقارنة ولوجوب الاقتصار فى العفو على قدر الضرورة
وهو صورة المعاقبة واختاره فى المصابيح وقبله فى الكشف الثانى للاصل واطلاق بعض الاخبار وخبر اسمعيل بن عبد الخالق فاذا
كان صلوة الفجر فلتغتسل بعد طلوع الفجر ثم تصلى ركعتين قبل الغداة ثم تصلى الغداة وخبر ابن بكير فاذا مضى عشرة ايام فعلت ما
تفعله المستحاضة ثم صلت وثم للتراخى ولاباحة دخول المسجد والطواف قبل الصلوة ولان سائر الغايات كالطواف وقراءة العزائم
والوطى على القول بتوقفه على الغسل يجوز بينها الفصل لان اكثر الغايات مما لا يجتمع فى وقت واحد فاذا اغتسلت للصلوة فلا بد
من تحقق الفصل فى البعض والقول بتعدد الغسل وافراد كل عبادة بغسل خلاف الاجماع كما قيل ولعل المشهور هو الاقوى لصراحة
الاخبار المتضمنة للفظة عند ولا اقل من ظهورها وهى بحكم المقيدة لما اطلق فيه الغسل للصلوة وينقطع بها الاصل ولعل تقديم
ركعتى النافلة فى الخبر غير مناف كما صرح به جماعة لكونها من توابع الفريضة كالاذان والاقامة وثم فى الخبر الآخر كغيره من مرسلة يونس
وغيرها ظاهر فى ارادة مجرد الترتيب لا جواز الفصل المبحوث عنه مع انه لو كان لبيان الفصل توجب لظهورها فى الغير وجواز
الفصل فى سائر الغايات غير مستلزم لجوازه فى الصلوة لاحتمال اختصاص فريضة الوقت بوجوب المعاقبة لمزيد الاهتمام بامرها وبه
يتضح ان فصل الغايات المجتمعة مع الصلوة لا يدل على جواز فصل الصلوة ولعله من هنا لم يصرح كثير فى وجوب التعاقب الا بالصلوة
وقد عرفت ظهور ما تقدم من المصابيح من قوله ولان سائر الغايات كالطواف وقراءة العزائم الخ فى المفروغية عن جواز انفصال
غير الصلوة والا كان مصادرة ومنه ينقدح ان دعوى الاجماع المركب بين وجوب المعاقبة للغسل فى الصلوة وغيرها من الغايات
ممنوعة ولم اجدها ايضا محكية كدعوى الاجماع المركب بين وجوب المعاقبة للوضوء مع الغسل فى ذلك باستفادة منه لا دعوى
الاجماع على عدم الفرق وعلى هذا لو تراخت كثيرا بعد الغسل قبل الصلوة جاز ايقاع غاية اخرى بذلك الغسل واعادته للصلوة وفى
تعميم حكم وجوب معاقبة الغسل على هذا القول لنحو صلوة الآيات ولكل صلوة واجبة وجه ومنها ان ظاهر جملة من العبارات بل
صريح الرياض ومحكى المقنعة وجوب ايقاع صلوة الظهرين والعشائين بغسل واحد لظاهر ما تضمن الامر بالجمع بينهما فى النص بغسل
واحد تقدم هذه وتؤخر هذه لكنه ليس للوجوب قطعا لعدم وجوب الجمع بينهما فى هذا الوقت لخصوص على القول بوجوب
جمعهما بغسل واحد ايضا بل يجزى عدم تجديد الغسل لكل منهما بناء على عدم وجوب المعاقبة ومع تعاقب فعلهما فى اى جزء من الوقت

وما فى الجواهر من ظهور عدم الفرق بين الوضوء والغسل صح

على القول

على القول بوجوبه نعم قد يوهم قوله في خبر ابن مسلم فليجمع بين كل صلوتين بغسل وقوله تغتسل لكل صلوتين في غير واحد من الاخبار
لكنه ظاهر في الرخصة لكونه في مقام توهم وجوب خمسة اغسال للفرايض الخمس بملاحظة انها من مستدام الحدث وغير ذلك لورود الامر بالغسل
لكل صلوة ايضا كما في الموثق تغتسل عند كل صلوة وفي مرسلة يونس ان فاطمة كانت تغتسل في كل صلوة وكذا غيرهما ولذا قطع في جامع
المقاصد والمدارك بجواز افراد كل صلوة بغسل بل عن المنتهى استحبابه لقوله الطهر على الطهر عشر حسنات وهو مبني على شرعية
التجديد في الغسل وان لم يكن مستحبا فرخصة وفاقا للجماعة وافرط بعض فضلاء المعاصرين فاشكل في وجوب الغسل للصلوة الثانية
اذا حدث الكثير بين الصلوتين لكونه افرادا بالغسل وهو في غير محله بل كانه لا خلاف في وجوب الافراد بغسل لمعلومية كون
الكثرة حدثا مانعا من الصلوة نصا وفتوى نعم لا رخصة في افراد ما عدا الثانية من فريضتي الوقت فتاتي جميع الغايات في وقت
كل فريضة بغسلها الواقع لها جمعا او افرادا للعموم اذا فعلت ما تفعله المستحاضة كانت بحكم الطاهر الظاهر في كونه عزيمة ولو خلت
بالغسل للفريضة ابحرج جواز ايقاعه لغاية اخرى غير الصلوة والمتجه عدم افراد غيرها من الغايات بالغسل بل تاتيها جميعا بذلك الغسل
وهل تصلي معه فريضتي الوقت الظاهر نعم ان لم نوجب معاقبة الصلوة للغسل لها اذ لها افراد ثانيتهما بغسل كما لو كانت مغتسلة للصلوة
بل لا يبعد جواز افراد اولهما ايضا بدعوى اشعار جواز افراد الثانية بجواز افراد فريضة الوقت مطلقا ثم لا يخفى ان المراد من
المعاقبة هنا هي المعاقبة العرفية فلا ينافيها الاذان والاقامة بل في الذكرى القطع بجوازهما وكذا لبس الساتر وتحري القبلة
في زمان يسير والانتقال من مكان الى مكان قريب وامثال ذلك من غير فرق بين المقدمات الواجبة او المستحبة او الافعال المباحة
والمدار في الجواز على المقارنات العرفية دون غيرها وان كان من مقدمات الصلوة كالاجتهاد في القبلة في زمان طويل فالواجب
من نحو هذه الواجبات يجب تحصيلها قبل الغسل والظاهر ان انتظار الجماعة مثل تحري القبلة يجوز في زمان يسير دون الطويل
وان اطلق استثنائه في الدروس ولعل مراده ايضا اليسير ولا يبعد كون جواز الفصل بالاذان والاقامة والتكبيرات الست والدعا
بينها من جهة انها اشبهت افعال الصلوة فالمتلبس بها كالمتلبس بالصلوة ولعله من هنا اقتصر على استثنائهما في الخلاف وفي الذكرى
عللها بانه نظر الى فعلها على الوجه الاكمل وفيه تامل ومنها انه منع في الذكرى والكشف من تقديم طهارة المستحاضة على وقت
الصلوة وفي الاول ان الحاجة ماس من الموجبة فالمناسب للصلوة في اول الوقت فيصلح جعله غاية بناء على عده من غايات الوضوء والخبر
لا دلالة فيه على تعيين الوقوع في الوقت نعم كوجوب معاقبة الفريضة يجب الاقتصار في التقديم على ما لا ينافيها بان يقارن الفراغ
دخول الوقت فتصلي بلا فاصلة وصرح في الكشف تبعا للنهاية الاحكام بجواز التقديم كذلك هذا في الواقع مقدما الفريضة الوقت
واما لغيرها من الغايات المخاطبة بها فلا مانع من الوضوء قبل الوقت لها بل هو مقتضى الادلة لما عرفت من عدم امتناع المستحاضة
من عبادة في وقت وعموم اذا فعلت ما تفعله المستحاضة كانت بحكم الطاهر بناء على ارادة ان تفعل مثل ما تفعله للصلوة لا عينه
وكذا الغسل لعين ما ذكر كيف لا وفروض وجوب المشروط بالطهارة عليها قبل الوقت كثيرة من صلوة اية وغيرها مع مصادفة حدوث
الدم قبل الوقت اترى يسقط الخطاب لعدم امكان الطهارة ولا يمكن التزامه وان التزمه بعض الفضلاء واما اخبار انها تغتسل عند
كل صلوة او صلوتين او عند وقتها فقد عرفت انها انما اقتصرت على ذكر ذلك لورودها في مقام بيان حكم صلوتها فلا يخص بما
تضمنته ومنها ان ظاهر الاصحاب كما صرح المص انه يجب عليها الاستظهار اي الاستيثاق في منع الدم من الخروج والتعدي الى
خارج الفرج اصلا ان امكن والا فبمنع زيادة خروجه على القدر الغير الممكن بقدر الامكان والاجماع عليه ما بين ظاهر وصريح مستفيض
ويدل عليه الاخبار ايضا مما تضمن الامر بالاحتشاء والتلجم والاستثفار كما في مرسلة يونس وغيرها ووضع الكرسف وازدياده وادخال
قطنة بعد قطنة الى غير ذلك وهي معتضدة بالاجماع المستفيض كافية في ثبوت الوجوب الظاهر في نحو المقامات في الغيرية المقدمية
للصلوة ولا حاجة معه الى الاستناد بوجوب منع النجاسة من البدن حتى يناقش بعدم تماميته فيما لا يلوث الظاهر كما اذا فرض وقوع
قطرات منه على الارض حال الركوع والسجود مثلا وان امكن دفعه بان خروجه من غير اخذ مظنة للتلوث به فلا باس بايجاب التوقي
من مظنة المبطل في الصلوة وبان قليل الدم معفو ودعوى اختصاص العفو بغير هذا الدم لمكان هذه الاخبار وان لم يكن به باس
لكنه رجوع الى الاستدلال بالنص وبانه فيما لا يمكن منعه راسا وجوب التوقي من زيادة لا تلاقي الا الملاقي قبلها انما هو موقوف
على القول بازدياد النجاسة بملاقاة مماثلها والتزامه في خصوص المقام رجوع الى النص ايضا كما لا حاجة الى الاستناد بان هذا الدم

وعلله في اولهما بعدم الحاجة اليه والخبر انها تتوضأ لكل صلوة صح

حدث فيجب الاستظهار في منعه حتى يناقش بانه اذا ما امكن منعه اصلا فمنع زيادته غير مجد لان الحدث غير قابل للزيادة والنقصان
وان دفعه الشهيدان في الذكرى والروض بالتزام العفو عن حدثية ما لا يمكن منعه للحرج فالخارج بتفريط هو الحدث وينتقض
به الطهارة فمن اجله وجب التحفظ والاستظهار بقدر الامكان واعترض عليه في الجواهر بمنع استفادة ما قضيته من الادلة بل
مقتضاها العفو عن حدثيته بعد الطهارة نعم يستفاد منها شرطيته بالنسبة للصلوة خاصة ومراده من الشرطية للصلوة باعتبار
حدثيته لا خبثيته كما يظهر من كلامه بعده في ذكر ما كان الخروج لغلبة الدم والظاهر استفادته من ظهور ذكره في سياق ما يعتبر
للصلوة في كون اعتباره لها ايضا خصوصا مع عدم اختصاصه في الاخبار بالواقع قبل الطهارة لظهوره ايضا في عدم انتقاضها
بالخارج في اثنائها او بعدها ما قبل فعل الاستظهار والا لوجب قبلها فهو واجب للصلوة لا للطهارة وعليه فهو ظاهر ما لم يختص
منه بما بعد الطهارة من كلام الاصحاب ايضا لكنه في اصله بناء ايجاب الاستظهار على كونه لمنع الحدث تامل لانه مبني على كون حدثية
هذا الدم ببروزه الى خارج الفرج وهذا وان اقتضته مقايسته ساير الاحداث لكنه مناف لحكمهم بان طهارتها مبيحة وان قامت
بوظايفها التي منها الاحتشاء ونحوه ضرورة اقتضائه استمرار الحدث ولا يتم الاستمرار الا بكون نزول الدم مع وجوده في فضاء
الفرج حدثا كالحيض وبناء على انه لمنع الحدث يتجه وجوبه لغير الصلوة ايضا من الغايات المتوقفة على الطهارة ومن هنا اوجبه الشهيد لا
في تمام نهار الصوم وان كان يتوجه عليه ان المعتبر في صحة الصوم غسل الصلوة لا الطهارة من حدث الاستحاضة فيكفي استظهارها
للصلوة وعلى كل حال استظهر في شرح المفاتيح من الاخبار وكلمات الاخيار ان زمان الاستظهار قبل الوضوء في القليلة والمتوسطة
لتحقق معاقبة الصلوة للطهارة مهما يتيسر واما الكثيرة فالظاهر من تضاعيف الاخبار كونه عقيب الغسل ولعله من جهة ان الغسل
مع الشد والاستيثاق غير متيسر انتهى ولا يخفى ان الاخبار مختلفة في زمانه ففي بعضها ذكره مقدما عليهما وفي بعضها مؤخرا
عنهما وفي بعضها ظهور التقديم وفي بعضها ظهور التاخير فلا وقت له معينا واما التعاقب فلا ينافيه مجرد وضع الكرسف غالبا
ثم الظاهر من الاخبار خصوصا مع ملاحظة شرطيته للصلوة ان زمان انتهاء وجوبه هو الفراغ من الصلوة وما عن بعض المشايخ
المعاصرين من ان الذي يظهر من الاخبار انه لا تقييد له بل تبقى محتشية حتى تنتقل الى حالة اخرى ان كانت وتغيرها عند
كل صلوة فيه ان كان مراده وجوب البقاء كما هو ظاهره عدم مساعدة دليل على وجوب احتشائها في ساير الاوقات حتى يجب
بقاؤها محتشية الى الانتقال او الصلوة بل ظاهر الاخبار وجوب احتشائها لاجل الصلوة باقية عليه الى الفراغ غاية الامر
وجوب تبديل الحشو من القطنة ونحوها بعدها للصلوة الاخرى وان لم تجمع بينهما وبقيت محتشية الى زمان فعل الاخرى
فتبدل الحشو قبلها وتبقى كذلك الى الفراغ عنها وهكذا ولا كيفية مخصوصة للاستظهار بل بكلما يحبس الدم والمذكور
في الاخبار هو التلجم والاحتشاء بالكرسف والتلجم والاستثفار اللذين بمعنى واحد كما احتمله في الوافي هو شد شيء على الوسط
ووضع خرقة بين رجليها على الفرج وشد احد طرفيها على المشدود بالوسط من خلفها والاخر كذلك من قدام وكذا الاستثفار
الموجود في بعض الاخبار ايضا بابدال التاء ذالا ان لم يكن هو بمعنى التطيب بالدخنة كل ذلك مبني ذكره على الارشاد الى ما
هو المتيسر غالبا واذا تضررت بحبس الدم في هذا المقدار من الزمان سقط وجوبه بل ربما حرم وكذا يلزم من به داء السلس و
البطن الاستظهار في منع خروج البول والغايط على حسب الدم المذكور ومنها انهم صرحوا بوجوب تغيير القطنة المحشوة بها
قبل كل صلوة بل الاجماع عليه مستفيض النقل والاخبار كذلك في غير القليلة وتم فيها بعدم القول بالفصل كما صرح
به شيخنا البهائي وتبعه في الرياض ويساعده التتبع فلعل منع بعض مشايخنا الاجماع المركب في غير محله فلا يحتاج معه الى
الاستدلال عليه بوجوب تقليل النجاسة مهما امكن مع عدم العفو عن قليل هذا الدم ولو لمكان اخبار الاستحاضة حتى
يناقش فيه بان النجاسة في الباطن ومع الغض عنه هو من النجاسة المحمولة وفيما لا تتم فيه الصلوة وان لزوم التجنب مع ذلك كله
في المقام لاجل النص رجوع الى الاستدلال بالاخبار وما في الجواهر من تقويته عدم وجوبه لظهور من بعض اخبار اخر منطوقا
ومفهوما مضافا الى اشعار اطلاق بعضها بانها تضع كرسفا وتصلي بذلك والى ان التغيير مع عسره المنفي لا فائدة فيه لتنجس
الثانية بمجرد وضعها كالاولى خصوصا في الكثيرة السائلة ضعيف لعدم مقاومة بعض الاخبار على تقدير دلالته لتلك
المستفيضة المعتضدة بالاجماعات المستفيضة واطلاق بعضها مساق لبيان وجوب اصل الوضع والعسر المنفي ممنوع والفائدة

لعلها تقليل النجاسة المطلوب ولو في خصوص المقام لمكان هذه الاخبار مع احتمال كونه شرطا تعبديا للصلوة لا للنجاسة واخبار
المتصفحة ناهضة باثباته مع امكان بناء ايجابه على ما تقدم في اول الاستحاضة من وجوب اختبار الدم بعد تحقق الاستحاضة عند
الصلوة مع وجوب الاستظهار فانها ان لم تكن واضعة للقطنة فهي خارجة عن مورد تغيير القطنة كما اذا كانت واضعة وتعلم عدم اصابتها
دم فلا يجب تغييرها قطعا كما صرح به غير واحد وان لم تعلم نقاءها فيجب اخراجها للنظر فيها لاعتبار الدم ثم يجب الاحتشاء للاستظهار
والمتبادر من اخبار الاحتشاء وضع الطاهر جدا ولهذا يتحقق تغيير القطنة ويسامح وجوبه عن المناقشات المتقدمة ثم يعم وجوبه
بهذا الطريق لغير الصلوة من الغايات المتوقفة على الطهارة لتوقفها على الطهارة الحاصلة للصلوة وطهارتها مع احراز الدم مجملا
لا تتشخص كيفيتها الا بعد تشخيص حال الدم وهو موقوف على اخراج القطنة للنظر فيها وبجميع ما تقدم من توقف حل الوطي عليه يعني
انها اذا لم تخرج القطنة المحتشية بها لاغسال الصلوة لا يحل وطاها بذلك الغسل **تكملة** اذا انتقلت الاستحاضة من قسم الى اخر قبل
فعل طهارتها فان كان من الادنى الى الاشد كالمتوسطة انتقلت الى الكثيرة وقت الفجر اكتفت بوظيفة الاشد وتداخلت فيها
وظيفة الادنى مما امكن التداخل فيها فيكتفي بغسل واحد لصلوة الغداة لانه من التداخل الجائز واما ان كان الانتقال من الاشد الى
الاضعف جرى بالنسبة الى الاشد حكم الانقطاع وبقي الاضعف على ما يقتضيه من حكمه كما لو انتقلت الكثيرة الى المتوسطة قبل المغرب
فيلزمها الغسل للمغرب من جهة حدث الكثيرة ويبقى حكم المتوسطة من وجوب الغسل لصلوة الصبح وقد يتداخل موجبهما كما لو طرأت
الكثيرة في الليل وانتقلت الى المتوسطة ليلا واستمرت عليها الى الفجر اكتفت بغسل واحد للفجر ولو انتقلت بعد فعل الطهارة او
في اثنائها او في اثناء الصلوة فان كان المنتقل اليه اثره اقوى كالقليلة صارت بعد الوضوء متوسطة وقت الفجر او كثيرة مطلقا
او المتوسطة صارت كثيرة وقت الظهرين انتقض الوضوء لانه انما يبيح من مثل موجبه اذا طرء بعده او في اثنائه لا الاقوى من موجبه
وفي شرح البغية لم يستبعد المضي في الصلوة على موجب الادنى اذا انتقلت في اثنائها الى الاعلى وان استانفت حكم الاعلى للصلوة
الاخرى وفي كشف الغطاء احتمله قويا ولا يخفى ضعفه للفرق انه ليس الا شبهة ابطال العمل وقد مر في الانقطاع للبرء ان مثله غير داخل في
نهي الابطال واما لو صادفت القليلة متوسطة وقت الظهرين على القول بعدم مدخلية غسلها فيهما او المتوسطة كثيرة وقت الفجر بعد
التلبس بالطهارة فما بعد ففي انتقاض الوضوء في الاول والغسل في الثاني وعدمه وجهان من مساواة المنتقل اليه مع سابقه في اثر
الحدثية في هذا الوقت فتعمه الاباحة والعفو ومن كون المنتقل اليه حدثا اخر فاشبه طرو البول ومس الميت مثلا ويقوى الثاني بدعوى
انصراف اخبار العفو الى استمرار الدم المتطهر منه وعليه يشكل المضي وعدم الانتقاض اذا انتقلت من الاعلى الى الادنى ايضا وان
افتى بالمضي في كشف الغطاء قال ولو تغيرت الى الاقل وكانت عاملة الاكثر دخل الاقل في الاكثر انتهى ولو تعدد وتكرر الانتقال واختلفت
احوال الدم قبل الطهارة كان العبرة بالاكثر كما صرح به في البيان وكشف الغطاء ففي اولهما لو اختلفت دفعات الدم عملت على اكثرها
ما لم يكن لبرء وفي ثانيهما بعد ذكر تقلبات الدم واذا تعددت الاحوال قبل الطهارة كان العمل على الاكثر واذا انقطع الدم اصلا فتوضات
او اغتسلت للانقطاع ففاجاها الدم قبل الصلوة اعادتها لعموم ناقضية الدم غاية العفو مع استمراره كما في المسلوس الا على ما تقدم عن
الشيخ فيه من عدم ناقضية الخروج بنحو السلس وان فاجاها في اثناء الصلوة ففي كشف الغطاء هنا وفي شرح البغية في المسلوس معبرا
بمفاجاة الحدث المستدام للمتطهر في اثناء صلوته المضي في الصلوة مع انه لا فرق بينه وبين العود قبلها الا شبهة ابطال العمل هنا
وقد عرفت ان مثله من البطلان لا الابطال ومنه يتبين ان الاستحاضة اذا طرءت للطاهر في اثناء الطهارة او بعدها او في اثناء
الصلوة اوجبت الانتقاض والبطلان وتلخص من جميع ما سمعت ان دم الاستحاضة بناء على المختار من تاثيره الحدث متى ما حصل اذا طرء قبل
الفجر تختبر حال الدم قبل ان تصلي الغداة بوضع قطنة حسبما تقدم ثم اخراجها للنظر الى حال الدم فيها ثم بعد النظر تحتشي بقطنة طاهرة
وتاتي بما يوجبه الدم لصلوة الفجر من الوضوء لو كان قليلا والغسل لو كان كثيرا او متوسطا ثم تخرج القطنة بعد الصلوة فان كانت
نقية فهي طاهر لا غسل عليها ولا وضوء للصلوة الاتية لتبين زوال الدم بالمرة وان خرجت ملوثة ولم تعلم متى تلوثت قبل الشروع في
الطهارة حتى تكون الان طاهرة او بعد الصلوة حتى تكون موجبا للطهارة للصلوة الاتية على المختار او في اثناء الطهارة او الصلوة او
ما بينهما حتى تكون ايضا كذلك يجب عليها الطهارة الموظفة لذلك الدم للصلوة الاتية لانها متيقنة الطهارة والحدث شاكة في المتقدم
والمتاخر نعم لا طهارة غيرها لزوال الدم قبلها وتبين من ذكر الحكم على تعدد بكل واحد من الاحتمالات ان الحكم كذلك اذا خرجت ملوثة علمت

بان الدم قد

بان الدم قد انقطع في كل من تلك الحالات الا اذا علمت بالانقطاع بعد الشروع في الوضوء قبل الغسل فتعيد الوضوء خاصة وان خرجت
ملوثة وكان الدم مستمرا الى وقت الظهرين فان كان باقيا على المرتبة السابقة من القلة والكثرة والتوسط فالحكم واضح من وجوب تجديد
مثل الطهارة السابقة لهما وان انتقل الى مرتبة اخرى بان كانت قليلة فصارت كثيرة في وقت الظهرين فالحكم ايضا واضح من وجوب
الطهارة الموظفة للمرتبة المنتقلة اليها وان انتقل الى الكثرة قبل الزوال وكان قليلة او متوسطة وقت صلوة الظهرين فكما لو كانت
كثيرة في وقتها على المختار اغتسلت وتوضات لصلوة الظهر وجددت الوضوء لصلوة العصر ولو كانت قليلة عند صلوة الظهر
فصلت بوضوء فصارت كثيرة قبل صلوة العصر صلتها بغسل ووضوء ولو صارت كثيرة في اثناء الصلوة فالظاهر بطلانها واستينافها
بغسل بل مع تجديد الوضوء ولو اختبرت الدم فوجدته كثيرة قبل صلوة الظهر توضات واغتسلت واحتشت وصلت الظهر و
وجب بعدها بلا فصل بناء على المعاقبة تجديد القطنة فان رأتها نقية بعد اخراجها عاملت نفسها معاملة الطاهرة بالنسبة
الى الغاية المستقبلة وان رأتها ملوثة بقليلة او متوسطة فعليها الاحتشاء وفعل صلوة العصر بوضوء او بكثيرة فلها ان تحتشي
وتجدد الوضوء وتصلي العصر بلا فصل بناء على المعاقبة من غير تجديد غسل ولها ان تغتسل مجددا للعصر على المختار من جواز
الافراد بالغسل ويكفي لثبوت وظيفة الكثيرة في العصر خروجها ملوثة بالكثرة بعد صلوة الظهر وان لم يكن حين الشروع في صلوة
العصر كثيرة بعد لان ظاهر النص والفتوى ان الدم اذا كان سائلا مثلا وقت الزوال اغتسلت وصلت الظهر ثم جددت القطنة
والخرقة والوضوء وصلت العصر في اقل زمان يمكن لمراعاة المعاقبة والدم لا يصل الى مرتبة السيل على الخرقة غالبا في هذه
الفاصلة اليسيرة بل يزيد في الاغلب شيئا فشيئا الا اذا كان صبيبا خارقا هذا وان لم اجده مصرحا به في اكثر الكتب لكن لا
ينبغي التامل فيه **الرابع من الاغسال الواجبة غسل النفاس** وهو بكسر النون في اللغة ولادة المرأة سميت به اما لمقارنتها لـ
النفس التي هي الدم او لمقارنتها لخروج النفس الادمي او لمقارنتها لتنفس الرحم وتفرجها من المضايقة بخروج الولد كما صرح بذلك
جماعة وان انكر المطرزي كونه ماخوذا من الاخير والفعل نفست كسمعت ويقال نفست ايضا بضم النون والنفاس ايضا بمعنى
الحيض والفلاح بفتح النون لا غير والولد منفوس والمرأة نفساء بضم النون وفتح الفاء وجمعها نفاس كعشراء وعشار وفي الصحاح
انه لا ثالث لهما في جمع فعلاء على فعال ويجمعان ايضا على فعلاوات كنفساوات وعشراوات وفي اصطلاح المتشرعة يقال لـ
نفس الدم الخارج مقارنا للولادة او بعدها ولذا قال المصنف وغيره ولا يكون النفاس الا مع الدم فاذا ولدت من غير دم اصلا كما يقال
انه وقع ايام النبي صلى الله عليه وآله فسميت الجفوف فلا نفاس اجماعا ولا حدث ولو ولدت ولدا تاما ولذا لم يجعل تعريفا ثم للنفاس تعريفات عند
الدم ففي بعضها انه دم الولادة وفي اخر هو الدم الخارج من فرج المرأة عند الولادة وفي ثالث دم خارج عقيب الولادة وفي رابع دم الولادة
معها او عقيبها الى غير ذلك ومع تحقق الولادة فالاصل في الدم الخارج من الرحم الحكم بالنفاس لكن اصالته مختلفة بالنسبة الى احتمال غيره
من الدماء فبالنسبة الى الحيض والاستحاضة فوجود الولادة ناف لهما فلا يحكم بهما اصلا تحكيما للعادة وبالنسبة الى غيرهما كالعذرة
اذا امكنت كما اذا حملت الباكرة بالمساحقة والقرح والجرح فان كان غيره محتمل الحدوث من اصله او محتمل خروج الدم منه كان الاصل
مع تحقق الولادة الحكم بنفاسية هذا الدم ترجيحا للظاهر الحال وعملا بظاهر الاخبار خصوصا ما كان بنحو قوله تصلي حتى تخرج راس
الصبي وقوله تصلي ما لم تلد وما اشبه ذلك وان كان معلوما اصل السبب وخروج الدم منه ايضا لكن لم يعلم ان هذا الدم الخارج
منه او من الولادة فوجهان من اصالة الطهارة حيث قام الاحتمال خصوصا فيما سبق سببه واتصل خروج دمه الى زمان الشك و
من صدق خروج الدم بعد الولادة فيشمله ظواهر الادلة والاخبار المومي اليها في الصورة المتقدمة مع قوة سببية الولادة الظاهرة
فتستتبع الاثر وفي كشف الغطاء لا يبعد ترجيح الظاهر وهو دم الولادة هذا مع تحقق الولادة ومع عدم تحققها كما اذا شك في
الخارج انه مبدء نشو ادمي فالاصل هو الحيض ان امكن والا فالاستحاضة وعلى هذا فلا باس بجريان قاعدة كلما امكن ان يكون نفاسا
فهو نفاس في الدم الخارج بعد الولادة كما صرح به جدي في المصابيح خصوصا في غير صورة ذات الوجهين لاقتضاء العادة خروج
دم النفاس عقيب الولادة فيجب الحكم به مع وجود المقتضي وعدم المانع مع انه يصدق على الخارج بعد الولادة انه النفاس عرفا فيعطى
حكمه تحكيما للعرف ثم لا اشكال ولا خلاف عندنا في انه لا يكون الدم نفاسا اي من موضوع النفاس الذي يوجب الحدث والاحكام
المترتبة عليه حتى تراه بعد تمام الولادة او معها لا قبلها اما الذي بعدها فهو نفاس باتفاق النص والفتوى كما ان الذي قبلها ليس نفاسا

اجماعا بقسميه

اجماعا بقسميه وصرح بعد ما نقل ايضا من موثق عمار المرتبة بعينها الطلق ايّاما او يوما او يومين فترى الصفرة او دما قال تصلى ما لم
تلد وفى خبر زريق وان الدم وهى بمخض قال تصلى حتى يخرج راس الصبى فاذا خرج لم يجب عليها الصلوة الحديث انما التردد فيما تراه
قبل ذلك انه على القول باجتماع الحيض مع الحمل هل يعتبر فى الحكم بحيضيته فصل اقل الطهر بينه وبين دم النفاس كما يعتبر بين الحيضتين
ام لا فيحكم بحيضيته ان جمع ساير شرائط الحيض وان اتصل وانفصل باقل من عشرة ايام المشهور هو الاول للخبرين المذكورين مؤيدين
بما فى خبر السكونى ما كان الله ليجعل حيضا مع حبل يعنى اذا رأت الدم وهى حامل لا تترك الصلوة الا ان ترى الدم على راس الولد
اذا اخذها الطلق ورأت الدم تركت الصلوة وفيه مع احتمال كون بعض الخبر من الراوى بناؤه على نفى الحيضية مع الحمل اصلا واثباتها حال
الطلق وكل منهما خلاف المقصود وقيل الخبران معتضدان بنفى الخلاف المؤذن بالاجماع فى الخلاف عن اعتبار تخلل اقل الطهر بين النفاس و
الحيض وفيه ظهور ارادته من معتقد الاجماع الحيض المتاخر لان مذهبه عدم اجتماعه مع الحمل المستبان فكيف يشترط تخلله فى حيضيته
ويشهد لذلك قوله الذى يخرج قبل الولادة ليس بحيض عندنا الى ان قال دليلنا اجماع الفرقة على ان الحامل المستبين حملها لا تحيض
انتهى نعم هما معتضدان بعموم ان الطهر لا يكون اقل من عشرة الظاهر فى عدم كون ايام صلوتها مطلقا اقل من العشرة سواء كانت بين
حيضتين او حيضة ونفاس وفى الروض وغيره الاستدلال لاشتراط ذلك بالنص المعتبر لتخلل اقل الطهر بين النفاس والحيض المتاخر
عنه مع دعوى عدم القول بالفرق ودعوى الاجماع المركب فى حيز المنع وربما استدل له ايضا بعموم ان النفاس كالحيض فى الحكم وفيه
ان هذه المنزلة غير منصوصة حتى يؤخذ بعمومها مع ما قيل من ان الفرق بينهما موجود فى عدة امور ولعل هذا منها وان امكن دفعه
بدعوى اصالة المساواة ايضا والعمدة الخبران المنجبران بالشهرة العظيمة المعتضدان بعموم نفى الطهر فى اقل من عشرة وبهما ينقطع
اطلاق اخبار الحيض وقاعدة الامكان فيضعف ما مال اليه فى المنتهى واحتمله فى نهاية الاحكام واختاره فى محكى التذكرة وتبعه
فى المدارك والذخيرة وحواشى الشهيد وبعض من تاخر عنهم للعموم المتقدم السالم عن المعارض لضعف الخبرين ومنع عموم اقل الطهر
كما فى النهاية قال ونمنع من اشتراط طهر كامل بين الدمين مطلقا بل بين الحيضتين وان الطهر انما يعتبر للحكم بحيضية ما بعده لا
ما قبله وهنا ما بعده نفاس قطعا فيلغى اعتباره والجواب انجبار الخبر وظهور العموم من نص لا يكون الطهر اقل من عشرة لما بين الحيضتين
وغيرهما ومنع دعوى ان اعتبار العشرة انما هو للاحق دون السابق فان ذات العادة اذا رأت دما قبلها وملاء العادة تخلل بينهما نقاء
اقل من عشرة ولا يزيد مع الدمين على العشرة فيحكم بدم العادة حيضا وبالذى قبلها استحاضة لا حيضا مستقلا من جهة قصور النقاء
الذى بعدها عن العشرة وان بلغها حكم على كل منهما بحيض مستقل قلنا ان قصور الطهر يؤثر فى السابق كاللاحق ولو كان المانع مجرد عموم
اقل الطهر عشرة لقوى القول بحيضية الدم السابق اذا اتصل بالنفاس لارتفاع مانع اقلية الطهر ولم يستفد من النصوص وجوب فاصل
بين دمين حدثين مطلقا وانه لا بد مع ذلك ان لا يكون اقل من عشرة بل غاية المستفاد ان فاصل الطهر بينهما لا يكون اقل من عشرة الا ان
يدعى ان النفاس بمرتبة الحيض ولا ينفصل حيضان قطعا لكن كونه من موضوع الحيض حقيقة فى حيز المنع وكونه بحكمه عموما غير لفظى ونحو
محل البحث فى المستفاد ممكن منعه الا ان يدعى عدم القول بالفرق بين الموصولين والمفصولين باقل من عشرة فى الحكم كما يظهر من نهاية
الفاضل فانه بعد ذكر المفصولين قال ولو رأت الحامل الدم على عادتها وولدت على الاتصال من غير تخلل نقاء اصلا ففى الوجهان لكن
بمجرد هذا لا يصح دعوى الاجماع المركب لكن عدم الحيضية ليس لمجرد قصور الطهر بل الخبران المنجبران كافيان فى المنع وهما يعمان الصورتين
معا ويؤيده او يعضده بناء على احتمالها عموم المساواة مع الحيض ثم على تقدير اعتبار الفصل باقل الطهر بينه وبين الحيض سابقا ولاحقا
ان فصل بينه وبين بعض الدم السابق اقل الطهر دون كله فهل يحكم بحيضية المفصول بعشرة دون الباقى ام كله استحاضة كما اذا
رأت الدم قبل النفاس عشرة ايام ثم خمسة نقاء فتنفست ففى الحكم بحيضية الخمسة الاولى من عشرة الدم تردد من ظهور وحدة الدم وعموم
كلما امكن ان يكون حيضا فهو حيض والاول ارجح واما الدم المصاحب للولادة فلا ينبغى التامل فى كونه نفاسا لصدق ما هو المدار
فيه من دم الولادة اى المسبب عنه وورد التصريح به فى رواية زريق المتقدمة المؤيدة بذيل خبر السكونى ولا يعارضها قوله فى خبر عمار
تصلى ما لم تلد بناء على ظهور تلد فى انفصال الولد كغيره مما عبر بنحوه لوروده مورد الغالب من عدم خروج الدم قبل الانفصال والظهور
الاتفاق عليه كما تعطيه عبارة الخلاف من قوله ما يخرج مع الولد عندنا يكون نفاسا واختلف اصحاب الشافعى مع انه صرح المعظم بكونه
نفاسا وغير المعظم لم يصرح بخلافه وانما فسره بما تراه عقيب الولادة ويحتمل التعبير بالغالب كما احتمله فى المختلف والمدارك وارادة ما يعم

ابتداء الولادة فى مقابل الدم الخارج قبلها كما احتمله فى الكشف وحيث ان المدار على دم الولادة فهو متحقق فيما تضع المرئة ولو سقطا ما هو
بصورة الانسان ولو فى مبدء تصويره فى بعض اجزائه ولو وضعت ما لم يبلغ ذلك كالمضغة وما قبلها ففيه خفاء لكن المضغة التى هى
قطعة لحم مبدء خلق الانسان فلم اجد خلافا فى تحقق النفاس بها بل الا من الاردبيلى فقال فى المجمع الظاهر ان النفاس دم خارج مع ما يسمى
ادميا او جزئه لا مثل المضغة ولو علم انه مبدء انسان لعدم العلم بصدق الولادة والنفاس انتهى وكان مراده بجزئه خروج عضو من
الادمى الموجود فى البطن والا فالمضغة ايضا جزء من الانسان يخلق منه ما ثم يتكامل وربما توقف فيها بعض من تاخره لكن بعض المتوقفين
قال لولا الاجماع والاجماع محكى فى التذكرة ومحكى شرح الجعفرية وخلاف الاردبيلى مبنى على ان العبرة بصدق الولادة الماخوذة من وضع
مسمى الولد ولو اول خلقته كما هو قضية ظاهر الاخبار او وضع ما هو مبدء نشو الادمى وان لم يبدء بخلقه نظرا الى ان النفاس هو الحيض
محتبس لاجل تربية الحمل ولذا ينقطع بمجرد انعقاد النطفة ويستفاد من الاخبار اناطته بوضع الحامل الحمل الاظهر الثانى ولو نظر الى الاجماعين
المساعد عليهما بالتتبع ثم قيد بعضهم الحكم فى المضغة باليقين بكونها مبدء النشو كما عن التذكرة والنهاية وشرح الجعفرية وكشف الالتباس
والذكرى وجامع المقاصد والروضة والمسالك والمدارك واطلق اخرون كما فى القواعد وعن المعتبر والمنتهى والتحرير والدروس ويحتمل
ان يكون ترك القيد من الجماعة لمعلوميته ادنه فان اعتبار احراز الموضوع لازم وانما اطلق لحصول العلم غالبا فيها بخلاف ما قبلها من
العلقة فلا خلاف مع احتمال ان يكون بناء الاطلاق والتقييد على الخلاف فى ان وضع اللحمة بمجرده يحكم معه بنفاسية الدم الا
مع قيام ما يوجب الشك فى كونها مبدء النشو كما يقتضيه الاطلاق او لا يحكم معها بالنفاس الا مع قيام القرائن على انها مبدء نشو كما
يقتضيه التقييد والاقوى ح الاول للقطع العادى مع انقلاب النطفة لحما بانه مبدء خلق الولد نعم يعتبر القطع بكونها لحمة ومما ذكر
فى مبنى خلاف الاردبيلى يتبين ان انكار الروض على الكركى توقفه فى حكم الذكرى بنفاسيته ولو مع تحقق مبدء النشو حيث قال لا وجه
للتوقف بعد فرض العلم فى غير محله لاستناد الكركى فى التوقف الى انتفاء تسمية الولادة بناء على انها المدار دون مبدء النشو فلا
يجدى تحقق كونها مبدء للنشو واما العلقة التى هى قطعة دم غليظ ففيها عبارات ثلاث من الاصحاب احدها الحكم بنفاسية الخارج معها
من غير تقييد بتحقق كونها مبدء النشو كما عن البيان ثانيها نفى النفاسية معها من غير تقييد كما فى الروض وعن المعتبر والتحرير ثالثها الحكم
بالنفاسية فيها ان تحقق كونها مبدء النشو كما فى نهاية الفاضل والذكرى والظاهر ان هذا التقييد مراد لمن اطلق الحكم بالنفاس معها
لغاية بعد بناء اطلاقه على ان مجرد العلقة يتيقن معها مبدء النشو كما احتمل فى المضغة واما من اطلق النفى فيحتمل ان يكون التقييد مرادا
له اذ لا معنى لانكار النفاسية مع فرض العلم بكونه مبدء النشو بعد البناء على انه المدار ويحتمل بناء الاطلاق والتقييد على الخلاف فى ان
مجرد العلقة يمكن القطع معها بكونها مبدء خلق الانسان فيحكم بنفاسية دمها ان حصل العلم او لا يمكن كما تقدم فى النطفة لانها مجرد
دم لا يثبت منها مبدء الخلق بوجه معتبر فلا يحكم معها بالنفاس مطلقا ويشهد له تعليل النفى المطلق فيها فى الروض بعدم اليقين بكونها
مبدء النشو وكذا فى المعتبر قال اما العلقة والنطفة فلا يتيقن معها الحمل فيكون حكمه حكم دم الحائل انتهى وهذا هو الاوجه واما
النطفة فلم اجد عبارة مطلقة بنفاسية الخارج معها بل المطلقة بالنفى كثيرة كما عن التذكرة والتحرير والبيان وتقدم عن المعتبر بل
فى محكى المنامج اما النطفة فلا خلاف فى عدم النفاس بها وعدم تسمية وضعها ولادة او وضع حمل وان علم كونه مبدء الولد انتهى بل
لم اجد من صرح بنفاسية الخارج معها ولو مع التقييد بتيقن كونها مبدء النشو الا فى الذكرى فاحتمل ثبوت النفاس مع النطفة بعد
العلم بكونها مبدء نشو الادمى مع التصريح ببعد العلم معها جدا وهو كذلك بل هو متعذر وعليه فلا يعتبر قول القوابل فيها وتلخص
انه لا يعتبر فى الحكم بالنفاس كون ما تضعه ولدا تاما قطعا كما لا ينبغى التامل فى عدم كفاية النطفة مطلقا انما التردد فى المضغة
والعلقة والاقوى فى الاولى الحكم بالنفاس بمجرد وضع المضغة الا مع قيام قرائن خارجة غير مجرد المضغة توجب الشك فى كونها مبدء
النشو وفى الثانية عدم الحكم الا مع قيام قرائن زائدة على مجرد العلقة توجب العلم او مع قيام البينة بكونها مبدء النشو ولا حد
لاقله اجماعا بقسميه وللصدق على اللحظة فتدخل فى عموم النفاس من غير مخرج لها وربما يستدل برواية ليث عن النفساء كم حد
نفاسها حتى يجب عليها الصلوة وكيف يصنع قال ليس لها حد بتقريب ثبوت الحد للاكثر فالمنفى هو حد الاقل لكن ربما استظهر
من سبك السؤال ارادة حد الكثرة ولذا حمل الشيخ نفى الحد فى الجواب مع ثبوت الحد لطرف الكثرة على ارادة نفى حد شرعى لا يزيد
ولا ينقص بل ترجع الى عادتها وبرواية ابن يقطين فى النفساء كم يجب عليها الصلوة قال تدع ما دامت ترى الدم العبيط وربما

ان علم انها لحم

اشكل بما بعده من قوله الى ثلاثين يوما فاذا رق وكانت صفرة اغتسلت لظهوره في السؤال عن غاية الكثرة لكن لا ينافي كون السؤال عن اكثر
ما تترك الصلوة دلالة عموم تدع الصلوة ما دامت ترى الدم العبيط على ثبوته بالقل ما تراه وعلى كل حال في ثبوت الصدق والاجماع غنى
عن تكلف النصوص في حد اكثره وردت روايات اشهرها عند اصحابنا انه لا يزيد على اكثر الحيض الذي هو عشرة ايام بل في المعتبر انه يؤيد
النقل المستفيض عن اهل البيت ع وقال المفيد جاءت اخبار معتمدة في ان اقصى مدة النفاس مدة الحيض عشرة ايام وعليها عمل الوضوء
عندي وبالجملة نسبه الاصحاب كون اكثره عشرة الى الاخبار الصحيحة مع انه لم يردوا التنصيص بالعشرة في رواية معتبرة نعم وردت مستفيضة
بانها تقعد عن الصلوة بقدر ايام عادتها كما في التهذيب عن ابن سنان ايام النفاس مثل ايام الحيض وفي صحيحة زرارة قلت له النفساء
متى تصلي فقال تقعد بقدر حيضها وتستظهر بيومين فان انقطع الدم والا اغتسلت الى ان قال قلت والحائض قال مثل ذلك سواء
فان انقطع عنها الدم والا فهي مستحاضة تصنع مثل النفساء سواء الى غير ذلك ولذا قال الشهيد في الذكرى الاخبار الصحيحة المشهورة
تشهد برجوعها الى عادتها في الحيض والاصحاب يفتون بالعشرة وبينهما تناف ظاهر ولعلهم ظفروا باخبار غيرها انتهى وغير خفي في كلماتهم
ان مرادهم بروايات العشرة هي هذه المستفيضة الامرة برجوعها الى ايام الحيض تمسكا بان اكثر ايام الحيض عشرة فاكثر جلوسها في النفاس
كذلك ولكن الشهيد حيث فهم من قولهم اكثر النفاس عشرة ارادة جلوسها عشرة كلما وجدت الدم الى العشرة مبتدئة كانت او مضطربة
او ذات عادة هي عشرة او اقل منها مع تجاوز دمها العشرة او انقطاعه عليها من اجل هذا فهم منافاته لما في الاخبار من ان ذات العادة
تجعل عدد ايام عادتها نفاسا وربما ظهر من المختلف ايضا فهم ذلك من المشهور حيث يظهر من سياق كلامه ان اختياره رجوع ذات
العادة الى عدد عادتها هو غير القول المشهور لكنه ليس بذلك الظهور ولعل هذا غفلة من الشهيد لا استناد لهم على مقالتهم حسبما
عرفت بالروايات التي منطوقها الامر برجوع المعتادة الى ايام عادتها بل كثير ممن صرح بان اكثره عشرة صرح بان ذات العادة تاخذ في
النفاس بعدد عادتها في الحيض الا في المعتبر فانه مع اختياره كون اقصى النفاس عشرة حسبما سمعت قال في الفروع لا ترجع النفساء مع تجاوز
الدم الى عادتها في النفاس ولا الى عادتها في الحيض ولا الى عادة نسائها بل تجعل عشرة نفاسا وما زاد استحاضة الى ان قال وصاحب البقاء
على حكم النفاس ما دام الدم مستمرا حتى تمضي لها عشرة ايام ثم تصير مستحاضة لكنه فتوى منه لا انه فاهم ذلك من فتوى الاصحاب بان اكثر
النفاس عشرة ولذا خصه الفاضل بهذه المقالة قال في المنتهى بعض المتاخرين غلط ههنا فتوهم ان مع الاستمرار تصير عشرة منفردا بها
بذلك ظاهرا في المعتبر وبالجملة المشهور ان اكثر النفاس عشرة بمعنى ان اكثر ما يمكن ان يحكم بالنفاسية هو العشرة لا انه عشرة مهما امكن
ووجد الدم عشرة فما زاد فهو على حد قولهم ان اكثر الحيض عشرة وعن الفقيه والانتصار والمراسم واحد عبارتي المقنعة وظاهر الهداية
وجمل السيد ان اكثره ثمانية عشر يوما مطلقا ذات عادة كانت في الحيض ام مبتدئة ام مضطربة اذا تجاوز الدم العشرة وفي المختلف
فصل فوافق في ذات العادة المشهور وفي المبتدئة والمضطربة الجماعة قال اذا تجاوز دم النفاس العشرة فذات العادة عدد عادتها
نفاسها والمبتدئة والمضطربة نفاسها ثمانية عشر يوما واستحسنه في التنقيح وربما مال اليه بعض متاخري المتاخرين وقواه بعض
المعاصرين وعن العماني ان اكثره واحد وعشرون يوما وهذه عبارته واما عند آل الرسول ع ايام حيضها واكثره احد وعشرون يوما
فاذا انقطع دمها في ايام حيضها صلت وصامت وان لم ينقطع صبرت ثمانية عشر يوما ثم استظهرت بيوم او يومين فان كانت كثيرة
الدم صبرت ثلاثة ايام ثم احتشت واستثفرت وصلت واعترض عليه بالتدافع بين قوله ايام حيضها مع قوله احد وعشرون يوما في
قوله صبرت ثمانية عشر ثم استظهرت من انها ليست لاكثر عنده والا لم يكن وجه لقوله صبرت ثلاثة ويمكن توجيهه بان مراده ان
اكثر ما يمكن من جلوس النفساء ولو مع غاية ما يكون من استظهارها هو واحد وعشرون اجمالا وبهذا التفصيل مراده انها لو كانت غير
ذات عادة جلست هذا العدد نفاسا ان وجدت فيه الدم وان كانت ذات عادة جلست نفاسا بعدد عادتها فان انقطع الدم عليها
اغتسلت عن النفاس لاخبار الجلوس بعدد عادتها وان تجاوز العادة جلست ثمانية عشر نفاسا لاخبار الجلوس ثمانية عشر جمعا بين
الروايتين ثم هذه بعد الثمانية عشر ان لم ينقطع دمها جلست للاستظهار ان لم تكن كثيرة الدم يوما او يومين وان كانت كثيرة الدم
ثلاثة ايام فهذه احد وعشرين يوما وفي الشرائع حكى عن المفيد في كتاب احكام النساء قولا آخر هو احد عشر يوما ولكن حكى جوعه عنه الى
العشرة وهذه ابعد اقوال المحققة ثم ان شاذا من القائلين بان اكثره عشرة ربما اختار في صورة تجاوز دم ذات العادة من عادتها وان لم يجاوز
العشرة الى الاقتصار في النفاسية على عدد العادة كما قواه في الرياض وان لم يفت به وشاذ آخر منهم ذهب الى جلوس ذات العادة في صورة

وانه قال انما ذكرت في كتبي ما نسوبه في الباب وانما عمل فيه العشرة صح

في حد اكثر النفاس

بجاوز العشرة عشرة ايام كما سمعته عن المعتبر ولا يخفى شذوذ ما مر عن المختلف والعماني ايضا فمجموع الاقوال ستة لكن غير الشاذ منها اثنان
القول بان اكثره ثمانية عشر مطلقا والقول بان اكثره عشرة ايام وقد عرفت زيادة اهل هذا القول العشرة على نحو ما هي في الحيض اي
لغير المعتادة فيما تجاوز الدم العشرة وهو الاقوى والمعروف المشهور بين اصحابنا وهو متضمن الحكم في صورتين احدهما اذا تجاوز الدم
العشرة وعند هؤلاء لا يزيد نفاسها على العشرة ح بحال لكنها ان كانت غير معتادة كان نفاسها عشرة وان كانت معتادة كان نفاسها
عدد العادة وان كان عشرة ثانيتهما اذا لم يتجاوز الدم العشرة وان تجاوز العادة وعندهم انها تجعل الجميع نفاسا مطلقا اما في
الموضع الاول فلنا على عدم الزيادة على العشرة بحال بعد الاصل المقرر في الخلاف والتهذيب له مجملا عموم وجوب الصلوة
والقدر المتيقن فسقوطها في العشرة للاتفاق على نفاسيته هذا القدر فيبقى الباقي والاجماع المحكي عن الخلاف والغنية ومرسلة المفيد
المحكي عنه في السرائر كما في الكشف عن الصادق ع لا يكون دم نفاس اكثر من زمان حيض والرضوي النفساء تدع الصلوة اكثر ايام حيضها
وهي عشرة منجبرين بالشهرة العظيمة المحققة والاجماع المحكي ومعتضدين بعموم مساواة النفاس مع الحيض الا ما خرج المستفاد من الادلة
كما ستعرف خصوصا المعتبر منها بنحو روايتي ابن سنان وزرارة المتقدمتين الاخبار الواردة في النفساء بعد اعمال الترجيح المعمول
عليه عندنا في ترجيح الاخبار وبيان ذلك ان ما تضمن منها التنفس بازيد من ثمانية عشر يوما على اختلافها عددا من الواحد والعشرين مع
الاستظهار او الثلاثين او الاربعين او ما بين الاربعين الى الخمسين او الثلاثين مرددا بينها وبين الاربعين الى الخمسين او الستين وقيل او
السبعين كلها من شواذ الاخبار بل اجماع اصحابنا على عدم الزيادة عن ثمانية عشر ظاهر لمن تتبع فتوى المبسوط الاخلاف بينهم ان ما زاد
على الثمانية عشر حكمه حكم دم الاستحاضة ومع ذلك هي موافقة لفتوى المخالفين عليهم فيتعين حملها على التقية وفي المصابيح ان جماع
الاخبار التي تضمنت الزيادة على الثمانية عشر كالاربعين والخمسين فهي روايات شاذة متروكة لم يعمل بها من اصحابنا بل ظاهرهم الا
على خلافها فتبقى اخبار الثمانية عشر واخبار الرجوع الى العادة ولا ريب ان وجوه الترجيح مع الاخيرة لان الاولة المعتبر منها هو ما
تضمن الاستناد الى نفاس اسماء بنت عميس لان غيرها هو مرسلة المقنع قال روي انها تقعد ثمانية عشر يوما وهي مع ضعفها راويها
غير عامل بها بل بالعشرة والمحكي سابقا عن المفيد من قوله انما ذكرت في كتبي ما روي من قعودها ثمانية عشر يوما وهو ايضا مرسل
ومع ضعفه راويه عامل بالعشرة كما صرح به في ذيل هذه العبارة بان عمل على العشرة مع عدم تبين كونها غير ما تضمن قصة اسماء وما
في العلل بسند مقطوع ضعيف لرجال لاي شيء اعطيت النفساء ثمانية عشر يوما قال لان اقل الحيض ثلاثة واكثرها عشرة واوسطها
خمسة فجعل للنفساء اقل الحيض واوسطه واكثره وفيه مع ضعف السند عدم ملائمة العلة لوضع الاستظهار الموجود في كثير من اخبار الثمانية
عشر وفي العيون عن الفضل بن شاذان عن الرضا ع فيما كتبه للمامون النفساء لا تقعد عن الصلوة اكثر من ثمانية عشر يوما وفيه مع ضعف
السند ايضا تضمنه منع القعود ازيد من ثمانية عشر المنافي لوضع الاستظهار في جملة منها والمعتبر منها المتضمن لقضية اسماء بنت
عميس في دلالته قصور لكون في بعضها الا ان اسماء سئلت النبي ص في حجة الوداع حين تنفست بمحمد بن ابي بكر عن امرها فقال منذ كم ولدت
قالت ثمانية عشر يوما فامرها بالاغتسال ولا دلالة فيه الا على الامر بالغسل حين سئلت وكان وقت سؤالها ثامن عشر فلعلها لو كانت
لتسئله قبل كان يامرها به ايضا وفي بعضها الاخر ليس الا ان اسماء تنفست فامرها رسول الله ص ان تغتسل في ثمانية عشر بعد الولادة وهو ايضا
محتمل لما ذكر من وقوع السؤال حين ما امر وفي بعض اخرى انه سئل ابو جعفر ع عن النفساء كم تقعد قال ان اسماء نفست فامرها رسول الله ص
ان تغتسل في ثمانية عشر ويجري في امر النبي ص ما تقدم وفي جواب الباقر ع وان كان نوع تقرير لكن الاكتفاء بمجرد حكاية امر النبي ص
ايا ما ايماء الى الاعطاء من جواب النوع حسبما تسمع وفي المصابيح بعد ذكر ما تضمن ذلك وان في سند بعضها ابن فضال وهو ضعيف
قال ان هذه الاخبار متحدة المضامين متقاربة المتن والاصل فيها هو محمد بن مسلم وانما اختلف الطريق والظاهر انها رواية واحدة و
ان نقل في بعضها بالمعنى كما هو شايع في الاخبار ثم ما فيها من امر النبي ص يوم الثامن عشر او جواب الامام ع بحكاية امر النبي ص ان سلم ظهوره
في المقصود ففي جهة تقرير له ونحو ذلك لكان معارضا بما رواه الشيخ والكليني عن ابرهيم بن هاشم رفعه قال سئلت امراة ابا عبد الله ع
فقالت اني كنت اقعد في نفاسي عشرين يوما حتى افتوني بثمانية عشر يوما فقال ابو عبد الله ع ولم افتوك بثمانية عشر يوما فقال رجل
للحديث الذي روي عن رسول الله ص انه قال لاسماء بنت عميس فقال ابو عبد الله ع ان اسماء سئلت رسول الله ص وقد اتى لها ثمانية عشر
يوما ولو سألته قبل ذلك لامرها النبي ص ان تغتسل وتفعل ما تفعله المستحاضة والشيخ حسن في المنتقى روى في الموثق كالصحيح عن حمران بن

اعين انه قالت امرأة محمد بن مسلم وكانت ولودا اقرء ابا جعفر ع مني السلام وقل له اني كنت اقعد اربعين يوما واصحابي ضيقوا علي فجعلوها
ثمانية عشر يوما فقال ابو جعفر من افتاها بثمانية عشر يوما فقال قلت للرواية التي رووها في اسماء بنت عميس انها نفست بمحمد
الى قوله فقال ابو جعفر ع ان اسماء سالت رسول الله قبل ذلك لامرها بما امرها قلت فما حد النفساء فقال تقعد ايامها التي كانت تطمث
فيهن ايام اقرائها الحديث ومع هذا لا ينبغي ان يوثق بما تضمن حكاية اسماء بل هذا قرينة ان المتضمن للجواب عن السؤال بمجرد حكاية معطى
فيه من جواب للتورية وانه تقية بالتقريب لا في علي ان جملة من اخبار الثمانية عشر تضمنت الاستظهار بعد الثمانية عشر وهو مناف
لكونها الاكثر وان صريح الدلالة منها هو صحيح ابن مسلم المتضمنة لانها تقعد ثماني عشرة سبع عشرة لان غيرها لم يتضمن الا حكاية
امر النبي ص لاسماء حسبما سمعت والترديد في هذه الصحيحة موهن لها اذ لو كان من الراوي فلا حجية معه وان كان من الامام تخييرا فهو مع
كونه غير المقصود من تعيين الثمانية عشر لا قائل به رسنا ثم ان جميع اخبار الثمانية عشر مع ملاحظة ما مر عن المصابيح من رجوع اخبار
محمد بن مسلم الى رواية واحدة بل ومع الغض عنه لا تبلغ عدد اخبار العشرة الذي هو عشرة فان الكليني والشيخ في كتابيه رويا نحوا من
عشرة احاديث هي غير الروايات المتفرقة التي لم نسمعها ولا تبلغ اعتبارها ايضا لان العشرة اكثرها صحيح متكرر في الاصول ولا وضوح دلالتها
لصراحة جميعها في الامر بجلوسها بقدر ايام حيضها او قرءها او عادتها وصراحة غيرها من المتفرقة في ان اكثره عشرة ولا قوة عواضدها
لاعتضاد اخبار العشرة بالشهرة العظيمة المقاربة للاجماع ومحكي الاجماعين المتقدمين عن الخلاف والغنية بخلاف اخبار الثمانية عشر
فانها لقلة القائل بها قريبة من الشذوذ بل ربما رميت به ولا اقل من اعراض المعظم بل جملة من الاعاظم رووها ثم تعرض عنها وتعول على
اخبار العشرة كالشيخين وغيرهما وفي السرائر مثل كتاب الطهارة بورقة حكى انه سئل المفيد عن قدر ما تقعد النفساء عن الصلوة ومدة
لم يبلغ ذلك فقد رايت في كتاب احكام النساء احد عشر يوما وفي الرسالة المقنعة ثمانية عشر وفي كتاب الاعلام احد وعشرين يوما
فعلى ايها العمل دون صاحبه فاجابه بان قال الواجب على النفساء ان تقعد عشرة وانما ذكرت في كتبي ما روي من قعودها ثمانية عشر
يوما وما روي في النوادر من استظهارها باحد وعشرين يوما وعملي في ذلك على عشرة ايام لقول الصادق ع لا يكون نفاس اكثر من
زمان حيض انتهى وفي التهذيب كلما ورد من الاخبار المتضمنة لما زاد على عشرة ايام فهي اخبار احاد لا تقطع العذر وخبر خرج على
سبب خاص او للتقية ثم اورد اخبار الزيادة عليها وقال لنا في الكلام على هذه الاخبار طرق احدها ان هذه الاخبار اخبار احاد مختلفة
المضامين متضادة المعاني ولا يمكن العمل على جميعها لتضادها ولا على بعضها لانه ليس بعضها اولى من بعض والثاني انه يحتمل ان يكون
هذه الاخبار خرجت مخرج التقية لان كل من يخالفنا يذهب الى ان ايام النفاس اكثر مما نقوله ولهذا اختلفت الفاظ الاحاديث كانه
العامة في مذاهبهم فكانهم افتوا كل قوم منهم على حسب ما عرفوا من آرائهم ومذاهبهم والثالث انه لا يمتنع ان يكون السائل سئلهم عن
امراة اتت عليها هذه الايام فلم تغتسل فامروها بعد ذلك بالاغتسال وان تعمل كما تعمل المستحاضة ولم تدل على ان ما فعلت المرأة
في هذه الايام كان حقا انتهى وهؤلاء نقاد الاخبار وصيارفتها وهم الذين ميزوها لنا واوصلوها الينا فاي وثوق بعد اعراضهم
عن خبر بهذا النحو وقولهم فيه بهذه المقالة فان قلت فما الذي في الانتصار من قول السيد انه مما انفردت الامامية القول بان
اكثر النفاس مع الاستظهار التام ثمانية عشر يوما قلت مراده كما هو معلوم من وضع الانتصار ان القول به منحصر في الامامية ولا
قائل به من غيرهم لا ان اجماعهم عليه ويدل عليه قوله بعده لان باقي الفقهاء يقولون بخلاف ذلك وبعينه انه قال في الانتصار وقد
تكلمنا في هذه المسئلة في جملة ما خرج من مسائل الخلاف والذي حكاه في السرائر عن مسائل خلافه انه قال عندنا ان الحد في نفاس المرأة
ايام حيضها التي تعهدها وقد روي انها تستظهر بيوم او يومين وروي في اكثره خمسة عشر يوما وروي اكثر من هذا والاول
اثبت انتهى بل قد يشعر قوله عندنا بدعوى الاجماع على العشرة ومما يرجح اخبار الرجوع الى ايام الحيض انها غير محتملة للتقية اذ لم يذهب
اليه من العامة احد كما سمعته من صريح الانتصار بخلاف اخبار الثمانية عشر فان القول بها وان لم يكن معروفا بين العامة بل قضية
الانتصار نفي القول بها منهم لكن اولا ظاهر عبارة الشيخ المتقدمة من قوله لنا في الكلام على هذه الاخبار مشيرا بها الى قوله كلما
ورد من الاخبار المتضمنة لما زاد على عشرة ايام طرق وعد الطريق الثالث منها انها خرجت مخرج التقية وجود القول بالثمانية عشر من
العامة ولذا قال في شرح المفاتيح ان القدماء مثل الشيخ حملوها على التقية وهم اعرف بها وثانيا لما كانت قضية اسماء من القضايا
المعروفة في اخبار العامة امكن تادي التقية في جواب السائل او ابتداء بذلك لكونه مخالفا للمعروف من مذهب الشيعة وموافقا

لرواياتهم على وجه يمكن التعلق به في مقام الاحتجاج ومن هنا ترى وقوع الاقتصار منهم في جواب السؤال على نقل امر رسول الله ص لها
ونقل حكايتها فان الائمة ولو مع تصريح الامام ع بالحكم خصوصا فيما كان بعد السؤال منه الى مجرد الحكاية من شواهد التقية كما لا يخفى
على الممارسين لالحانهم ع بل بما يتعين ذلك لان الامام بهذا العنوان امكن لما فيه من الجمع بين الغرض من التقية والتخلص من الحكم بخلاف الحق ومن
المرجحات ايضا ان روايات الثمانية عشر بقاءها على اطلاقها الشامل لذات العادة غير ممكن لمعارضة اخبار الرجوع الى العادة وهي على كثرتها
وصحتها وصراحتها لا يسع طرحها ولا تاويلها وتقييدها بغير المعتادة من المبتدئة والمضطربة فيه معايب تسمعها عند المناظرة في قول
المخالف ومنها موافقة روايات الرجوع الى ايام الحيض لما تضمن ان النفاس حيض حبس في زمان الحمل لتربية الولد ومنها موافقتها لاصالة
مساواة النفاس للحيض بناء على كونها اصلا لا يخالف الا بدليل كما في كشف الغطاء وغيره وبالجملة لا ينبغي التامل في رجحان اخبار الرجوع
الى ايام الحيض خصوصا في ذات العادة وحيث ان العادة لا يمكن بلوغها فوق العشرة فذات العادة لا يمكن نفسها بازيد من عشرة ايام
واما غير ذات العادة فلا دلالة فيها بالنسبة اليها فلا يثبت بها اكثرية العشرة في المبتدئة والمضطربة ويصح اثباتها فيهما بعموم الاخبار
المتفرقة كالرضوي ومرسل المفيد المتقدمين وما اورده في المهذب من قوله رويناه عن ابن سنان ان ايام النفاس مثل ايام الحيض وما
ارسله فيه ايضا مع احتمال كونه من عبارة المقنعة قال جاءت اخبار معتمدة في ان مدة النفاس مدة الحيض عشرة ايام معتضدا كل
ذلك بالشهرة العظيمة وعليه مساواة النفاس للحيض في الحكم تخرج من عمومها المعتادة بالمستفيضة المعتضدة المتقدمة فيبقى المبتدئة
والمضطربة تحت العموم الذي لا يقاومه اخبار الثمانية عشر بل هي من درجة الاعتبار بالمرة ساقطة حسبما استفيد مما مضى ويأتي
لزيادة وبالاجماع المركب ايضا فان من قال برجوع ذات العادة الى عادتها لم يقل بالجلوس ثمانية عشر اصلا ومن قال بالجلوس ثمانية
عشر لم يقل برجوع المعتادة الى العادة صرح بذلك في المصابيح والرياض وساعده التتبع ايضا فان تفصيل المختلف لم يوجد لمن
تقدمه وهو مسبوق بالاجماع فلا يجوز له احداث القول به واذا بطل القول بالجلوس ثمانية عشر من اصله بما عرفت فليس الا القول
بالعشرة اذ لا قول ثالث بين اصحابنا ومنه تبين بطلان ما في المختلف ويصح ايضا اثبات جلوس المبتدئة والمضطربة عشرة لا ازيد
باقتضاء قاعدة الامكان جلوسها الى العشرة مع نفي الاصل المتقدم عن الخلاف والمهذب لزيادة قال في ثانيهما قد ثبت ان ذمة
المرأة مرتهنة بالصلوة قبل نفاسها بلا خلاف ولا يسقط عنها الا بدلالة ولا خلاف بين المسلمين ان عشرة ايام من ايامها نفاس وما زاد
على ذلك مختلف فيه فلا ينبغي ان يصار اليه الا بما يقطع العذر وكلما ورد من الاخبار المتضمنة لما زاد على عشرة ايام فهي اخبار احاد
لا يقطع العذر او خبر خرج عن سبب وتقية انتهى ولا اقل انها متعارضة في الزائد وبالجملة العشرة متفق على كونها محكوما بنفاسيتها
فتنفس لها والزائد مشكوك فيحكم فيه بعموم اقيموا الصلوة ويؤيد نفي الزائد روايات الاستظهار لان غايته في الاخبار المعتمدة
الى العشرة ولو امكن بلوغه الاكثر لورد الاستظهار الى الاكثر ايضا ومن جميع ما سمعت يتضح دليل الجماعة لجلوسها ثمانية عشر يوما
مع تجاوز الدم مطلقا فانه ترجيح اخبار الثمانية عشر وقد عرفت وجه بطلانه وكذا تبين وجه ما في المختلف من التفصيل فانه
الجمع بين الاخبار والمعارضة بينها انما هي في خصوص المعتادة لانها هي مورد روايات الاخذ بايام اقرائها وترجيحها على روايات
الثمانية عشر انما يقضي بعدم الزيادة على العشرة في حقها واما في غيرها فاخبار الثمانية عشر سالمة عن معارضتها فيعمل بها فيه و
الجواب بعد الغض عن خرق الاجماع المركب المتقدم ان نصوص الثمانية عشر ساقطة عن مرتبة الحجية لان المعتبر منها ما تضمن حكاية اسماء
وما عداه ضعاف ومراسيل من غير جابر لها مع اعراض المشهور وايضا بانه كان ينبغي ان الذي وقفنا عليه مما تضمن الحكاية مع اثبات عدد
الثمانية عشر هو اربعة احاديث اثنان منها ليس فيهما غير حكاية الامام ع ابتداء من غير سؤال ان النبي ص امر اسماء وقد اتت لها ثمانية
عشر يوما من ولادتها بالاغتسال ولا دلالة فيه اصلا على وجوب الجلوس ثمانية عشر واثنان منها فيهما بعد السؤال عن حد النفاس
حكاية اسماء الظاهرة في تقرير العدد خصوصا بملاحظة الامر بالاستظهار بعد العدد لكن راويهما معا محمد بن مسلم والمروي عنه
فيهما معا ابو جعفر ع والمتن واحد فالظاهر كونهما رواية واحدة طريقها الى العلا مختلف والمتن فيهما عن النفساء كم تقعد فقال ان
اسماء بنت عميس امرها رسول الله ص ان تغتسل لثماني عشرة ولا باس ان تستظهر بيوم او يومين وهذه الرواية وان كانت صحيحة لكنها واحدة
لا تنهض مع الاعراض الشديد من جمهور الاصحاب عنها المضعف لها باثبات الحكم المخالف لعموم الاصل والعموم فضلا عن المخالف للنصوص
المعتمدة الموافقة لفتاوى الجمهور ومع انها معارضة بحديثين موثق وصحيح تضمنا الانكار على مضمونها من امر النبي ص بالثمانية عشر

حسب ما سمعتها سابقا فلا يبقى وثوق بما في روايتي ابن مسلم لا سيما مع تضمن الامر بالاستظهار وانه هو في حكم بيان الزيادة على الثمانية
عشر وقد عرفت منع مكينها عند الامامية مع ان الجمع هكذا موجب لحمل نص الثمانية عشر على الفرد النادر من تنفس المبتدئة بل والمضطربة
فانهما نادران في افراد الحايض خصوصا مع اقتضاء الاسناد في الحكم بالجلوس ثمانية عشر الى جلوسها مع اختصاص هذا الحكم بالمبتدئة
والمضطربة كون اسماء يومئذ مبتدئة وهو في غاية البعد بل ممتنع على احد معينيها لانها وضعت عند جعفر اولادا وبعده تزوج بها
ابو بكر او مضطربة وذلك ايضا بعيد وتبين مما سمعت بطلان فتوى المعتبر بجلوس النفساء فيما اذا تجاوز دمها العشرة عشرة ايام مطلقا
وان كانت ذات عادة مستدلا بان هذه المدة هي اكثر الحيض فتكون اكثر النفاس ضرورة عدم الملازمة حسبما عرفت بين كون
العشرة اكثر النفاس وبين جلوسها مع وجود الدم مطلقا بعد العشرة كما ان الحيض اكثره عشرة وفي هذه الصورة لا تجلس عشرة بل ايام
عادتها خاصة فما استدل به هو في الحقيقة جواب له على ان مستند اكثرية العشرة في النفاس حسب ما عرفت انما هو الاخبار المذكورة
التي منطوقها رجوع المعتادة الى عادتها فبای دلیل تاخذ ذات العادة الحيضية في نفاسها بالعشرة مع التجاوز مع انها لا تاخذ بها
في حيضها واذا استند له الى عموم بعض الاخبار المتفرقة الاخرى من غير المتضمنة لرجوعها الى ايام حيضها كالرضوي المتقدم وما
ضاهاه فهو مخصص بمنطوق هذه الاخبار المعتمدة واما ما ناييده ذلك بخبر يونس بن يعقوب ان النفساء تقعد ايام قرءها ثم تستظهر
بعشرة ايام اي الى عشرة بل قال في المنتهى لا نعرف فيه دليلا سواه فالجواب ما قاله في المنتهى ايضا من انها دالة على حوالة النفساء على الحايض
في الايام والاستظهار بيوم او يومين كما ورد في الحيض ورد ايضا في النفساء وكذا الاستظهار بالعشرة في المقامين فكما ان النص المتضمن
كونه بيوم او يومين مرجح على المتضمن لكونه الى عشرة في الحيض من وجوه اعترف به هناك كذلك هنا فيحمل ما تضمن الاستظهار بالعشرة
هنا على مثله الوارد في الحيض على ان الاستظهار الى العشرة الذي في هذا الخبر غير ما افتى به من جعل العشرة نفاسا كما لا يخفى فان
الاستظهار الجلوس لانتظار تبين تجاوز الدم العشرة وعدم تجاوزه ليترتب على التجاوز غير ما يترتب على عدم التجاوز كما مر في الحيض
وفي الكشف وجه الفرق مع الحايض من هذه الحيثية اي الحكم باخذ المعتادة بالعشرة في النفاس دون الحيض بقيام الاجماع في الحايض
على الرجوع الى عادتها وعدم الدليل عند المحقق على رجوع النفساء اليها وفيه ان الدليل غير منحصر في الاجماع ونقيم الدليل على رجوع
النفساء الى ايام العادة من المستفيضة المتقدمة التي نيا فيها الاخذ بالعشرة مع تجاوز الدم عنها كما لا يخفى ولم نجد من وافق المحقق
في التصريح بهذه الفتوى وان توهمها في الذكرى من عبارة المشهور حسبما عرفت واما الموضع الثاني فيدل على الحكم فيه بنفاسية
الجميع ان الحكم كذلك في الحايض فليكن كذلك في النفساء لاصالة مساواتهما في الحكم الا ما دل الدليل على خلافها وصرح بهذه الاصالة
في شرح المفاتيح والرياض وكشف الغطاء واعترف بها جماعة مستندين الى استقراء احكامهما وكونها معقد الاجماع في عبارة جماعة
وظهورها من الاخبار منها صحيحة زرارة قلت للنفساء متى تصلي قال بقدر حيضها وتستظهر بيومين فان انقطع الدم والا اغتسلت
الى ان قال قلت والحايض قال مثل ذلك سواء ونوقش بان غايته دلالتها على مساواة ما تحقق كونه نفاسا في ترك الصلوة والصوم ونحوهما
والشك هنا في كونه نفاسا ويدفع بعموم التشبيه لما له مدخلية في بقاء الموضوع وعدمها كما هو مصرح به في النص من نحو هذه الصحيحة
وكلمات الاصحاب من نحو الاستدلال بها في المقام ونظائره فالمراد من التشبيه والمساواة الموجودين في النص والفتوى ان دم الولادة
كالحيض في خواصه واثاره التكليفية والوضعية المتعلقة بموضوعه واحكامه ويدل عليه ايضا وضع الاستظهار هنا كالحايض وقد
مر تقريب الدلالة في الحيض والاجماع المركب بقسمين احدهما كل من قال به في الحيض قال به هنا ثانيهما كل من قال بجعل العادة خاصة
نفاسا مع التجاوز عن العشرة قال بجعل الجميع نفاسا مع عدم التجاوز عنها ولا التفات الى القول الشاذ في البين فتدبر ويدل عليه عموم
ما تضمن
قعود النفساء عشرة خرج منه ما تجاوز العشرة بقي الباقي وفيه معارضته بعموم ما تضمن الرجوع الى العادة ولا يقصر عنه في القوة
وبينهما عموم من وجه الا ان يقال ان الاستظهار في الاخير قرينة ارادة ما تجاوز العشرة منه اذ هو استكشاف التجاوز حتى يختص
بالعادة وعدم التجاوز حتى يعم جميع الدم كما يشعر به قوله في الصحيحة المتقدمة فان انقطع والا الخ فلا عموم وان قلنا بالاستظهار الى
عشرة فاوضح او يقال انه يتعارض العمومان من وجه فيتساقطان ويرجع الى قاعدة الامكان المؤيدة هنا باستصحاب حكم النفاس
ومنه تبين مستند القول الشاذ من الاقتصار على نفاسية ما في العادة خاصة فانه عموم الامر برجوع النفساء الى عادتها والجواب
ما عرفت واتضح ايضا ما سمعت بطلان قول ابن ابي عقيل مع انه لم يذكر له دليل معلوم وان قال في المعتبر بعد ان حكى عنه العبارة

في ... الاستظهار

المتقدمة من انه قد روى ذلك البزنطي في كتابه عن جميل عن زرارة ومحمد بن مسلم عن ابي جعفر عليه السلام لكنه مع احتمال كونه من المعتبر ومن تتمة
كلام ابن ابي عقيل ونحوه في الذكرى ايضا اصلح الرواية غير ثابتة بما عدا ما تسمعه من روايتي ابني سنان ومسلم لينظر في دلالتها
كما اعترف به في المصابيح قال كان هذه الرواية منتزعة من كتاب البزنطي لانا لم نجدها انتهى وفي الذكرى التمسك له بما رواه الشيخ عن ابن
سنان قال سمعت ابا عبد الله عليه السلام يقول تقعد النفساء تسع عشرة ليلة فاذا رأت دما صنعت كما تصنع المستحاضة مع ما روى انها لا
باس ان تستظهر بيوم او يومين ولا يخفى ما فيه من ان الاستظهار انما هو في روايتي ابن مسلم المتقدمتين عن ابي جعفر واخذ عدد اصل
النفاس من رواية وهي رواية ابن سنان وعدد الاستظهار من يوم او يومين من رواية اخرى وهي رواية ابن مسلم ويلفق منهما عدد الواحد و
العشرين مع رجوع ضمير تستظهر في الخبر الى الجالسة ثمانية عشر يوما المذكورة قبله من التعسف الذي لا وجه له مضافا الى منافاة الاستظهار
الذي في رواية ابن مسلم لما في رواية ابن سنان من قوله فان رأت دما صنعت كما تصنع المستحاضة فكيف يلفق منهما الحكم واما ما تقدم
عن المفيد في جواب المسائل من انه روي في النوادر الاستظهار باحد وعشرين فهو مع ضعفه لا يفي كسابقه ايضا باثبات تمام ما في
عبارة ابن ابي عقيل المتقدمة ليستند اليه وكيف يعارض ما هذا حاله ما عرفت حاله عددا واعتبارا واعتضادا من الاخبار فهو اولى
بالسقوط وكذا ما احتمله في المدارك من الجمع بين الاخبار بالحمل على التخيير بين الغسل بعد انقضاء العادة والصبر الى ثمانية عشر يوما وحكي
عن المجمع والبحار الميل اليه لان الجمع فرع المكافئة المفقودة حسبما عرفت **تكملة** قد عرفت فيما مضى ان المبتدئة والمضطربة نفاسهما
عشرة ايام اذا تجاوز الدم العشرة وعرفت دليله وهذا هو المشهور كما صرح به في الذكرى ثم ذكر في الذكرى خبر ابي بصير المتضمن
لجلوسها مثل ايام امها واختها وخالتها خاملا له بموجب سياق كلامه على عادة اهلها في الحيض قال وهو غير مشهور مع ضعف سنده
وشذوذه ثم اورد خبر الخثعمي المتضمن لعودها الى ايام نفاسها السابق مريدا بها ظاهر عادتها هي في النفاس قال وهو في الشذوذ كالاول
وفي جامع المقاصد لا ترجع الى عادتها في النفاس ولا الى عادة نسائها فيه ايضا وان كان بكل من هذين رواية لا عمل عليها قال ولا ترجع المبتدئة
الى عادة نسائها في الحيض ولا هي والمضطربة الى الروايات ولا هما وذات العادة الى التمييز وفي المنتهى يمكن ان يقال انها تجلس ستة ايام
او سبعة لان الحايض تفعل ذلك فكذلك النفساء لانه حيض في الحقيقة لان قوله تجلس ايام حيضها كما يتناول الماضي يتناول المستقبل
وفيه ضعف ويمكن ان يقال انها تجلس عشرة لانه حيض في الحقيقة فلا تزيد على ايامه ولرواية يونس ولان العشرة ايام الحيض فتنسب بها
ولان النفاس قد ثبت بيقين فلا يزول الا بيقين وهو بلوغ العشرة بخلاف الحيض لانه لم يثبت في الابتداء بيقين ويمكن ان يقال تجلس
ثمانية عشر انتهى وفي البيان لو كانت مبتدئة وتجاوز دمها العشرة فلا قرب الرجوع الى التمييز ثم النساء ثم العشرة والمضطربة الى
العشرة مع فقد التمييز وفي الكشف عن البرهان رجوع المبتدئة الى التمييز ثم النساء ثم العشرة والمضطربة الى التمييز ثم العشرة قال
ويجوز تعميم ايام الاقراء المحكوم بالرجوع اليها الجميع ذلك وقال في منابعه والاظهر عندي انها كالحيض لان دمها حيض في الحقيقة
ويمكن تعميم الروايات الناصة على جلوسها بقدر ما كانت تجلس ايام حيضها لجميع الصور ولانها لما كانت ترجع الى عادتها في الحيض
علم ان الدمين متعلقا نا ما بدم الحيض فالظاهر ان حكمهما واحد انتهى قلت محصل المعنى على التعميم انه يفرض النفاس حيضا فتجلس على نحو
ما في الحيض ويتم به دليل الحكم في جملة الاقسام المتقدمة لكن الروايات اظهر في ارادة ايام العادة من ايام حيضها واطلاق رجوعها اليها
مبني على الغالب من كونها ذات عادة واما الاخبار الامرة برجوع المبتدئة والمضطربة الى العشرة وعادة الاهل والعدد كمرسلة يونس
وغيرها فموردها الحايض المستحاضة دون النفساء الا ان ينضم اليها اصالة المساواة المشار اليها لكن العمدة في سندها فتوى الاصحاب
بها والمعروف منهم عدم الرجوع الى شيء من ذلك فينبغي بناء العمل فيها على العشرة لما تقدم وهنا مسائل منها ان ابتداء عشرة ايام
النفاس فيما يحكم بالعشرة وعدد ايام العادة فيما يحكم به هل هو من اول بروز الحمل وخروجه اذا وجد الدم معه او من بعد تمام الانفصال
ويتفاوت فيما اذا خرج مثلا راس الولد وطال زمانا حتى خرج كله وانفصل لم اجد تصريحا به ممن تقدم ويتوهم من بناء بعضهم على
نفاسية الدم المقارن مع عدم زيادة النفاس على العشرة كون عدد الايام من اول الظهور جزء لكن صرح في شرح البغية بكون
ابتداء عدد الايام مما بعد الانفصال وان كان من اول الرؤية نفاسا قال ولا يتجاوز ذكثيره مع اتحاد سببه وعدم استمرار ذلك
عشرة ايام فلو تعدد السبب مع الحكم بوحدة النفاس او تعدده لحوق كل سبب مدته فقد يتجاوز المجموع منها العشرة والعشرين و
كذا لو خرج بعض الولد وبقي ذلك مستمرا والدم مستمر معه حتى تجاوز العشرة حكم بنفاسية الجميع وحينئذ فمبدأ العشرة انتهاء

في نفاس المبتدئة والمضطربة

المزوج الذي به انقطاع السبب لا ابتدائه فالزمان قبل تمام الولادة وان طال لا يحسب من العشرة وقال ايضا في مسئلة رجوع ذات
العادة اذا تجاوز الدم العشرة الى عادتها ان احتساب العادة على الاظهر من بعد انقطاع السبب هو هنا الولادة انتهى وهو قضية من
يقول في مسئلة التوامين الاتية اذا وضعت الثاني من غير انفصال اقل الطهر بينهما ان النفاس واحد مبدؤه من اول رؤية الدم وعد
العشرة ايام من وضع الثاني كما هو ظاهر الشرايع ومن عبر بنحو عبارته كالقواعد والارشاد وغيره ا معترفا بظهورها في ذلك في الروض
وبالجملة مقتضى الادلة الاحتساب من انفصال الولد لان مسمى الولادة هو سبب الحكم بنفاسية العشرة والولادة متحققة بكل جزء
فليترتب المسبب على الجزء الاخير ومرجعه في الحقيقة الى الحكم بالعشرة لكل جزء الا انه يتداخل المتقدم مع المتاخر فيما اشتركا فيه و
يختص المتاخر بالباقي وهكذا الى الجزء الاخير ولازمه ثبوت العشرة بعد الجزء الاخير وهذا مطرد في كل ما هو سبب لاثر ممتد كما اذا
قلت وجود نار الغضا في مكان يؤثر بقاء الحرارة فيه عشرة ايام فاذا استمر وجودها في مكان يوما وارتفعت بعده فلا بد من بقاء
الحرارة فيه من بعد ارتفاعها عشرة ايام وعلى هذا لا ينافيه اطلاقهم تحقق النفاس باول تحقق الولادة ولا قولهم ان النفساء لا تقعد
عن الصلوة اكثر من عشرة فانه منزل على الغالب من عدم امتداد الولادة زمانا معتدا به وفي غير التوامين والقطعات ولذا صرحوا
في التوامين بكون النفاس من الرؤية وعد العشرة من وضع الثاني وكذا في القطعات كما تسمع ولو لم يكن الامر كما ذكرناه ففي فرض شرح
البغية من خروج بعض الولد واستمرار مع الدم حتى تجاوز العشرة يلزم انقطاع النفاس بانقضاء العشرة من اول الخروج لانها اكثر
النفاس مع عدم انتهاء الولادة وبطلانه واضح فان قيل ما بعد العشرة ح نفاس اخر لوجود سببه قلنا الولادة الباقية بعد العشرة اما
ملغاة في السببية فينبغي ان لا يحكم بنفاس لها بعد العشرة المذكورة اصلا او سبب فليحكم بعشرة من حينها اذ هو مقتضى السببية مع
وجود الدم وهذا وان شق على بعض الافهام لكنه التحقيق في المقام خصوصا مع عدم التخلف معه عن عموم اكثر النفاس عشرة منها
انه لم تر الدم الا اليوم العاشر من بعد الولادة كان ذلك نفاسا وظاهر جملة كونه خاصة نفاسا دون ما قبله وما بعده اما كونه
نفاسا فهو مقطوع به عند الاصحاب كما في المدارك لصدق دم الولادة اى المستند اليها مع عدم دليل على اعتبار الاتصال بالولادة
في الحكم بالنفاسية بل لقاعدة الامكان الجارية في النفاس كالحيض والاشكال فيه من جهة الشك في صدق دم الولادة في الرياض
تبعا للمدارك ضعيف للاعتراف به في الفرض اذا كانت العادة عشرة وهو غير صالح للفرق بالنسبة الى الصدق واما عدم النفاس
فيما قبله فلعدم الدم والنفاس لا يتحقق بمجرد الولادة والنقاء اذا لم يتخلل الدم لا يكون بحكم النفاس كالحيض واما الاقتصار على العاشر
مع وجود الدم بعده فلظهور الاتفاق على عدم وجود النفاس فيما بعد عشرة ايام من اول الولادة كما صرح به غير واحد بناء منهم على ان تحديد كون اكثر
النفاس عشرة ليس على حد التحديد بان اكثر الحيض عشرة في ان المراد تحديد مقدار الدم خاصة بل هو مع تحديد الايام القابلة لحصول النفاس فيها
من يوم الولادة سواء وقع الدم فيها كلا او بعضا او لم يقع اصلا ولذا لو لم تر الدم الا بعد العشرة لم يكن لها نفاس اصلا اتفاقا وكون ابتداء العشرة
من الولادة هو ظاهر الاخبار ايضا كقول النبي ص لاسماء منذ كم ولدت وفي اخر اذا مضى لها منذ يوم وضعت وغير ذلك وان نوقش في جميع ذلك
في الجواهر لكن ظاهرهم عدم الخلاف فيه منها انها اذا رات بعد الولادة يوما مثلا وانقطع ولم تره الا العاشر فالعشرة نفاس من غير خلاف كما صرح
به غير واحد لانه اكثر النفاس وقد وجد الدم في طرفيها ويتبعها النقاء المتخلل ومرجعه الى قاعدة الامكان وتبعية النقاء المتخلل لامتناع كونه
طهرا لعموم ان الطهر لا يكون اقل من عشرة الا في التوامين والحكم مفروغ عنه هنا وفي سابقه مجملا انما التردد في اطلاقه سواء كانت معتادة
او غير معتادة وسواء كان عادتها عشرة او اقل وسواء كان رؤية الدم مصادفة لجزء من العادة ام لا انقطع الدم على العاشر او تجاوز وظاهر
كثير الاطلاق في المقامين لكن الشهيدين في الذكرى والكركي في جامع المقاصد والشهيد الثاني في كتبه الثلاثة وفي المدارك والكشف ومحكي الذخيرة
والحدائق وفي الرياض التفصيل في المقامين قال في جامع المقاصد فيما رات في العاشر خاصة والتحقيق ان يقال على اعتبار العادة اى رجوع
معتادة النفساء الى عادة حيضها دون الاخذ بالعشرة انما يكون العاشر نفاسا اذا تجاوز الدم العاشر اذا كانت مبتدئة او مضطربة او ذات
عادة هي عشرة المصادف فيه جزء من العادة وكذا لو كانت اقل وصادف الدم جزء منها الا ان ذلك الجزء هو النفاس خاصة مع التجاوز وقال فيما
رات يوم الولادة والعاشر ان انقطع على العاشر فلا بحث في نفاسية العشرة وان تجاوز اعتبر في ذات العادة كون عادتها عشرة والا فان
صادف جزء من العادة فالعادة النفاس خاصة والا فالاول لا غير انتهى وافقه ما في الكتب المذكورة وفي الروضة تفريعا على اختيارهم التقييد
قال ولو تجاوز فما وجد منه في العادة وما قبله الى اول زمان الرؤية نفاس خاصة كما لو رات رابع الولادة مثلا وسابعها المعتادة واستمر الى

ان تجاوز العشرة فنفاسها الاربعة الاخيرة من السبعة خاصة ولو رات في السابع خاصة وتجاوزها فهو النفاس خاصة ولو راته اوله والسابع وتجاوز العشرة
سواء كان بعد انقطاعه ام لا فالعادة خاصة نفاس في لو راته اولا وبعد العادة فتجاوز فالاول خاصة نفاس وعلى هذا القياس انتهى وكان ايام العادة عند الجماعة
على القول بانها الاكثر نفاس ذات العادة دون العشرة للمبتدئة والمضطربة فكما ان ما زاد على العشرة محكوم باستحاضة المبتدئة فلا حكم لها بالنفاس الا
على ما صادف العشرة فكذلك ايام العادة للمعتادة فلا يحكم لها بالنفاس الا على ما صادف جزء من العادة وما خرج منها محكوم باستحاضة قلنا هي بمنزلة
العشرة اذا وجد فيها الدم واستمر حتى تجاوز العشرة اما اذا لم يكن فيها دم اصلا فلا كيف لا مع ان الامر في الحيض كذلك فاذا لم تر في عادتها
دما ورات بعدها انقطع على العشرة او لم ينقطع جعلت بعد العادة ما بعدها حيضا كما سمعته في تعداد صور رؤية الدم في خارج العادة
وكذلك هنا اذا راته بعد العادة كان نفاسا ما لم يتجاوز العشرة من اول الولادة لعموم الامكان وصدق النفاس فاخرج ما بعد العشرة
منه فبقى الباقي بل لولا ظهور الاتفاق لحكمنا بالنفاسية ما دام الصدق العرفي وان زاد على العشرة واما رجوع المعتادة الى عادتها فقد ورد
فيمن رات الدم في العادة مستمرا الى ان تجاوز العشرة فامتزج النفاس بالاستحاضة دون من خلت ايام عادتها من الدم وعلى هذا ففي جميع صور
الروضة يحكم بالنفاس الى تمام العشرة نعم فيما رات الدم اول العادة وانقطع وعاد في اخرها واستمر حتى تجاوز وكان في البين نقاء يحتمل انه يحكم ح
بنفاسية تمام العادة فلا يبقى من الحكم على ما بعد العادة بالاستحاضة لان الرؤية في طرفيها يحكم الرؤية في تمامها فيتحقق به عنوان المستمرة الدم المتجاوز
فتاخذ بما في العادة خاصة وفيما رات ذات العادة السبعة رابعها ثم السابع واستمر الى ان تجاوز اكملته عدد العادة بالثلاثة الباقية الى العشرة
وكذا اذا راته في السابع مستمرا الى ان تجاوز العشرة اضفنا الى السابع ما بعده الى العشرة ولم نكمل ما بعدها لعدم قابلية ما بعد العشرة للنفاس
واما الاكمال بما قبلها فلان المامور به في النفاس الاخذ بعدد ايام العادة لا وقتها ضرورة الغاء وقتية العادة في النفاس لتعين وقت للنفاس
كما هو واضح مؤيدا او معتضدا بعموم ان النفاس كالحيض والحكم في الحيض كذلك حسبما مر منها اذا ولدت توامين ففي الانتصار انه مما انفرد به اصحابنا
نصا صريحا في هذه المسئلة اى في نفاسها وفي السرائر شاهدت جماعة ممن عاصرته من اصحابنا لا يتحقق القول في ذلك وفي المعتبر التردد في نفاسية
دم الولادة الاولى نظرا الى بقاء الحمل بعد ولا حيض ولا نفاس مع حمل ونحن في سعة من مضايقة الحمل للحيض لتجويزنا اجتماعهما وعلى تقدير القول بعدم
اجتماعهما وعلى تقدير القول بعدم اجتماعهما انتفاء النفاس معه في حيز المنع جدا لان النفاس دم الولادة مطلقا فلا ريب في كون كل من الدمين
نفاسا مع تعدد السبب وهو الولادة الصادقة على كل منهما فيعطى كل سبب حقه واشكال الجواهر في الحكم بتحقق النفاسين لولا الاجماع لمساواة
النفاس للحيض عندهم في الاحكام وكما لا يتواصل حيضتان ولا يتخلل بينهما اقل من عشرة فكذلك النفاسان ولعموم عدم قصور الطهر عن العشرة بمكن دفعه
اما اخبار اقل الطهر فبدعوى عدم انصرافها الى ما بين النفاسين بل منع حيضية الدم المتقدم على الولادة باقل من عشرة والمتاخر عن عشرة النفاس
باقل منها يجوز ان يكون للنص المخصوص مع الاجماع كما اشرنا اليه ولعل الفرق ان خروج دم النفاس طبيعة قهرية بعد الولادة فيتحقق متى
وقعت الولادة فهي اى الولادة امارة معرفة لتحقق النفاس بل يختص بذلك عموم اقل الطهر عشرة ان سلم العموم الشامل للفرض واما قضية مساواة
النفاس للحيض فبان عمدة سندها استفادتها من فتاوى الاصحاب وهم مصرحون بهذا الحكم فيكشف عن تخصيصها هنا عندهم فلا اشكال
كما لا خلاف في انها اذا رات الدم من وضع الولد الاول واستمر الى ما بعد وضع الثاني كان نفاسا من اول الرؤية الى تمام العشرة من وضع الثاني
ثم ان لم تضع الثاني الا بعد انقضاء عشرة من اول دم الاول فلا اشكال كما لا خلاف في انهما نفاسان مستقلان وان لم يتخلل بين عشرة الاول
ومبدء الثاني نقاء باقل الطهر او اقل او لم يكن نقاء اصلا لانه مستثنى من عموم اقل الطهر عشرا ان سلم انصراف اخباره اليه وقد صرح
بالاجماع عليه في غاية المرام ومحكي المنتهى وفي ظاهر المصابيح ايضا حيث نسبه الى المعروف من مذهب اصحابنا ولا ينافيه ما تقدم عن
الانتصار والسرائر لامكان لحوق الاجماع في العصر المتاخر وان وضعت الثاني قبل انقضاء تمام العشرة من ابتداء دم الاول مع فصل نقاء
اقل من عشرة او بغير تخلل نقاء اصلا فلا خلاف عندنا في الحكم بنفاسية الدم من اول الرؤية الى ما بعد وضع الثاني لصدق دم الولادة على
الجميع بل صرح بالاجماع عليه غير واحد من كتب اصحابنا انما التردد في انقطاع النفاس الاول بمجرد وضع الثاني وعدم انقطاعه بل تداخل
ما يبقى من عشرة نفاسه مع نفاس الثاني واختصاص الثاني بالزايد وعبر في الروض وغيره المتردد فيه بكونه نفاسا واحدا او نفاسين
والظاهر كون المراد من الواحد الوحدة في الصورة بمعنى تداخلهما وعدم انقطاع الاول بوضع الثاني كما تعطيه عبارة الروض دون الواحد
الحقيقي والا لم يعد من دم الثاني نفاسا الا مقدار ما يكمل به العشرة من مبدء الاول او عدد العادة على اختلاف القولين فيما يجاوز دم
النفاس المفرد من العشرة مع ان ظاهرهم الاتفاق على ان دم الثاني نفاس الى عشرة من وضع الثاني ولو مع عدم تخلل النقاء عشرة فهي

بيان الفرق في التوأم

المذكورة ابتداء النفاس من الاول وعدد الايام من الثاني نذهب ليس علمائنا وفي كشف الالتباس مع عدم تخلل النقاء عشرة ابتداء النفاس من الاول وعدد الاكثر من الثاني الى ان قال هذا هو المعمول عليه عند اصحابنا ونحوها في المنتهى وصريح الكتب الثلاثة كون الحكم ذلك و ان لم ينقص العشرة من وضع الاول ومن هنا يتبين ان ما في كشف الغطاء من قوله والا اي ان لم يكن ما بين مبدء دم الاول و وضع الثاني عشرة فان كان الدم الثاني والاول وما بينهما من الزمان لا يزيد على عشرة كان الجميع من الدمين والبياض بينهما نفاسا واحدا وان زاد الدم الثاني على العشرة من حين الدم الاول اخذ منه ما تكمل العادة او العشرة على قول وكان الزائد استحاضة في غير محله لان اختصاص النفاسية من دم الثاني بما دون عشرة او بما يكمل من دم الثاني دم الاول عشرة خلاف الاجماع فلا معنى لجعله وجها وان جعل الاقرب خلافه وعلى كل حال اذا وضعت الثاني قبل انقضاء عشرة من مبدء الاول سواء زاد مجموع الدمين من العشرة ام لم يزد تخلل قبل وضع الثاني او بعده قبل بروز دمه نقاء اقل من عشرة ام لم يكن نقاء اصلا فلا خلاف بعد اعطاء النظر حقه في تحقق نفاسين وكذا استند لمعقد الاجماع في الكتب الثلاثة بان كلا من الدمين سبب يوجب نفاسا كما لا خلاف ايضا في بقاء النفاس الى عشرة من وضع الثاني انما التردد في اختصاص دم ما بعد الثاني بالثاني فينقطع النفاس الاول والحكم باستناده اليهما معا فيتداخل النفاسان في بعض ايامهما الا اذا كمل دم الاول عشرة قبل وضع الثاني فينقطع قطعا لعدم امكان الزيادة وفي اللوامع فصل بين ما تخلل نقاء قبل وضع الثاني فيختص الدم بالثاني وينقطع الاول والا يتخلل فيحتمل الاشتراك انتهى وتظهر الثمرة بين كونهما نفاسين او نفاسا واحدا في موارد منها اذا وضعت الثاني بعد انقضاء خمسة ايام من وضع الاول ولم تر دما في السادس ورأته في السابع وما بعده فعلى الثاني يوم السادس نفاس لانه من النقاء المتخلل بين اجزاء النفاس وعلى الاول طهر لانقطاع النفاس الاول وعدم تحقق الثاني الا في السابع وبعده ويجوز قصور الطهر الواقع بين نفاسين عن العشرة كما مر ولا ريب في كون الثاني مع عدم مخالفته لعموم اكثر النفاس عشرة ابدا هو اوفق بالادلة لصدق الولادة على وضع كل من التوامين ومطلق الولادة سبب لنفاسية العشرة مع وجود الدم فليعط كل مسبب حقه غاية الامر تداخل العشرتين في بعض ايامها اذا ورد السبب الثاني قبل انقضاء العشرة كما قررناه في المسئلة الاولى وما تقدم عن اللوامع من الفرق بين تخلل النقاء وعدمه مستند الى ظهور الانقطاع بعد الاول ووجوده مع وضع الثاني في كونه السبب في حصوله فيه عدم دليل على حجية هذا الظن على تقدير حصوله خصوصا مع مخالفته لمقتضى السببية المقررة فتدبر جيدا منها اذا خرج اعضاء الحمل منقطعة ففي تعدد النفاس بخروج كل عضو او ان للجميع نفاسا واحدا ثم ان في ابتداءه هل هو من خروج العضو الاول او الاخير تردد قال الفاضل في النهاية لو سقط عضو من الولد وتخلف الباقي ورأت الدم فهو نفاس وربما فهم منه القول بنفاس مستقل للعضو ويحتمل ارادته تحقق النفاس بمجرده وان امتد الى خروج الباقي وفي الذكرى لو سقط عضو من الولد وتخلف الباقي فالدم نفاسا على الاقرب لو وضعت الثاني بعد العشرة امكن جعله نفاسا آخر كالتوامين وعلى هذا لو تقطع بفترات تعدد النفاس وقوله وعلى هذا الخ يوجب احتمال ارادته من قوله لو سقط عضو خروجه من غير تقطع وفي الدروس اما الولد الواحد لو تقطع ففي تعدد النفاس نظر وفي الموجز وشرحه كشف الالتباس وغاية المرام الجزم بان المقطع كالتوامين وفي كشف الغطاء ان كانت الولادة اولاد فالحكم ما مر في التوامين وان كانت من واحد فالاقوى بقاء حكم النفاس الواحد الى القطعة الاخيرة بالغا ما بلغ ما لم يفصل اقل الطهر فان فصل كان نفاسا متعددا وحكم الدم بعد الجزء الاخير حكم ما بعد الولادة انتهى والجميع مشترك في ابتداء النفاس من خروج الجزء الاول وفي الجواهر خالف الجميع فاحتمل توقف النفاس على خروج المجموع قال وفي شمول النص لمثل ذلك اي شمول الولادة لخروج جزء من المتقطع تامل فان وان اكتفينا ببروز الجزء مع الاتصال اي في كونه ابتداء النفاس الواحد للفرق بينه وبين الانفصال انتهى وفيه ان منع شمول الولادة لمثله غير محله جدا لان العبرة بخروج الحمل وان لم يصدق على البارز الولد قطعا والعبرة ايضا بالاشتغال بوضعه لا الفراق منه قطعا ومعهما لا مجال لمنع الشمول للمقام خصوصا مع ملاحظة ان دم النفاس حيض احتبس لتربية الولد بحيث يستغنى عن التربية بل على تقدير عدم الصدق بانفصال العضو الواحد في المنقطع لا يتحقق الصدق بالخروج منقطعا ولو مع خروج جميع الاجزاء فلا نفاس فيه اصلا وهو مقطوع البطلان وعلى كل حال و بما ذكر في فرض خروج الاعضاء مقطعة احتمالات وهي لحوقه بالتوامين في انه لكل عضو نفاس والحكم هنا بانه للمجموع نفاس واحد وان زاد على العشرة مع جعل ابتداءه من خروج الاول واستيفاء عدد العشرة من سقوط الاخير او سقوط الجزء المعظم ان كان وحده او منضما الى ما بعده فلا يراعى في ابتداء العدد ما بعده او عدم امتداده ازيد من العشرة والزائد ان كان فهو استحاضة او من بعد سقوط الاخير او المعظم وما قبله استحاضة وبعد الاحاطة بما قررناه من مقتضى سببية الولادة في المسئلة الاولى مع ما عرفت هنا من كون العبرة في السبب

مطلب التفصيل فيما التحايض في الروض

بالاشتغال بخروج الحمل كلا وبعضا يتبين توجه الحكم هنا بتعدد النفاس وان لخروج كل عضو عشرة وكلما خرج عضو آخر قبل تمامية عشرة سابقة تتداخل بقية السابق مع عشرة اللاحق بعدد ها حسبما مر وبالجملة جميع صور الولادة ووضع الحمل متساوية في الحكم المذكور سواء وضعت واحدا متواصل الاعضاء في زمان غير متطاول او في زمان متطاول او وضعت توامين قرابا متعاقبا او متراخيا او وضعت عضوا منقطعة من ولد واحد او اولاد في زمان واحد غير متطاول او متطاول او في ازمنة متعددة متعاقبة او متواصلة ولا يتخلف شيء من الصور عن اقتضاء سببية مستوى وضع ما في البطن من الحمل العشرة ايام نفاسا وعن عموم عدد زيادة النفاس من العشرة منها ان النفساء اذا تجاوز دمها العشرة وخلت نفاسها في الايام المحكومة لها فلا شك في تعيين عشرة بعدها استحاضة وبعد انقضاء العشرة فهل تعمل بمجرده بوظيفة مستمرة الدم المستحيضة من انها اذا كانت ذات عادة في الحيض تتحيض بعادتها متى حضرت وان كانت مبتدئة او مضطربة تتحيض بايام التمييز ام تجعل ما بعد الايام المحكومة لها بالنفاس استحاضة الى ان ينقطع هذا الدم كما هو ظاهر اطلاق ما ورد بانها تجلس ايام حيضها ثم هي مستحاضة الى تمام ذلك الشهر الهلالي ثم تعمل بتلك الوظيفة في الشهر المتعقب ام يفرق بين ذات العادة فتنتظر عادتها وتتحيض فيها متى حضرت والمبتدئة والمضطربة فتنتظران الشهر المتعقب في الجواهر انه يظهر من بعض الاصحاب كالمصرح في المعتبر الاول قال ويحتمل انه مضى شهر يظهر وجهه مما تقدم لنا في المباحث السابقة وكان مراده كون الحيض في كل شهر مرة كما يستفاد من بعض الاخبار كما انه قد يدل عليه ما في المعتبر الصحيح في امرأة نفست فتركت الصلوة ثلاثين يوما ثم طهرت ثم رأت الدم بعد ذلك قال تدع الصلوة لان ايامها ايام الطهر قد جازت مع ايام النفاس لتعليل تحيضها بمضي ايام الطهر فدل على عدم مانع من الحيض غير انقضاء اقل الطهر وفي الروض اختار التفصيل قال ومما يتفرع على كون النفساء كالحائض في الحكم الا ما خرج انه اذا استحيضت النفساء فالمبتدئة والمضطربة تجعلان ما بعد عشرة النفاس استحاضة حتى يدخل الشهر المتعقب للذي لم تر فيه فترجعان في الدم الموجود في الشهر الثاني الى التمييز ثم ترجع المبتدئة الى نسائها ثم ترجعان الى الروايات والمعتادة تجعل بعد عادتها في الحيض نفاسا والباقي استحاضة الى تمام طهرها المعتادة ثم ما بعده حيضا الا ان يتغير لون الدم بحيث تستفيد منه تمييزا الا في ايام النفاس فتجعل ايام التمييز حيضا لان ايام النفاس قائمة مقام ايام العادة في النص وقد اسلفنا ان العادة تقدم على التمييز مع التنافي لا مع امكان الجمع بينهما انتهى وكان مراده من قوله الى تمام طهرها المعتادة الى حضور ايام عادتها لا انتظارها بعدد ايام طهرها المعتادة بحيث لو صادف العادة لم تعتبرها قلنا اما اخبار ان الحيض في الشهر مرة فقد ذكر ما في المنتهى قال واغلب ما يجيء الحيض في كل شهر مرة روى ابن يعفور عن ابي عبد الله عليه السلام ان الله تعالى حد للنساء في كل شهر مرة وروى الحلبي عن قوله تعالى وان ارتبتم فقال ما جاز الشهر فهو ريبة وروى ابن بابويه عن الباقر عليه السلام في حديث قال فيه فرماهن الله بالحيض عند ذلك في كل شهر الى ان قال ويجوز ان يقع في الندرة خلاف ذلك انتهى وهي محتملة لارادة عدم زيادة الطهر على الشهر غالبا كما يظهر من قوله ما جاز من الشهر ريبة وان صرح في كشف الغطاء بان بناء الحيض على مرة في الشهر لكن لعله في مستمرة الدم ادوارا وبالجملة ان علمنا بالبناء في الحيض على مرة في الشهر فانما هو في مثل هذا الاستمرار لاقتضاء نحو هذا الخلط والامتزاج الكلي الموجب للاشتباه الكلي الاقتصار على الغالب الحصول لا مطلقا ومفروض هذه المسئلة اعم اذ هو وان لم يبلغ الاستمرار ادوارا فلا دليل على وجوب انتظار المبتدئة والمضطربة للشهر المتعقب هنا لعموم ادلة التمييز فتحيضان بعد اقل الطهر والاخبار المشار اليها المتضمنة لانها بعد الايام التي تجلس فيها مستحاضة في مفروضها ذات العادة دون المبتدئة والمضطربة وهل هي بمجرد انقضاء اقل الطهر تتحيض بما كان بالصفة لتحقق استمرار الدم من قبل ام لا عبرة بذلك الاستمرار وبل تتحيض بعد عشرة الطهر بل بالامكان اولا فاذا تجاوز العشرة اخذت بالصفة لان اثر الصفة لتشخيص الحيض الممتزج بالاستحاضة فما لم يمتزج لا عمل بالصفة وجهان ولعل الثاني اقوى واما ذات العادة فانها وان كانت مورد الاخبار المشار اليها لكن قوله فيها ثم هي مستحاضة ظاهر في ارادة نفي النفاس عنه لا اثبات خصوص الاستحاضة فهو من القصر الاضافي وح فدليل العادة اذا حضرت محكم واذا وجدت تمييزا قبل حضور العادة فعلى القول بالتحيض بالتمييز مع امكان جمعه مع العادة فكما قال الشهيد لكنا فيما تقدم رجحنا اختصاص الحيض المرئي في العادة فلا تعتبر هنا بالتمييز بل تنتظر حضور عادتها فتلخص ان المختار في المسئلة تحيض المبتدئة والمضطربة بعد انقضاء عشرة اقل الطهر بقاعدة الامكان فان جاز العشرة اخذتا بالصفة والتمييز وذات العادة تتحيض في وقت عادتها متى حضرت والله العالم

يجب على النفساء ان تعتبر حالها في الدم متى انقطع من الظاهر بالاستبراء عند انقطاعه قبل العشرة على نحو استبراء الحائض فان

خرجت القطنة نقية اغتسلت من حينها وصلت والا تخرج نقية بل ملطخة بالدم باى صفة كان لعدم اعتبار الصفات فى دم النفاس
فى نص ولا فتوى فتبنى على بقاء النفاس وتعمل عمله وتوقعت احد الامرين من النقاء فتغتسل بحصوله ولو قبل العشرة او انقضاء العشرة فتغتسل
بعد انقضائها للنفاس ولو رات بعدها دما متصلا او منفصلا ما قبل من عشرة فهو دم استحاضة لعدم امكان زيادة النفاس على
العشرة من حين الولادة واطلاق هذه العبارة موافق لما تقدم عنه فى المعتبر من تنفس المرئية بعشرة اذا تجاوزها الدم مطلقا وان كانت
ذات عادة بما دونها وقد عرفت ما فيه مع احتمال ان اراد هنا الاستظهار بالجلوس الى العشرة وان كان بعد تبين التجاوز عنها بجعل
النفاس من الايام الماضية بعد ايام العادة خاصة كما فى الحيض على القول بالاستظهار الى العشرة لكن عبارة المعتبر خصوصا ما تقدم عنه
فى الفروع صريحة فى جعل العشرة نفاسا وقد عرفت الكلام فيه والنفساء كالحائض نصا وفتوى فيما يحرم عليها من صلوة وصيام وطواف ومكث
فى المساجد وقرائة العزائم الى غير ذلك وكذا فيما يكره عليها من خضاب وتلاوة ما زاد على الايات وغيرها او يستحب لها كذكرها فى اوقات
الصلوة وغيره ومما وانها معقد اجماع فى جملة من الكتب ويساعدها الاستقراء ويوافقها الصحيح المتقدم اليه الاشارة وحيث وقع
صريح التشبيه فى النص والفتوى فيتجه فيه دعوى اصالة عموم التشبيه والمنزلة كما فى النظائر معتضدة او مؤيدة بالاستقراء ولذا صرح بعض
الاجلة باتحادهما فى الاصل ويحكم به الا فيما قام الدليل على خلافه وقد استثنوا من مساواتها امورا بعضها فيما يتعلق بنفس الموضوع
وبعض فى الاثار المرتبة على الموضوع من احكام وضعية وبعضها من الاحكام التكليفية للنفساء احدها موضوع الاقل فانه فى الحيض لا
يقصر عن ثلاثة ايام وفى النفاس يكفى اللحظة ثانيها موضوع الاكثر فانه فى الحيض عشرة ايام بلا خلاف نصا وفتوى وفى النفاس مختلف فيه
نصا وفتوى حسبما تقدم ثالثها كون الحيض دليل سبق البلوغ بخلاف النفاس لحصول الدلالة قبله بالحمل ونوقش فيه بعدم منافاة
دلالة الحمل مع دلالة النفاس لاجتماع معرفات الشرع وفيه نظر رابعها انقضاء العدة بالحيض وسبق انقضائها بنفس الولادة فى النفاس
الا فى حمل الزنا فلا عبرة بولادته بل يعد النفاس قرء خامسها ثبوت العادة الشرعية فى الحيض بالتكرر مرتين سواء على وجه يرجع اليها
بخلاف تكرر النفاس فلا يثبت به عادة معتبرة بل يرجع فيه الى عادة الحيض سادسها الرجوع الى عادة الاهل فانه ثابت معتبر فى الحيض
دون النفاس فلا يرجع فيه الى ما ثبت انه عادة اهلها فى حيضهن ونفاسهن الا على رواية شاذة تقدم اليها الاشارة سابعها فصل
اقل الطهر بين الحيضتين فانه معتبر فى الحيض دون النفاس فلا يعتبر بين النفاسين ثامنها قيل لا يشترط انفصال النفاس عن الحيض
بعشرة ايام كما تقدم عن الفاضل فى الدم قبل الولادة ولزوم انفصال الحيضة عن الحيضة بعشرة مجمع عليه ويدخل فى عموم المساواة الحكم
بان غسلها كغسلها فى الوجوب والكيفية مضافا فى الوجوب الى وجوب رفع الحدث للعبادة ولا يرتفع الا بالغسل فيجب وفى الكيفية
الى ان الغسل كيفية واحدة فى الشريعة كالوضوء وكذا يساوى غسلها فى وجوب الوضوء معه لعموم كل غسل معه وضوء مضافا الى
كلية المساواة فى استحباب تقديم الوضوء اللازم فى غسلها على الغسل وعدم وجوبه بل جواز تاخره عنه الخامس من الاغسال الواجبة
غسل الاموات اى تغسيلهم فيجب على الاحياء ان يغسلوا الاموات والنظر هنا وان كان بالاصل فى غسلهم لكن يتبعه امور اخر واجبة

فينبغى النظر فى اربعة امور وقبل الدخول فى ذكرها ينبغى تنقيح الكلام فى موضعين الاول فيمن يجب عليه تلك الامور فاعلم ان هذه
ان هذه الامور التى هى تجهيز الميت يجب على كافة المسلمين كفاية ولا يختص بها ولى الميت فى المعروف من مذهب الاصحاب بل الاجماع عليه
مستفيض النقل والاخبار وفيه ظاهر خلافا لصاحب الحدائق فاستظهر من الاخبار الوجوب على الولى عينا قال نعم لو اخل الولى بذلك ولم
يكن هناك حاكم شرع يجبره على القيام بذلك او لم يكن ثمة ولى انتقل الحكم الى المسلمين بالادلة العامة كما يشير اليه اخبار العراة الذين
وجدوا ميتا قذفه البحر ولم يكن عندهم ما يكفنونه به وانهم امروا بالصلوة عليه ثم قال ورد بما يقال ان الوجوب كفاية شامل للولى
وغيره وان كان الولى او من يامره اولى بذلك فيكون هذه الاولوية او لويه استحباب فضل كما يفهم من عبارة الشرايع فى مسئلة
التغسيل من قوله فرض على الكفاية واولى الناس اولاهم بميراثهم وبه صرح فى المنتهى حيث قال ويستحب ان يتولى تغسيله اولى الناس به
انتهى وفيه مع الغض عن عدم دلالة عبارة الشرايع لكون المراد من الاولى فيها من له الولاية لا من هو الاولى ان يباشر بمعنى الافضل وكان
الاولى ان يفهم من عبارة السيد حيث جوز اخذ الاجرة على تجهيز الميت لظهوره بناء على عدم جواز الاجرة على الواجبات الكفائية فى
عدم الوجوب على غير الولى عنده فاستباح اخذ الاجرة منع ظهور الاخبار فى الوجوب العينى على الولى لتوجه الخطاب فى جملة منها الى
الجميع من نحو قوله عجلوا بموتاكم وغيره نعم ورد نحو قوله يغسل الميت اولى الناس به وانه يصلى على الجنازة اولى الناس بها لكن لا ينافى الوجوب

الكفائى على

الكفائى على الجميع الظاهر من مخاطبة الجميع لظهوره كونه اولى فى اثبات الاحقية للولى ومحصلها ح ما هو فتوى الاصحاب من كونه واجبا كفائيا
على جميع المسلمين والولى احق به منهم احقية لا ازيد على وجه لا يشرع للغير الا مع اذنه او تقاعده عن العمل بالمرة وبالجملة الاجماع ناهض باثبات
الوجوب الكفائى هنا وكان الذى الجاء صاحب الحدائق الى دعواه المذكورة الاشكال فى الجمع بين وجوبه الكفائى على الجميع مع عدم صحته
بغير اذن الولى حتى ان المحقق الثانى من اجله ذهب الى ان صلوة جماعة هى المتوقفة على اذن الولى دون الفرادى لانها واجبة ولا يجوز اناطة
الواجب براى احد وقرر الفضلاء لدفع المنافاة وجوها بعضها لا يوافق ظاهر الاصحاب منها ما فى اللوامع حيث التزم بان تقديم الولى واجب
تعبدى واذا باشر غيره بدون اذنه صح وفعل محرما مع ان ظاهرهم خلافه فى باب الصلوة وفى الجواهر لم اعرف قائلا به وكذلك ما عن بعض حواشى
الارشاد من ان الوجوب على غير الوارث انما هو مع عدم ظن قيام الوارث وتوجهه الى الفعل لانه خلاف قاعدة الواجب الكفائى من عدم السقوط
الا بتمام الفعل من احد المكلفين كاحتمال كون الوجوب على غير الولى مشروطا بحصول الاذن منه او امتناعه منه ومن الفعل للظهور من جملة
التصريح من اخرين بانه واجب مطلق على الجميع بنحو الكفاية لا مشروط والذى يقتضيه النظر ان يقال ان خصوصية جهة المباشر حيث انها
انها ملغاة فى الوجوب الكفائى بل الغرض متعلق بحصوله فى الخارج من المكلفين على وجه اذا لم يقع من احد يؤاخذ الجميع من جهة عدم حصوله
فى الخارج الحاصل من تركه المنضم الى ترك غيره فالواجب على كل واحد فى الحقيقة ان لا يخلى تمام الوقت من فعله او فعل غيره فلا ينافى هذا
الوجوب جعل الترتيب فى المباشر بان يراد عدم مزاحمة المكلفين واحدا مخصوصا منهم اذا اراد المباشرة فح يجب عليهم مراقبته بالطرق
الغير العسرة ان فعل والا فهو باق والكفاية باقية مع هذا اذ لا يخلى كل واحد الوقت من فعله وفعل غيره باعتبار اذن الولى ورضاه ح انما هو
لاجل تحقيق عدم ارادته المباشرة ليجوز اقدام الغير فى غير الوقت المضيق فهو معتبر فى مباشرة الغير لا فى وجوبه عليه الذى هو اعم من مباشرته
هذا مع انه لا مانع من التكليف الايجابى المطلق كفاية بالفعل المتوقف صحته على اذن الغير اذ وجب على الغير اما مباشرته بنفسه فيسقط عن الغير
او ايذانه للغير فيصح الوقوع منه ومع عدمهما فيصح الفعل منه بغير اذن اذ التكليف هكذا غير قبيح لدوران الامر بين قيام الغير به او حصول القدرة
له وعلى كل حال يشهد فى المقام لعدم منافاة الوجوب عليه مع لزوم تقديم الغير فى المباشرة ان الولى داخل فى هذا الوجوب قطعا مع وجوب
ان يولى الغير فى المباشرة ان قصد الشرائط الموضع الثانى فى بيان من له ولاية الامور المذكورة اعلم انه لا ريب فى ثبوت ولى الميت فى تجهيزه نصا
وفتوى وربما يحكى عن الكافى انه لا ولوية اصلا ولا اشكال فى سقوطه والمشهور ان الولاية الثابتة له لزومية وفى مجمع البرهان قوى استحباب
تقديم الولى المغلى لانى وتبعه فى المدارك وربما ظهر من عبارة المنتهى وحكى عن الغنية فى صلوة الميت بل دخل فى معقد اجماعه مع احتمال
عبارتهما ارادة استحباب مباشرة الولى بنفسه وقواه فى الكشف ايضا للاصل مع تضعيف دليل الوجوب سندا او دلالة ودعوى السيرة على
عدم تعطيل الفعل للاستيذان من الولى وعسر التوقف عليه والمشهور هو الاظهر من سياق الاخبار نظرا الى ما تضمن احقية الزوج بالاهل
لظهورها فى تعيين الشئ لهذا الشخص كما فى الاحقية بسبب الاحياء ونحوه ولا قائل بالفرق بين الاولوية للزوج وغيره ولا بين الاحقية
فى الصلوة وغيرها والى مخاطبة الولى بصيغة ظاهرة فى الوجوب كقوله يغسله اولى الناس به وهو وان كان ظاهره وجوب مباشرته بنفسه
لكنه علم جواز ان يولى الغير من نحو قوله او يامر من يحب مضافا الى كون الاولى فى اية اولوا الارحام التى هى من ادلة الاولوية ايضا بهذا المعنى
كما استدل به ويثبت الاختصاص فى الميراث فينقطع الاصل بذلك ثم عدم التعطيل الذى ادعى السيرة عليه لعله لكفاية شاهد الحال واذن الولى
والعلم برضاه وبه ينتفى العسر والظاهر ثبوت الحقية له المقتضية لتوقف تصرف الغير على الاذن كغيره من الحقوق وان كان ربما تقول بعدم
كونه كساير الحقوق التى يراعى فيه الانتقال الى وليه اذا كان هو صغيرا لكن عدم جواز استيفائه بغير رضائه ظاهر جميع الحقوق وعليه
تبطل به العبادة كالصلوة والغسل كما صرح بكونه غصبا فى روايا حقيقة امام الاصل بالصلوة بقوله ان قدمه الولى والا فهو اى
الولى غاصب هذا هو المشهور بل لم اجد فيه مخالفا من اهل القول بالاولوية الوجوبية الا فى اللوامع قال فلو فعله احد بدون اذنه
لم يكن ما فعله حراما بل كان صحيحا مسقطا عن الولى وغيره الا انه ترك واجبا هو التقديم ولخروجه عن حقيقة العبادة وحرمته نظرا الى
النهى عن الضد العام لا يوجب بطلانها قال وعلى هذا لا منافاة بين وجوبه الكفائى والوجوب تقديم الولى بمعنى ان الفعل محرم على الغير
لان ذلك يقتضى وجوبه على الولى بعينه فيخرج عن الكفائى الى العينى انتهى ملخصا وفيه مع قطع النظر عما ذكر من اقتضاء الحقية التوقف
على الاذن وبطلان العبادة بدونه منع كون المنهى خارجا عن العبادة اذ الواجب ليس موضوع التقديم حتى يدعى ان تركه ليس عين
الصلوة بل مقارنها بل المعنى المستفاد من الادلة هو التقاعد عن التغسيل والصلوة مثلا قبل فعل الولى واذنه او امتناعه منهما فالمنهى المباشرة

اليها التى

اليها التى ليست بخارجة عن فعلها وهذا لا يقتضى الوجوب العينى على الولى لان معناه عدم مخاطبة الغير اصلا الا بعد الاذن والذى دعاه الى جعله خارجا هو التخلص عما تقدم من توهم منافاة الاولوية للوجوبية الكفائية وقد عرفت اندفاعه بكون الترتيب فى المباشرة لا فى اصل الوجوب فلا حاجة الى التزام الممنوع واما الموضع الثانى فاعلم ان الاولوية الثابتة هنا قسمان احدهما التقدم فى مباشرة الفعل وهذا غير مستلزم للتقدم فى اصل الحقيقة فيجوز ان يثبت لمن هو غير صاحب الحق ويجوز ان يثبت لمن يساوى غيره فى الحقيقة ويشاركه ويجوز ان يثبت لمن يجب ان يقدم غيره المباشرة كالولى الفاقد لشىء من شرائط صحة الفعل كغير المماثل فى التغسيل اذا لم يكن زوجا وهذا القسم قد يكون وجوبيا كما ذكر وقد يكون استحبابيا كتقديم الولى للافقه والاسن حسبما ياتى فى الصلوة وهذا غير المبحوث عنه فى هذا المقام القسم الثانى التقدم فى نفس الحقيقة والفرق بينهما واضح ومما يفرق بينهما ان الاول لم يشرع له اذن الغير ويشرع للثانى واما صاحب الحق بمجلا لا يخرج عن غير اهل طبقات الميراث والزوج مع وجود احدهم وفى الزوجة خلاف تعرفه فتخصيصه باعتبارين احدهما تخصيص صنف اى الذين لا يخرج عنهم فى مقابل من خالف كسائر المكلفين الثانى تخصيص شخص من له الولاية فعلا مع وجود المتعدد من افراد الصنف فالاول هو صنف اولى الارحام مع الزوج وقيل هو الاشد علقة كما تسمعه عن المدارك وربما استظهر من بعض انه المحرم من الورثة واذا تعدد فالاشد علاقة به بحيث يكون هو المعزى فيه والمرجع فى جنونه بدعوى ظهور الاخبار فى ارادته فان قوله يغسله اولى الناس به ظاهر فيمن له مباشرة التغسيل جدا ولو فى بعض التقادير من عدم وجود المماثل من المحارم دون مطلق الوارث وربما يستانس له بتولى الباقر عليه السلام امر ابن بنته دون الصادق عليه السلام والصادق عليه السلام امر اسمعيل دون ولده وهو فعل لا دلالة فيه عموما ويحتمل الامور منها كونه لمرتبة الامامة الموجبة للاولوية من النفس فكيف بالغير وبالجملة الاجماع مستفيض النقل على اختصاص الولاية بصنف اهل الميراث مع وجود احدهم وهو الحجة مع ايراد اولوا الارحام بعضهم اولى ببعض فى غير الزوج بتقريب حذف المولى فيه فيقتضى العموم الشامل للتجهيز ويندفع به مناقشة الاردبيلى فى دلالتها بعدم تبين ما هو اولى فيه كما يندفع ايضا الايراد بعدم دلالتها على الاولوية الوجوبية بانها بالنسبة الى الارث الداخل فى المراد قطعا وجوبية فكذا فى التجهيز حتى لا يستعمل فى اكثر من معنى واحد والاخبار الدالة عليه منها رواية غياث يغسل الميت اولى الناس به ونحوها فى الصلوة ايضا وفى غيرها بضميمة عدم القول بالفرق بين افراد التجهيزات والمناقشة فى سند البعض مدفوعة بالانجبار وفى الدلالة بعدم تبين المراد من الاولى به انه هو من يرث والاولى بالميراث من الارحام وفى المدارك يحتمل ارادة كل من هو اشد علاقة واهتماما بامور مدعيا انه المتبادر من هذه اللفظة بما ايل من نشاء دعواه من جعل الاولى هنا صيغة التفضيل والظاهر هنا عدمها بل هى بمعنى الولى اى من يملك الامر والتصرف كما عبر عنه فى خبر غيره واسند الى بعض الآية الامر وعن بعض المحققين ان اهل اللغة لا يطلقونه الا عليه كولى البكر وولى قضاء صلوة الميت وصومه وان بالغ فى نكاره فى الجواهر ويدل على ارادة الاولى بالميراث هنا ما فى الاخبار من انه يقضى عنه اولى الناس به مع انه من المقطوع به كون القاضى هو الاولى بميراثه وقد صرح به فى الصحيح يقضى عنه اولى الناس بميراثه بل فى اللوامع ان اتحاد الولى فى احكام الميت والولى فى قضاء ما فات منه مما لا ريب فيه وفى الرياض انه وان لم يصرح به هنا اى فى اخبار التجهيز بارادة الاولى بالميراث الا انه ربما يفهم من تتبع النصوص الا ترى ان المرسل فى الرجل يموت وعليه صلوة او صيام قال يقضيه اولى الناس به فقد اطلق فيه الاولى ولم يبين المراد به مع ان منه بعينه مروى فى الصحيح سؤالا وجوابا الى قوله اولى الناس به مبدلا لفظة به فيه بميراثه مضافا الى صحيحة بريد الكناسى المشهور الوارد بتفضيل الاولى من ذوى الارحام الذى فى الآية بقوله ابنك اولى بك من امك الحديث فقد اطلق فيه الاولوية مع ان المراد بها بحسب الميراث قطعا انتهى قلت لا ينبغى التامل فى كون المتبادر اذا قيل اولى الناس بالميت هو اولياؤه وارحامه واهلوه خصوصا عند المتشرعة وفى لسان الاخبار فان سلم ذلك فهو والا فلا اقل من منع تبادر الاشد علاقة ومعه لا يمكن ارادة الاولى به فى امر معين غير جهة الارث لعدم القرينة فليكن المراد هو الاولى به من كل جهة كما هو مقتضى حذف المتعلق ثم بثبوت الارث للوارث يكشف عن كونه الاولى من كل جهة لامتناع ان يكون زيدا ولى بعمرو من كل جهة وبكرا ولى به فى الارث واما الثانى وهو تعيين شخص الولى مع وجود المتعدد من افراد الصنف فالزوج مقدم على الكل بالاجماع المستفيض ويدل عليه ايضا موثقة اسحق بن عمار الزوج احق بامرأته حتى يضعها فى قبرها وخبر ابى بصير المرأة تموت من احق بالصلوة عليها قال زوجها قلت الزوج احق من الاب والولد والاخ قال نعم ويغسلها ويتم فى غير الصلوة بالاجماع المركب والسند ان كان فيه شىء فهو مجبور وناقش فى المجمع والمدارك على تقديمه بعدم الاجماع بصحيحة حفص المصرحة بتقديم الاخ عليه وابنها وبرواية عبد الرحمن البصرى المصرحة به ايضا واجيب عنه بما مر عن الشيخ من الحمل على التقية وهو مردود بان سند المشهور موثق وهو حجة

ثم مع المكافئة ورده فى اربابه فى السنة

خصوصا مع اعتضاده بالشهرة المقاربة للاجماع ان لم يكن بعد اجماع وح يكافى الصحيحة فلا باس بحملها على التقية بل الصحيح مع اعراض المشهور عنها لا يكافئ الموثق المعتضد بالاجماعات المستفيضة خصوصا مع مخالفته للعامة وفى كون الزوجة كذلك فى الولاية والاولوية بالزوج خلاف صرح فى جامع المقاصد والروض والرياض بالعدم واستظهر فى الذكرى من خبر زرارة قوة جانب الزوجة على الزوج وانها تقدم كالزوج ونسبه فى الروض الى بعض مجهول لكن ظاهر عبارة الذكرى ارادة تقدمها فى المباشرة للغسل لا تقدمها فى الولاية التى هى مقصودنا وعلى كل حال لا دلالة فى اخبار تغسيل الزوجة زوجها على اولويتها به لانها فى مساق بيان مجرد الجواز وعدم المنع من حيثية عدم المماثلة ولذا لم تدل على اولوية الزوج باخبار تغسيله اياها وما استند له فى الروض من شمول اسم الزوج لهما وهو الوجه التخريجى الذى ادعاه فى الرياض اليه اشار له ضعيف لانه ان سلم الشمول فى لفظ الزوج فهو ممنوع مع ذكر الزوجة فى نحو قوله فى النص الزوج احق بزوجته ومتعين فيه ارادة الزوج خاصة فيبقى عموم اولى الارحام بالنسبة اليها سليما عن المعارض فهو الاقوى ثم الاولوية فى النص والفتوى ثابتة للزوج على الزوجة واطلاقهما شامل لما وقع بالنكاح الدائم او المنقطع والمنكوحة الحرة او الامة ففى الثانية يقدم الزوج على سيدها كما تقدم على ابيها وسائر ارحامها الاقربين ايضا والتردد فى المنقطع بدعوى عدم الانصراف كما فى الرياض ولا هن مستاجرات كما فى الجواهر ضعيف خصوصا مع التعبير عنها فى النص المتقدم بالامرأة والمعتدة الرجعية هنا بحكم الزوجة خلافا للمنتهى وظاهرهم الاتفاق على لحوقها بها فى المقام مضافا الى اطلاق الزوجة عليها فى بعض الاخبار الظاهر فى ارادة كونها بحكمها الذى منه هذا مع ان استقراء احكامها فى الموارد قاض بكونها فى هذا الحكم ايضا كسائر احكامها من جريان حكم الزوجة ومع الاستناد الى الاستقراء لا يجدى دعوى عدم انصراف لفظ الزوجة عليها[2] العنوان الرجعية وبالموت ينقطع لانقلابها الى عنوان المعتدة للوفاة وهذا بخلاف علقة الزوجية فانها لا تنقطع بالموت ومع ذلك النصوص شاملة وفى المعتدة المتوفاة لا نص والعلقة ايضا منقطعة وفيه مع كون العبرة بوجود العنوان حال الموت لا بعده والا فالنكاح ايضا ينفسخ حقيقته بالموت وبعض الاحكام انما هو مترتب على الموت من زوجية ان الاستقراء كاف فى ثبوت ما يثبت للزوجة بعد موتها للمعتدة لانه حكم ايضا من احكام الزوجة واذا كان الزوج عبدا ففى ثبوتها الولاية له نظر من عموم ما دل على اولوية الزوج مع ثبوت الرأى له وامكان المباشرة مع عموم ما دل على انه لا يقدر على شىء فالذى ينبغى تساقطهما والرجوع الى الاصل فيه من عدم الولاية مع ان العمدة فى تقديم الزوج كما عرفت الاتكال على الاجماع المفقود فى العبد بل ظاهر عبارة المنتهى الاتفاق على تقديم الوارث الحر على العبد مطلقا وياتى فى مقام التغسيل مزيد توضيح لعموم الزوج والزوجة من جهات بعضها نافع هنا فيمن يثبت له وعليه الولاية ومع فقد الزوج او الزوجين ان كان الميت مملوكا فمالكه هو الولى قطعا وان لم يكن مملوكا فالولاية لمن كان وارثا فعلا على حسب طبقات الارث ومع تعدد الوارث الفعلى من تقرب بالاب والام معا مقدم تقدما لزوميا على المتقرب بالاب وحده والمتقرب بالاب وحده مقدم على المتقرب بالام وحدها ويدل على الاول ما تضمن اولوية الاولى بميراثه فى التغسيل والصلوة بضم الاجماع المركب عليه مع الثانى معا مضافا الى نسبة الترتيب كذلك فى المذكرة فى بعض مراتبه الى علمائنا ويحصره يريد الكناسى الواردة فى بيان الاولى من اولى الارحام قال فيها ابنك اولى بك من امك وابن ابنك اولى بك من اخيك واخوك من امك وابيك اولى بك من اخيك لابيك واخوك من ابيك اولى بك من اخيك لامك وابن اخيك من امك وابيك اولى بك من ابن اخيك لامك وابن اخيك لابيك اولى بك من ابن اخيك لامك وابن اخيك لامك اولى بك من عمك وعمك اخو ابيك لابيه وامه اولى بك من عمك اخى ابيك لابيه وعمك اخو ابيك لابيه اولى بك من عمك اخى ابيك لامه وهى مع صحتها معتضدة بالشهرة كما صرح بها غير واحد وتتم فى جميع الصور من غير ما تضمنته بالاجماع المركب ومن اهل الطبقة الواحدة الاب مقدم على الابن وسائر اولى الارحام مطلقا اجماعا مصرحا به من غير واحد وخلاف الاسكافى بتقديم الجد عليه ضعيف كضعف خلافه فى تقديم الجد على الابن ايضا لتقدمه على ابيه عنده فعليه اولى ثم الجد من قبل الاب مقدم فيما ذكره الشيخ والحلى على الاخ من الابوين فضلا عن الاخ لاحدهما فالاخ ثم الخال ثم ابن العم ثم ابن الخال ولم نجد تقديم الجد على الاخ فى نص ولعله لذا لم يتعرض لتقديمه عليه جماعة كما فى الشرايع وغيره وبعض الاعتبار من كونه وليا على الميت وابيه فى بعض احوالهما فليقدم على اخيه مع عدم معلومية حجيته معارض فيما كان الاخ للابوين بترجيحه على المتقرب من طرف واحد نعم على تقديره ملاحظة الاعتبار يقتضى تقديمه على الاخ من طرف الام خاصة ولعل تقدمه مطلقا نظرا الى تولد الجميع منه وهو غير بعيد خصوصا مع نسبته الى المشهور كما صرح به فى الرياض وغيره وعليه فالظاهر لزوم الاقتصار فى تقديم الجد على الاخ على الجد من طرف الاب دون الام وفى الحدائق ان الولاية فى طبقة الاولاد انما هى للاكبر منهم نظرا الى قول ابى الحسن عليه السلام فى الصحيح فى قضاء الولى اذا كان ولدان هل يجوز لهما

الى المعتدة كما لا يخفى ولعل ذكرها الفاضل من جهة انجرارها بحكم الزوجية

ان يقضيا جميعا انه يقضى عنه اكبر وليته وهو مع كونه في القضاء اشعار وليته بثبوت الولاية لهما معا وان كان القضاء مخصوصا بالاكبر
غير مكافئ لاطلاق غيره مما ورد هنا القاضي بمساواة الاولاد فيما بينهم لاعتضاده بعدم الخلاف المؤذن بالاجماع وظاهر عبارة الشيخ و
ابن حمزة والفاضل في النهاية والمنتهى كون العبرة في التقدم بالكثرة النصيب من الميراث لتعليلهم التقدم في بعض المراتب المترتبة بذلك
لكن مع انتقاضه في بعض مراتب اخر كما تسمعه عن المدارك لا دليل واضح عليه فهو غير ثابت وفي المدارك ناقش الشيخ فيما حكيناه عنه بانه
ان اراد ان الاولى به من يرث ممن لا يرث فينبغي مساواة الاب والابن والجد والاخ والعم والخال وان اراد ان الاولى به الاكثر نصيبا من الميراث انتقض
بالاب لانه اقل نصيبا من الابن والجد لانه مساو في النصيب للاخ الا ان يقال ان التخلف في هاتين الصورتين لعارض هو قوة جانب الاب والجد
باختصاصهما بزيادة الحنو والشفقة وحصول النسل منهما لكن في ذلك خروج عن اعتبار الارث انتهى اما تقديم الجد على الاخ فقد يمنع
الكلام فيه واما الاب فللاجماع واما العم على الخال فللتقرب به من طرف الاب المستفاد توجهه من التصحيح المعتضد المتقدم ثم اذا فقد الرحم اصلا
فالولاية للمعتق ان كان الميت معتقا ثم ضامن الجريرة كما في جامع المقاصد والرياض وغيرهما للعموم ما تضمن الاولى بالميراث وفيهما ان الولاية
بعد ذلك للحاكم ومن بعده لعدول المسلمين وفي ثانيهما ان لعل هذا الوضع هو المشهور ونحوه في محكي المنتهى واشكل في الجواهر ولاية الحاكم
والعدول بانها ان كانت لهما اصالة ففيها منع وراثتهما وان كانت نيابة عن الامام الوارث فلا ينبغي ترتبها على الطبقات المتقدمة
لتقدم امام الاصل على انه لا عموم في الميت بحيث يشمل المقام فسقوط الولاية غير بعيد انتهى وفيه خلط يتضح ببيان ولاية الامام في امور التجهيز
فنقول المستفاد من الادلة وكلام الاصحاب ثبوت تولي الامام هنا الثلاث حالات احدها العنوان كونه وارثا بعد فقد ضامن الجريرة
الثابت بالنص والفتوى في باب الارث وقد عرفنا ان الوارث فعلا اولى ثانيها العنوان كونه ولي الممتنع فاذا امتنع الرحم الوارث فعلا انتقلت
الولاية اليه ان لم نقل بسقوطها اصلا وهذه تثبت في جميع المراتب ثالثها الولاية خاصة لشخصه الشريف هي التي ذكروها بقولهم واذا حضر
امام الاصل ع فهو اولى من كل احد وهذه ثابتة له في المشهور بل من غير خلاف معلوم الا من عبارة المبسوط والمعتبر والمختلف والظاهر ان
التردد المستفاد من عباراتهم المختلفة انما هو في الحاجة الى الاستيذان من الرحم وعدمه لا في وجوب تقديم الامام ع وان كان ربما احتمل
من بعض كلماتهم في الكتب المذكورة عدم وجوب التقديم ايضا كما صرح باحتماله في نهاية الاحكام بل الذي فيها احتمال المنع من تقدم الامام
اذا لم يقدمه الولي بل يستفاد من بعض العبارات صحة صلوة الولي اذا لم يقدم الامام ولعلها قضية عدم وجوب التقديم لكن في الكشف
ان وجوب التقديم ضروري المذهب لانه امام الثقلين في الاقوال والافعال والاولى بالمؤمنين من انفسهم وجعل الخلاف في الافتقار
الى اذن الولي وعدمه وعلى كل حال الظاهر ان الحكم الثابت عند المشهور هنا اولوية الامام بايجاد الفعل لا ثبوت اولويته بمعنى رجوع امر الميت
اليه على حد الولي وان اوهم التعبير في بعض الكتب بان امام الاصل اولى من كل احد بل عبارة الاسكافي وابي الصلاح كالصريح فيه و
الفرق توقف فعل الغير اذا لم يفعل هو على اذنه على الثاني دون الاول ومستند المشهور خبر طلحة اذا حضر الامام الجنازة فهو احق بالصلوة
عليها من وليها معتضدين بالفتوى فلا يعارضها خبر السكوني اذا حضر سلطان من سلاطين الله جنازة فهو احق بالصلوة عليها ان قدمه
الولي والا فهو غاصب بناء على ظهوره في الاشتراط باذن الولي وارجاع ضمير هو الى الامام مع انه بعيد بل الظاهر رجوعه الى الولي
هو قرينة ارادة وجوب تقديمه للامام وان المعنى ما ذكره في الكشف من تقدير الجزاء اي ان قدمه فذاك والا فالولي غاصب قلت لان
حق التقدم لزوما للامام وان كانت الولاية للوارث ومن هنا يتوجه عدم صحة صلوة الولي ان تقدم مع حضور الامام ع من دون ترخيصه
مضافا الى ما تقدم في تقدم غير الولي من غير اذنه من كون المقصود من وجوب تقديم الغير التقاعد عن العمل وتركه الموجب للفساد
اذا كان عبادة ثم الظاهر الاقتصار في ثبوت هذا الحق للامام على صورة حضور الامام الجنازة كما في النصوص لا بمجرد وجوده والا لوجب
تعطيل الجنائز مع امكان حضوره الى ان يحضر او يعرض وليس كذلك قطعا كما ان الظاهر اختصاصه بالصلوة على الميت دون غيرها
بل تكليفه بغيرها خلاف شان الامامة الا ان فرض طلبه غير الصلوة وح قواعد الامامة قاضية بوجوب الاطاعة وليس الكلام فيه بل
المقصود بالبحث وظيفة وجوب التقديم له من دون طلب منه ولا يخفى ان هذه الوظيفة ثابتة لشخص الامام ع فلا يثبت للحاكم وان ظهر من
عبارة الاسكافي ثبوتها له بعده لكن رده في التذكرة قال ان الولي اولى من الوالي عند علمائنا باتفاقهم وكان وجه التخصيص بالصلوة مع
حضور شخص الامام دون نائبه ان تركه الصلوة ح لا يناسب لشان الامامة لانه اما واجب او راجح واتيانه بغيره ينافي مرتبة الامامة فليقدم
واذا عرفت هذا تبين ان ايراد الجواهر على نيابة الحاكم والعدول في ولاية التجهيز باستلزامها تقديمهما على الارحام لتقدم الامام عليهم

الناس بالصلوة عليها ومن اهل الدعائم اذا حضر السلطان الامام الجنازة ضواحي

لا موقع له

لا موقع له لان تقديمه عليهم انما هو في القسم الثالث والولاية الثابتة عند الجماعة لهما بعد ضامن الجريرة بنيابتهما عن الامام هي القسم الاول
وهذا واضح لمن راجع كلماتهم مضافا الى ما عرفته من ظهور الاقتصار في تقدم الامام على الارحام على خصوص الصلوة والثابت عند الجماعة
ولاية التجهيز مطلقا لهما بمعنى رجوع امره اليهما واذا اوصى الميت الى غير الولي بمباشرة تجهيزه كلا او بعضا كما يتفق كثيرا في الصلوة عليه فهل
يتعين فيتقدم على الولي ام لا فيتقدم الولي المشهور هو الثاني بل المحكي عن المختلف انه لم يعتبر علماؤنا ما ذكره ابن الجنيد من تقديم الوصي
مؤذنا بالاتفاق عليه والاول قول الاسكافي وعن الكركي احتماله وفي المدارك نفي الباس عنه ولعله لعموم اية من بدله وهو معارض بعموم
اية اولوا الارحام وما ضاهاها فما تعارض العموم من وجه والمرجح للثاني لاعتضاده بالشهرة المقاربة للاجماع بل ربما قيل بدلالة عموم
ولاية اولوا الارحام من معارضته هي للتبديل بل لاختصاصه قطعا بغير الجنف وفي المورد جنف لانه وصيته بحق الغير الثابت له بعموم قوله
اولوا الارحام بعضهم اولى ببعض وفيه نظر وعلى كل حال لا اعتبار في الحكم بتقديم الولي عليه لكن في المسالك التفصيل بين ما اذا كان الولي
الرحم فيقدم او الحاكم فيتقدم الوصي وجه بان الرحم ولي بالذات فتعارض ولايته الولاية الاتية من قبل الايصاء بخلاف الحاكم انه هو ولي
من لا ولي له ومع الولاية الاتية من الوصاية لم يكن ممن لا ولي له فلا مورد لولاية الحاكم وفيه نظير ما ورد على الجواهر من ان الثابت عند
الجماعة الحاكم ولاية الامام الوارثية لا ولاية من لا ولي له وقد عرفت الموجب بان ولاية الرحم الوارث يعارض الوصاية فكذا الامام الوارث
لكون العبرة هنا بولاية الارث دون ولاية عنوان من لا ولاية له وذكر جماعة انه اذا تعدد الاولياء فالبالغ منهم مقدم في ولاية الامر على
الصغير وبحكمه تقديم العاقل على المجنون وان الحر مقدم على المملوك والذكر مقدم على الانثى اما مطلقا او فيما كان الميت ذكرا فلو كان
انثى فالاولى بها الانثى ولا يخفى انه اذا انحصر الوارث بفاقد الصفات ففي الاحتمالات مع قطع النظر عن الفتوى ثلاثة سقوط الولاية و
بقاء الامر على الوجوب الكفائي وانتقالها الى الموصوف بها من الطبقة البعيدة وكون الفاقد من الصفة هو الولي مع الانحصار فيه
وتعين احدها موقوف على بيان امرين احدهما ان الفاقد غير اهل للولاية فالصفات معتبرة في ثبوت اصل الولاية ام الموصوف مرجح على
الفاقد فعلى الاول يسقط احتمال كون الناقص هو الولي مع انحصار الوارث فعلا فيه ثانيهما ان الولاية ثابتة لجميع اهل طبقات الارث
لكن الوارث فعلا مرجح على غير الوارث بشرط الاتصاف بما ذكر ام ان الولاية مختصة بالوارث فعلا لكن اذا تعدد يرجح الموصوف منهم فعلى
الاول يسقط احتمال ارتفاع الولاية من البين بتجرد الوارث الفعلي عن الصفة وعلى الثاني يسقط احتمال الانتقال الى غير الوارث الفعلي
اما اعتبار الاوصاف في اهلية الولاية فيتحقق في الحرية لان العبد غير قابل للتولي امر نفسه فامر غيره اولى مع انه خارج عن مرتبة الوراثة التي
هي محل الولاية ولا اقل من معارضته عموم ما دل على قصوره وانه لا يقدر على شيء مع عموم اولي الارحام او مع عموم الاولى بالميراث
بناء على كفاية مشابهة الوارثية ووجود مقتضيها او عموم الزوجية فيما كان زوجا ومع التعارض يرجع الى الاصل وهو عدم الولاية
واما اعتباره في الصغير والمجنون فهو الظاهر لقصوره في نفسه ايضا عن الغير اولى ولان حقيقة هذا الحق زيادة على مباشرة الفعل
ان احب ليس الا مجرد الراي والنظر الى ما في مصالح الميت والاحياء والقاصر لا راي له ومباشرة الفعل منه غير مجزية في الصلوة والغسل
اللذين هما العمدة فلا يكون موقع لهذا الحق ومع الغض عنه النصوص من نحو قوله يصلي او يغسل الاولى به او يامر من يحب منصرفة الى
من امكن منه احد الامرين وكذا الغائب لعدم اجتماع رايه مع الميت وتمنع مباشرته فلا تنصرف النصوص اليه كما عرفت واما الانوثية
فكان المحقق عدم القصور معها عن مرتبة الولاية كما يشهد له ظهور الاتفاق على كونها الولي مع انحصار الوارث البالغ فعلا كما جزم به في جامع
المقاصد وغيره واما ثبوت الولاية لجميع طبقات الارث مع رجحان الوارث فعلا فهو الاظهر عندي لقوله تعالى اولوا الارحام
بعضهم اولى ببعض لا بقيد خبر الاولى بالميراث كما يظهر من جماعة لان الولاية مسالة لبيان مجرد نفي ولاية الاجنبي مع وجود الرحم
وخبر يصلي عليه او يغسله الاولى بميراثه لبيان من هو الاولى من الارحام فلا معارضة حتى يرتكب التقييد وعليه فاذا انتفى شرط
اهلية الولاية من الوارث فعلا انتقلت الى الوارث الابعد لوجود المقتضي وعدم المانع فمع عدم بلوغ الوارث فعلا او جنونه او غيبته
يقوى انتقال الولاية الى الرحم الابعد وكذا مع رقية الرحم القريب فما في الجواهر في الصبي والغائب من تقوية السقوط وفي الروض من
احتماله في الغائب ان كان المراد سقوط الولاية بالمرة بمعنى بقائه على الوجوب الكفائي في غير محله وان كان المراد سقوطها عنهما فهي محلة كما
انه احتمال الانتقال الى وليهما الحاكم او غيره ضعيف لانه فرع ثبوت الحق المولى عليه وقد بينا عدم اهليتهما للولاية مع ان كون
الحق مجرد ملحوظية الراي ونظر الشخص يأبى عن اعتبار راي غيره واما اذا اوكل الولي الامر الى غيره فهو ح من نظره ايضا وولايته في الملحوظ

في الباب

فى الباب واما مع انوثية الوارث فعلا فيقوى كون الولاية لهما مع اجتماعهما فى طبقة مع الذكر القاصر وفاقا للذكرى فضلا عما اذا انحصر
الطبقة فيها دون ولى القاصر الذكر وان تردد بينه وبينها فى صورة الاجتماع مع القاصر فى الروض وعلى كل حال فدليل كون البالغ
مقدما على الصبى ما ذكر مع حكاية عدم الخلاف فى المنتهى كعدم وجوب الفعل على غير البالغ لعدم منافاته لثبوت الحق الذى هو اعم من مباشرة
الفعل ودليل كون الذكر مقدما على الانثى هو الاجماع المستظهر من عدم الخلاف الذى حكاه فى المنتهى ايضا المساعد بالتتبع دون بعض الاعتبارات
من قوة جنبة الرجل فى الرزايا وسداد رايه لعدم بلوغه مرتبة الحجية ولا النص الوارد فى ولى القضاء حيث سئل عن الانثى قال لا الا ان يكون
رجلا لتضمنه ظهور اتحاد الولى فيهما اذ لو كان ذلك لسقطت الولاية هنا مع الانحصار بالانثى كما فى الولاية القضاء وقد عرفت ظهور الاتفاق
على الانتهاج هنا ومن هنا امكن فى الجواهر منع حكم تقديم الرجال اصلا الاطلاق الاصحاب ان الولى بها اولهم بميراثه مع ان الاصل عدمه ثم
احتمل ارادة من صرح بتقديم الرجال كونه فى خصوص ما اذا تشاح الرجال مع النساء فيصلح ح ما ذكر من الوجه الاعتبارى مرجحا انتهى ولا يخفى
بعده عما صرح مع تصريح المنتهى بعدم الخلاف فيه واعترف بعض من تاخر به ايضا والتتبع مساعده وامكان تاييده باخبار ولى القضاء
مع دعوى خروج صورة الانحصار فى المراة بظهور الاتفاق وعلى كل حال من جهة انحصار مستند تقديم الرجال بالاجماع ينبغى الاقتصار
فى تقديمه على ما اذا كان الميت رجلا اذ لا اجماع لو كان امراة فقد صرح فى جامع المقاصد محكى فوائد الشرايع بعدم اولوية الرجال ح
الا ان يتحقق كون عبارة ان الذكر اولى من الانثى معقد اجماع فيعامل معاملة متن الخبر فى الاطلاق فهاهنا يد به المحقق الثانى فى دعواه
الاختصاص بميت الرجل لكنه غير ثابت لا الاجماع فى الجملة والمتيقن منه فى ميت الرجل واورد فى الروض على الكركى بعد ثبوت مستند
الاختصاص واجابه فى المدارك بكون الاختصاص هو مقتضى الدليل من خبر غياث لظهور بغسله اولى الناس فيمن له ان يغسل فعلا دون
الممنوع من مباشرته فيرجع فيه الى الاصل والعموم واعترضه فى الحدائق بان ارادته من الاخبار قاض بسقوط الولاية عند تعذر المباشرة
لمرض ونحوه لكن اعتراض الحدائق غير وارد على المدارك لان الظهور اذا سلم فهو من كان اهلا للمباشرة شرعا وبالذات وان عرض له مانع
فى زمان كمرض ونحوه كما ان جواب المدارك ايضا غير متجه لمنع الظهور فى خصوص من له المباشرة اذ نحو قوله فى خبر اخر يغسل او يامر من يحب
وفى ثالث يصلى او يامر من يحب كون المقصود رجوع ملاك الامر اليه وكذا ايراد الروض مجاب بما ذكرناه من ان سند الاختصاص
وجوب الاقتصار على مورد الاجماع فليبق غيره على مقتضى الاصل والعموم وهو مساواة الرجال والنساء فما فى الجواهر من نسبة انعكاس
الحكم فى ميت المراة بمعنى اولوية النساء الى الكركى مع عدم وجوده فى الجامع بل الموجود فيه نفى اولوية الرجال بها هو خلاف ما يقتضيه
الادلة لعدم ما يقتضى اولوية النساء بولاية تجهيز المراة قطعا هذا ولا يخفى ان عبارة الذكرى فى التغسيل والصلوة تعطى ان تقديم
الذكر على الانثى انما هو فى مباشرة الفعل وظاهر كلام الجماعة المثبتين لتقديمه انه احق بولاية الامر كما يعطيه استدلالهم بانه اقوى جنبة
فى الرزايا واسد رايا فى الامور **تنبيهان احدهما** ان من تعين له الولاية اذا امتنع من المباشرة والاذن للغير قال فى الذكرى ان فى اجبار
نظرا ينشاء من الشك فى ان الولاية هل هى نظر له او للميت وقال فى الجواهر لا ريب فى قوة العدم لكنه هل ينتقل الولاية الى غيره من الاولياء
ام الى حاكم الشرع ومع عدمه فالى المسلمين واما تسقط للاصل مع عدم ثبوت المستند انتهى قلنا اما حكم الاجبار فكما اختار لعدم
انصراف ما اثبت الرجوع اليه الى ما لا يحب ولا يريد خصوصا بناء على ما رجحناه من ان الاختصاص به من باب ترجيح بعض اولى الارحام على
بعض والترجيح والايثار لا يلايم الاجبار فلا ينصرف اليه الاخبار ولعله المراد من فحوى الادلة وح الرجوع الى الحاكم غير متجه لانه فرع ثبوت
الامر الممتنع حال الامتناع وان كان الرجوع اليه من باب انه ولى من لا ولى له لا من باب انه ولى الممتنع فذلك ايضا فرع ثبوت الولاية لا مجاز
وهو غير لازم ولا باس بان يبنى على الوجوب الكفائى بل هو المتجه مع الامتناع كما يظهر ترجيحه من الجواهر لكنه مبنى على القول باختصاص
الولى فى الوارث الفعلى وقد رجحنا فيما مر ثبوت الولاية لجميع اولى الارحام وعليه فمع حصول المانع فى القريب يتجه الانتقال الى البعيد حينئذ كما
عرفت **ثانيهما** انه اذا اذن الولى لغيره فى الفعل ثم عدل فان كان قبل التلبس لم يجز الدخول قطعا لعدم دليل على الالتزام باذنه وان كان
بعد التلبس فان كان فيما لا يجب المضى فيه بل يجوز الاستيناف لم يجز الاتمام ودعوى كون الاذن شرط الابتداء لا الاستمرار خلاف ظاهر
الادلة وان كان فيما يحرم ابطاله فقد قيل فيه وجهان من الاصل وحرمة ابطال العمل قلت قد يقال انه مع منع الولى بطلان لا ابطال ويمكن
دفعه بان الظاهر حرمة الابطال مطلقا فيحرم على الولى الابطال ايضا بمنعه فان قلت خطاب التحريم متوجه فى المنصوص الى الفاعل قلنا
الظاهر ارادة حصول الاثام وعدم الانقطاع الاختيارى وتوجه الخطاب الى الفاعل مبنى على الغالب فى الابطال ولذا يحرم التعدى الى

فيما اذا امتنع من تعين له الولاية

ابطال صلوة الغير وان جوزنا عدول الاذن بالصلوة فى داره بعد التلبس فلا يستلزم جوازه هنا القوة عموم تسلط الناس على اموالهم مع
تقديم حق الادمى على حق الله والحق المذكور هنا ليس من الحقوق المالية وانما هو مجرد ملاك الاذن والمنع فدليل حرمة الابطال بالمنع
اللاحق سليم عن المعارض لكن شمول حرمة الابطال غير الفاعل وبمثل عدم الاذن وما اشبهه فى حيز المنع **ثالثها** ان مسقط الوجوب
هل هو العلم بفعل الغير خاصة ام يسقط بالظن به ايضا قولان صرح الفاضل فى تهذيبه بالاول وكذا الكركى فى جامعه وظاهر
الاردبيلى فى مجمعه للاول ان الاصل فى الشغل اليقينى وجوب الفراغ اليقينى ولا يحصل الا بالعلم او الظن القائم عليه دليل ولم يثبت
هنا وذكر فى الروض امورا اخر منها استلزام كفاية الظن سقوط الواجب عند عدم العلم بقيام الغير وامتناع نية فرضية الفعل من الظان
بوقوعه من الغير وان الوجوب معلوم والمسقط مظنون والمعلوم لا يسقط بالمظنون لكنها كلها من احكام كفاية الظن فى مورد فلا باس
بالتزامها ان ثبت هنا فمرجع الجميع الى ما ذكر وعمدة الدليل اصالة الوجوب لفراغ اليقينى مع عدم ثبوت اعتبار الظن فى المقام واستدل
لكفاية الظن بانه لو انحصر المسقط بالعلم بحصول الواجب لتعذر او تعسر اذ لا اقل من توقف صحته على النية التى لا تعلم قط وكذا جملة من
الشرايط وفيه ان محل البحث كفاية الظن بوقوع اصل الفعل وعدمه لا ما اذا احرز الوقوع ولا يعلم انه على الوجه الصحيح لعدم اعتبار العلم
هنا قطعا والاكتفاء باصالة صحة فعل المسلم والذى يقتضيه النظر هنا التفصيل بين ما لو وجد ميت بين يدى اهليه وجماعة المسلمين
متهيئين لمباشرة امره فيكفى الظن الحاصل منه بتنجز امره وحصول تجهيزه ويكفى وجوده بين يدى مسلم واحد متهيئ له ايضا وما اذا وجد
مطروحا مثلا فى قفر ونحوه ومر به المكلف ثم ظن بحصول التجهيز له فيجب الفحص عن حاله الى ان يحصل العلم العادى بحصوله
او بوقوف المتهيئ لامره عليه اما الثانى فلاصالة وجوب تعين الفراغ واما الاول فللسيرة وبناء المتشرعة على الاكتفاء بهذا الظاهر و
الا لاقتضى ان لا يبرح احد عن ميت حتى تصير ليحصل العلم بتمام تجهيزه ولا ينبغى التامل فى فساد ذلك هنا نعم مقتضى عبارة تهذيب الفاضل
من ان التكليف فى الواجبات الكفائية منوط بالظن فاى طائفة ظنت قيام غيرها به سقط عنها التكليف حتى لو ظن الجميع ذلك سقط عن
الجميع هو كفاية الظن فى جميع الواجبات الكفائية وهو مشكل لسلامة الاصالة المذكورة فى غير التجهيز عن المعارض المخرج وقيام السيرة
فى عموم الكفائية غير معلوم **رابعها** انه اذا تكرر الفعل متعاقبا كان الحاصل ولا هو الواجب المسقط وان دخل اثنان فصاعدا فى
الفعل دفعة فان فرغ احدهم قبل الباقى كان هو المسقط للوجوب وان فرغوا ايضا دفعة فان لم يعلم نفى الزيادة كان الجميع الواجب وان علم
ارادة الواحد فالواجب احدها فى علم الله غير معين فى الظاهر الاول من الامور الاربعة المومى اليه سابقا هو الاحتضار والفرض فيه كفاية
على المسلمين على نحو ما تقرر استقبال الميت بالقبلة المقررة للصلوة وغيرها على احوط القولين من وجوبه واستحبابه وهو اشهرهما
كما فى بعض الكتب والمشهور كما فى عدة منها والاستحباب محكى عن الشيخين فى احد قوليهما والسيد والحلبى وجماعة ممن تاخر وربما ظهر التوقف
فى الحكم باحدهما من بعض كظاهر القواعد والتذكرة والمختلف والوجوب هو الاظهر للامر به وما بحكم الامر فى المستفيضة منها الموثق عن
الميت فقال استقبل بباطن قدميه القبلة والموثق حجة فى نفسه مع زيادة الانجبار هنا ولا مناقشة فى دلالته الا بالتعبير بالميت
الذى حقيقته فيمن قضى نحبه فيدل ح على التوجيه به نحو ما بعد الموت ومحل البحث هو قبله وتندفع بوجوب التصرف عن ظاهره للاجماع
على عدم تحديد ابتدائه بما بعد الموت كما هو ظاهره ولو على تقدير استحباب التوجيه والمروى فى العلل مسندا وفى الفقيه مرسلا دخل رسول
الله صلى الله عليه وآله على رجل من ولد عبد المطلب فاذا هو فى السوق وقد وجه الى غير القبلة فقال وجهوه الى القبلة فانكم اذا فعلتم ذلك اقبلت عليه
الملائكة واقبل الله عليه بوجهه فلم يزل كذلك حتى يقبض وضعف سنده ايضا منجبر وفى المعتبر انه امر فى واقعة معينة لا يدل على العموم
ان اراد من جهة كونه حكاية حال قلنا الاسناد الى امر وجهوه وان كان مراده كون الامر فى حق رجل من ولد عبد المطلب قلنا اذا وجب فيه
وجب عموما لقاعدة الاشتراك فى التكليف واقتضاء التعليل ايضا ذلك وعدم القول بالفرق وكذا ما ذكر فيه من ان التعليل فيها
كالقرينة الدالة على الفضيلة ضرورة انه ليس فى التعليل ما يوجب الحمل على الندب فلا يرفع اليد عن حقيقة الامر لذلك وكفى بهما دليلا
مع موافقته فتوى المعظم ومخالفة العامة كما صرح به فى المعتبر حيث قال بعد حكاية الاستحباب عن الخلاف وهو مذهب الجمهور خلا
سعيد بن المسيب ولمواظبة عمل المسلمين فيه فى الاعصار والامصار التى لا يلتزمونها كذلك الا فى الواجب مضافا الى الصحيح اذا مات لاحدكم
ميت فسجوه الى القبلة وكذلك اذا غسل يحفر له موضع المغتسل تجاه القبلة فيكون مستقبلا باطن قدميه ووجهه الى القبلة والمناقشة
فى سنده كما فى المدارك مبنية على طريقته فى رجال الحديث فالرواية صحيحة على الصحيح وفى دلالته بان المامور به التسجية وهى تغطية الميت

فى وجوب كفاية تغسيل الميت

فى السوق

وهي غير واجبة قطعا فالتوجيه الذي قيد به كذلك مع ان التغطية انما تكون بعد الموت مدفوعة بما في المصابيح من ان التسجية تجاه القبلة
في هذه الرواية كناية عن التوجيه اليها وليست بمعنى التغطية لان استحباب التغطية مطلق وليس مقيدا بالاستقبال اجماعا ولان قوله
كذلك اذا غسل يحفر له تجاه القبلة كالصريح في ان الحكم السابق معه هو التوجه الى القبلة دون التغطية قال ثم انا وجبنا دوام الاستقبال
بهذا الوجه كما يقتضيه ظاهر الرواية فلا اشكال في تشبيه حال الغسل فيها بما قبله والا وجب الحمل على التسوية بينهما في اصل التوجيه ان
اختلف الوجه فيهما بالوجوب والاستحباب انتهى فيدل الحمل على التسوية بينهما على كون التسجية ليست التغطية بل الاستقبال اذ
ليس في حال الغسل تغطية فلا تسوية ولعل التعبير بالتسجية لكون المتعارف تغطية الميت بمجرد خروج روحه فقوله سجوه بمنزلة قوله
اقضوا الخبر تجاه القبلة كما يقول الذي لم يفارق شخصا الا بعد نومه غطيته فقمت عنه اي نومته فقمت وليس القول باستحباب
التوجيه الا الاصل مع دعوى بعض قرائن في بعض الاخبار على ارادة الندب من الامر بالتوجيه والاصل منقطع بالنص والقرائن ممنوعة
حسبما عرفت تنبيهات منها انه اذا اجتمعت حواس المحتضر وقدر على توجيه نفسه يجب عليه بل يختص هو به لانه فعل واجب في بدنه
فليتولاه والامر للغير به في الاخبار مبني على الغالب من عدم ميسورية من المحتضر منها ان اطلاق الادلة قاض بعدم الفرق فيه بين الصغير
والكبير والحر والمملوك والعاقل والمجنون ولم ار مفرقا بين هؤلاء منها ان امتداد زمان الوجوب الى الموت لا شك فيه نصا وفتوى وفيما بعده
تردد في الذكرى وفي الرياض انه ربما قيل بعدم سقوطه بالموت وهو احوط وقال في الاول ظاهر الاخبار سقوط الاستقبال بموته
وان الواجب ان يموت على القبلة وفي بعضها احتمال دوام الاستقبال ونبه عليه ذكره في حال الغسل ووجوبه حال الصلوة والدفن
وان اختلفت الهيئة عندنا انتهى وكانه اراد باخبار السقوط قوله في رواية العلل فلم يزل كذلك حتى يقبض واستدراكه بذكر التوجيه في الغسل
في الصحيح ولو كان مستندا اما ما استند اليه بذكره حينئذ لكن سمعت عن المصابيح ما يقضي بظهور الصحيحة في دوام الاستقبال وعلى كل حال
الاظهر انقطاعه بالموت لبناء ما بعده غالبا على الحركة والنقل من مكان الى مكان ومن حالة الى اخرى فالاستقبال فيها متعذر او متعسر بل
لا ينصرف الى مثل هذه الحالات التوجيه الذي في الاخبار بل مواظبة الناس على الاقتصار في التوجيه على حالة الاحتضار دون غيرها كالسيرة
المعتبرة وبالجملة هو القدر المتيقن من النص والفتوى بخلاف ما بعده فليقتصر في الحكم عليه من الموت على القبلة نعم يجب قبله وبعده
يسيرا من باب المقدمة وعلى القول بوجوب دوامه احتمل الى النقل من مكانه للتغسيل واحتمل الى الدفن بما امكن وهو الاوفق بناء
عليه منها انه اذا اشتبهت القبلة فعلى القول بان الواجب مجرد الموت على القبلة يسقط الاستقبال لعدم امكان تحري جهتين في
حالة خروج الروح فضلا عن الازيد وعلى تقديره بوجوب الاستدامة والاستمرار ولو زمانا فيقوى تحري الجهات المشتبهة بتقسيم
الزمان عليها لحصول شيء من الواجب به لا محالة بخلاف ما اذا لم يقسم وما لا يدرك كله لا يترك كله وكانه المراد مما في الذكرى من احتمال
الوجوب بالنسبة الى الاربع جهات فضلا عن الجهتين واذا امكن معرفة المشرق والمغرب يقوى وجوب التوجه الى ما بينهما لانه قبلة اضطرارية
حسبما يستفاد من الاخبار منها ان كيفية الاستقبال المذكور بان يلقى الميت على ظهره دون احد جنبيه ويجعل وجهه وباطن قدمي
رجليه اليها على وجه لو جلس كان مستقبلا باتفاق النص والفتوى من غير خلاف عند الامامية ولا عبرة بوضع اليدين فوضعان كيفما
كان ومع عدم امكان الاستلقاء بهذه الكيفية لعارض في الانسان او في المكان من ضيق ونحوه فالاقوى سقوط الاستقبال الواجب
ولا سيما بالنحو الصادق عليه الاعراض المنهي عنه في الاخبار كما في حديث ذبيح استقبل بوجهه القبلة لا تجعله معرضا كما يجعله
الناس وفي الجواهر لعل الاقوى سقوط ما عدا الاستقبال جالسا او في كشف الغطاء فان تعذر الاستقبال على ذلك الوجه فعلى هيئة
المضطجع مخيرا بين الايمن والايسر وان كان الاول اولى وان كان في مكان ضيق او محمل ونحوه استقبل به على هيئة الجالس ويسقط لو كان
على دابة او في سفينة سائرتين ومصلوبا او مقتولا حدا او قصاصا حال القتل ولو قيل بوجوب الاستقبال في القسمين الاولين ابتداء
ثم يسقط بعد ذلك او يستقبل به راس السفينة او الدابة لم يكن بعيدا انتهى ولا يساعده الدليل على شيء مما ذكره فيه حتى التوجيه جالسا
منها انه لا يشمل حكم التوجيه بالمحتضر الكافر قطعا ومثله المخالف المحكوم بكفره كالخوارج والغلاة والمنكر ضرورة دين الاسلام ونحوهم وفي
المخالف الغير المحكوم بكفره تردد بل خلاف صرح في الروض بعدم الزام له بمذهبه كما يغسل غسله ويقتصر في الصلوة عليه باربع
تكبيرات وتبعه في اللوامع وفي الجواهر يقوى الشمول له وصرح به اخر ولعل العدم اظهر لما حكيناه عن الروض لمنع شموله لمثل هذا بل لعدم
تبادره من الاخبار جدا خصوصا بملاحظة التعليل من اقبال الله والملائكة عليه باستقباله بل الظاهر ان مع جميع وظائف الميت لا يخلو

في تغسيل الميت

من كونها اما اكراما له او توسلا او استشفاعا له بيركة فعله كما في هذا الحكم او اصلاحا لحاله في ساعة لقاء الله سبحانه وتقربا منه الى الله
تعالى او لكونه على احسن حال لحضور الملائكة الى غير ذلك مما لا يكون المخالف مورد الذلك بل هو بعيد مما هنالك والمسنون في حالة الاحتضار
في مقابلة ما تقدم من فرضه امور نبه المصنف على جملة منها بقوله نقله من المكان الذي احتضر فيه الى مصلاه باتفاق النص والفتوى في الجملة
لكن قضية عبارة المتن كبعض عبارات اخر استحباب النقل مطلقا بل في الحدائق نسبة اطلاقه الى الاكثر بل عن حاشية المدارك لم يشترط
الاصحاب التعسر ولعل مراده ان الفتوى بالاطلاق لا انعدام وقوع التقييد لانه في كثير او اكثر الكتب ولعله مراد صاحب الحدائق ايضا
وصرح في المجمع بالاطلاق قال لا يبعد استحباب المطلق لما في بعض الروايات مع عدم المنافاة والرواية المطلقة لم يعثر عليها كما اعترف
به غير واحد وربما زعم انها التعليل في رواية حريز بانه يخفف عليه ان كان في اجله تاخير وان كانت منيته قد حضرت فانه ليسهل
عليه ومحلها وفوقا بالتقييد لانه معلل به النقل المرشد اليه بعد الشكوى عن امتداد النزع ثلاثة ايام ولا يجدي تعليله في المعتبر بان
مواطن الصلوة مظنة الرحمة والمقام مقام استرحام وكذا بشفاعة الشارع لورود النهي في بعض الروايات عن تحريك الميت حال احتضاره
معللا بانه اضعف ما يكون في هذا الحال ومن مسه اعان عليه فالاولى تقييده بما اذا عسر نزعه كما في النصوص وفي جملة من الكتب ان
مصلاه هو الموضع الذي كان يصلي فيه او عليه او يكثر فيهما ويوافقهما من النصوص الحسن والصحيح اذا اشتد عليه النزع فضعه في مصلاه
الذي كان يصلي فيه او عليه وعن الوسيلة نقله الى موضع صلوته وبسط ما كان يصلي عليه تحته ولعله فهم البسط من لفظة عليه وهو مع
وروده بنحو الترديد او التخيير او الجمع لعل المراد منه هو المكان الذي يصلي فيه كالبيت وما شابهه او عليه كالدكة وقطعة ارض مبسوطة
وما شابهها ومن هنا لم يوجد بنحو هذه العبارة في غير الوسيلة واعترف في الجواهر بعدم شاهد له نعم اذا لم يكن له موضع معتاد او كان
بعيدا او كان المحتضر في سفر وكان له بساط صلوة لا يبعد استحباب بسطه تحته لانه اقرب الميسور الى ما يوجد فيه فائدة المكان وتلقين
اي تفهيم من حضره ولعل الولي اولى كما في سائر امور الشهادتين والاقرار بالنبي والائمة عليهم السلام واحدا بعد واحد باتفاق النص و
الفتوى وهو مؤكد في الاخبار ويوافقه الاعتبار فانه اخر عهده بالايمان وبه الغيرة والامتحان وفيه يحضر الشيطان ويجيل اليه ويمنيه
يوسوس جهد الامكان لعلمه بانه ميزان الربح والخسران فليعارض بمقابل له من الاخوان فكم شوهد في هذه اللحظة ممن عرف قبله بحسن الايمان
ميل الى الردة والكفران فتبين انه كان من مستودع الايمان الذي عناه الباري بقوله في القران وكان عاقبة الذين اساؤا السوءى ان كذبوا
بايات الله وكانوا بها يستهزؤن ونعوذ بالله الكريم المنان من سوء الاعمال التي توجب سوء المنقلب وتكذيب ايات الرحمن وتلقينه ايضا
كلمات الفرج ليحصل له الفرج وهي لا اله الا الله الحليم الكريم الى اخر ما هو المعروف لورود الاخبار به وقد لقنها رسول الله ص رجلا من بني
هاشم فقال الحمد لله الذي استنقذه من النار واتى به كثير من الاصحاب وان تغمض عيناه كما وردت به الاخبار وقد غمض الصادق ع
ولده اسمعيل وفيه صون عن قبح المنظر وعن المنتهى نفي الخلاف عن استحبابه ويطبق فوه ويمد يداه الى جنبيه ويشد لحياه وفي رواية
كمسل ان الصادق ع شد لحيي ابنه اسمعيل وغمضه وعن المنتهى بعد ذكرهما انه لا خلاف في استحباب ذلك وعلل مد اليدين وفي بعض العبارات مد
الساقين ايضا ان لم يكونا ممتدين بانه اطوع للغاسل واسهل للمدرج وفيه مع ذلك الصون عن التشويه وقبح المنظر وعن المعتبر انه لا اعلم في
ذلك نقلا عن اهل البيت ويكفي فيه فتوى الاصحاب على وجه صارت مظنة الاجماع كما عن المجمع حيث قال كان دليله الاجماع وان يسجى
اي يغطى بثوب ونحوه باتفاق النص من تسجيه على ع رسول الله ص بحبرة والصادق ع ابنه اسمعيل وقد مر قوله سجوه تجاه القبلة والفتوى فعد
نفي الخلاف عنه في المنتهى وجامع المقاصد مع انه صون له عن مهانة الانظار وان يقرء عنده القران قبل خروج روحه لكن اكثر الاخبار التي
اوردوها هنا موردها خصوص ابعاض كسورة الصافات ويس وبعض الايات الا الرضوي ففيه اذا حضر احدكم الوفاة فاحضروا عنده
بالقران وذكر الله تعالى والصلوة على رسول الله ص ولعله مع فتوى الاكثر بالمطلق وامكان اشعار ورود السور والايات المخصوصة مطلوبية
المطلق لكن مع خصوصية المذكورات في تاثيراتها الخاصة ومضافا الى ان قراءة مطلق القران يتبرك واستشفاع بتلاوته كاف في السنن وظاهر
الاكثر كون الوظيفة في حالة الاحتضار دون ما بعد الموت لكن بعض متاخري المتاخرين صرح بكونها عند الموت وبعده كما في الكشف و
استند لما بعده بقوله في خبر سليمان الجعفري اقرء عنده راس اخيك والصافات واستتمه فقراها فلما بلغ اهم اشد خلقا ام من خلقنا قضى الفتى
الحديث فان الامر بالاتمام يتضمن القرائة بعد الموت وفيه بعد ملاحظة الامر بخصوص الصافات من اجل تاثيرها في تعجيل راحته كما بينه في
ذيله بقوله احتمال كون الامر بالاستتمام من جهة احتمال تاخر حصول الاثر الى اخر السورة لا من جهة مطلوبية التلاوة بعد الموت لكن فيما ورد

في ما يستحب عند الاحتضار

من قرائته ليس عند دخول المقابر وبعض سور اخرى على قبور المؤمنين مع اشعارها بل ظهورها بان المخصوص نما هو لاجل بعض الخصوصيات
والمطلوب مطلق القران ولا سيما مع جرى سيرة عمل المتشرعين قديما وحديثا عليه حتى جعلوه من مهمات وصاياهم التلاوة على قبورهم
كما في استحباب تلاوة مطلق القران عنده بعد الموت اذ لا فرق بين ما قبل اقباره وما بعده قطعا وان يسرج عنده ان مات ليلا في بيت
وفي جامع المقاصد وغيره ذكره الاصحاب لكن اختلف عباراتهم في بيانه فبعض كما يوافق المتن وبعض صرح بانه كذلك ان مات نهارا وبقي
الى الليل وبعضهم عبر بما يعم كما عن القاضي ويسرج عنده في الليل مصباح وفي المقنعة ان مات ليلا في بيت سرج في البيت مصباحا
الى الصباح ولعل التقييد بغاية الصباح غير مناف لعدم ذكره في غيره لان غاية المصباح هي الصباح وفي الجواهر ان بعضا لم يقيد بالموت
ليلا واعترف بعض من تاخر بانه لم يظفر له بنص الا المرسل عن عثمان بن عيسى عن عدة من اصحابنا انه لما قبض الباقر ع امر ابو عبد الله ع بالسراج
في البيت الذي كان يسكنه حتى قبض ابو عبد الله ع ثم امر ابو الحسن ع بمثل ذلك في بيت ابي عبد الله ع حتى اخرج من العراق ثم لم يدر ما كان
قال جماعة وهو مع الضعف حكاية لا عموم فيه ثم لا اختصاص له بالموت وبقاء الميت ليلا ولا بيت الموت بل ولا بالليل ولا عنده حتى قال
في المعتبر فهي ساقطة اي عن الدلالة على الحكم لكنه فعل حسن وتكلف جماعة بوجوه لصحة الاستناد اليها لهذا الحكم غير خالية من التكلف و
التعسف منها حمل البيت الذي كان يسكنه على مدفنه فيتم مقره قبل الدفن واعتمد عليه في اللوامع وادعى تبادره منه وقال في مفتاح
الكرامة الدلالة بالاولوية واضحة لظهور الخبر في سوقه في البيت المسرج فيه انتهى لكن الاستدلال بهذا الخبر لم يقع ممن تقدم ولعلهم اخذوه
مما لم نقف عليه او هو موجود في كتب الاخبار لكنهم لم ينصوا على اخذه من الحديث المعين لنظر في كيفية الدلالة فلم يتبين خطاؤهم في
الحكم ولا يرد ما نوقش به في الاكتفاء بفتوى الاصحاب في استحبابه بانه فيما لا يعلم استنادها الى ما لا دلالة فيه اذ معه لا يصدق بلوغ ثواب على
عمل اما بالنسبة الى الرواية فواضح واما بالنسبة الى الفتوى فللعلم بخطائهم لعدم تبين الخطاء مع احتمال مستند غير هذا الخبر ولم يتبع المناقش
ايضا انه سند الحكم عند المفتي به وانما قال في الكشف ان الذي ظفرنا به في الباب خبر سهل عن عثمان بن عيسى ثم ناقش في سنده ودلالته ومن
مثله في المعتبر ايضا فلا ينبغي التامل في الحكم باستحبابه لكنه غير المتداول في زماننا من الاسراج في البيت المدفون فيه منهم على قبر الاعوام والكثير
البعض مجرد ندب الاسراج عنده ان مات ليلا لا وجه له نعم ان كان الميت ممن يعد مدفنه شعارا كروساء المذهب لا باس برجحانه تعظيما للشعائر
ويستحب ان يعلم المؤمنون بموته ففي الصحيح والحسن ينبغي لاولياء الميت ان يؤذنوا اخوان الميت بموته فيشهدون جنازته ويصلون عليه ويستغفرون
له فيكتسب لهم الاجر ويكتسب للميت الاستغفار ويكتسب هو الاجر فيهم وفيما اكتسب لميتهم من الاستغفار ويحصل بالنداء العام وانكار شرع
النداء به من بعض ان كان المراد شرع خصوص النداء العام فكذلك والا فهو من اقسام ايذان الاخوان بموته ويستحب ان يعجل بتجهيزه باتفاق
الاخبار والفتاوى بل الاخبار بهذا ظاهرة في الوجوب لولا الاجماع على خلافه الا مع الاشتباه في موته فيجب الانتظار لاستظهار الموت بالامارات
الاربعة وغاية الانتظار اما القطع بالموت من اي علامة من العلامات المذكورة للموت ومن غيرها او مضي ثلاثة ايام من طرو الاشتباه او تغير
رائحته وفي الحقيقة الغاية القطع مطلقا واعتبار الامرين لافادة العلم العادي بالموت ولا فرق في ذلك بين الميت على فراشه او الغريق او
المهدوم عليه والمصعوق وغيرهم فيما يحكى عن جالينوس من ان اسباب الاشتباه كذا وكذا من امور معينة معدودة وان الاستبراء اي استعلام
الموت والحيوة بحركة العروق النوابض التي في محل كذا وكذا هي علامات لمثله من اهل الخبرة بالطب المعرفة واما السواد وغالب من لا معرفة له بهذه
الامور فالاشتباه يحصل له بغير تلك الامور والعوارض المعدودة وقد لا يحس حركة النوابض فلا جرم يكلف الانتظار والاخبار مستفيضة بالانتظار
وان وردت في اصناف معينة في بعضها خمسة وفي بعضها ثلاثة ونحو ذلك لكن لا قائل بالفرق والاختصاص بالذكر محمول على ان الاشتباه الذي
لا يستكشف الا بالانتظار غالبا يحصل لعروض احدها وقد صرح فيها ايضا بعدم التجهيز قبل مضي زمان التربص الا مع العلم او التغير وهذا
وان اوهم كفاية غير العلم ايضا لكن علل في بعضها بانه ربما ظنوا انه قد مات ولم يمت فهو قاض بعدم العبرة بالظن مطلقا وان المراد بالتغير المذكور
هو المتبادر منه من تغير الرائحة الذي يفيد العلم والانتفاخ المعهود ايضا الذي مفيد له لا مطلق التغير الشامل للامارات التي ذكرها
بعضهم وان لم تفد علما من انخساف الصدغ وميل الانف وامتداد جلدة وجهه وانخلاع كفه من ذراعه واسترخاء قدميه وتقلص انثييه
الى فوق مع تدلي الجلدة وزوال النور من بياض العين وسوادها كيف لا مع ان اهتمام الشارع بحفظ النفس المحترمة والتباعد من اتلافها يقطع
معه الفقيه بعدم تجويز التجهيز من غير علم الموت ولكن في الرياض بعد الاعتراف بتبادر تغير الرائحة من لفظ التغير الذي في النص قال اخيرا لا
يبعد المصير الى تلك الامارات مطلقا اي وان لم يفد العلم للشهرة القريبة على الفرد الغير المتبادر وكان مراده من الشهرة في العرف والعادة

ومن السنن ان يعجل بتجهيزه

بان تلك التغيرات علامة الموت لا شهرة الفتوى فلا يرد عليه ما في الجواهر من عدم اعتبارها مطلقا عند مشهور اصحابنا لكن يرد ان الشهرة لا
تقوم هنا قرينة مع وقوع التصريح في اخبار التغير باعتبار العلم ففي الموثق يحبس الغريق حتى يتغير ويعلم انه قد مات ثم يغسل ويكفن وفي
الصحيح يترك ثلاثة ايام من قبل ان يدفن وكذلك صاحب الصاعقة فانه ربما ظنوا انه قد مات ولم يمت الا ان يتغير وفي الظن اقوى دليل على
ارادة التغير المفيد للعلم العادي بالموت خصوصا مع ورود ما يصلح تفسيرا له بتغير الرائحة في خبر علي بن حمزة ينبغي للغريق والمصعوق
ان يتربص بهما ثلاثة ايام لا يدفنان الا ان يجيء منهما ريح يدل على موته مع انه على تقدير صلاحية الشهرة قرينة لارادة مطلق التغيرات
المذكورة نقول هذا الاطلاق لا يكافؤ ما تضمن من تلك الاخبار الانتظار ثلاثة ايام او يعلم الموت كهذه الروايات الثلاث المعتضدة به
بالعموم القطعي المدلول عليه بالادلة الاربعة من وجوب المحافظة على النفس المحترمة القاضي بوجوب التباعد عن تجهيزها الا ان يعلم بالموت
والاجماعات المستفيضة على اعتبار العلم بالموت مع الاشتباه كما في المعتبر والمنتهى والتذكرة ونهاية الاحكام وكشف الالتباس وغيرها ولا
اظن ان يوافق الرياض احد فيما لم يستبعده من دفن مشتبه الموت بمجرد حصول شيء من التغيرات المذكورة وان لم يفد العلم وان وجد
الاطلاق من بعض في ذكر هذه التغيرات فمراده حيث يفيد العلم العادي لافادتها العلم غالبا لمن له تمييز ومعرفة ويشهد لذلك ان الفاضل
هو العمدة في ذكر الامارات خصوصا في تذكرته وقد سمعت عنها وعن باقي كتبه الاجماع على اعتبار العلم فلا ينبغي التامل في كونه المدار
عموما ويستثنى من استحباب تعجيل التجهيز التاخير لبعض مصالحه كطلب المكان الموافق والمبيت او الكفن الجيد او تحصيل الجريدتين ونحو
ذلك ما لم يفض الى فساد في جسده ومنها اذا خيف من الدفن في مكانه لكونه ارض الاعداء مثلا من هتك حرمته بنبش واحراق ومثله
وغير ذلك ومن هذا الباب تاخيره لمصلحة اخروية كنقله الى المشاهد المشرفة المعلوم حالها في نجاة المدفون بها من شدائد البرزخ وان الدفن
فيها وسيلة الى شفاعة مرافقه تلك الارض المباركة والبقعة الشريفة بل مصلحة الصون منها اهم من صونه من الاهتاك بمثل النبش والمثلة
ونحوها فلئن قطع اربا اربا ثم احرق ثم ذر رماده في الهواء اهون من خطرة من خطرات الاخرة واهوالها ولبعد ظن وقوع المحذور هنا بالمو
من الظن بوقوع محذور الهتك المجوز للتاخير هناك ولا الوثوق هنا بشفاعة صاحب البقعة باقل من رجاء السلامة من ارض العدو
المجوز للتاخير هناك مضافا الى سيرة المتشرعة على تاخير الدفن للنقل الى المشاهد من غير كراهة وفحوى ما دل على النبش للنقل المستلزم
للتاخير ايضا بعد الاخراج وقد يجب التاخير للاشهاد عليه في نحو دفع تهمة بقتله ونحو ذلك وبالجملة تعجيل التجهيز ليس الا لمصلحة الميت
فاذا علم مصلحة اهم منها رجح التاخير وهو موكول الى نظر الفقيه ولا يخفى وجوه ترجيحها وان كان الميت مصلوبا في حد لا يترك ازيد من
ثلاثة ايام فينزل ويدفن اجماعا كما في اللوامع وغيره الخلاف وكانه العمدة لان النص فيه من خبر السكوني مضطرب المتن ويكره ان يحضره حال
النزع جنب وحائض للاجماع المحكي وورود الاخبار معللا فيها بان الملائكة تتاذى بوجودهما فلا يحضر وروي عند التلقين ايضا
والظاهر تلقين الاحتضار وفحوى هذه الاخبار يدل على كراهة انزالهما اياه القبر ودخوله معه فيه وقيل بل نقل الوفاق على انه يكره
ان يجعل على بطنه وصدره حديد ولم يوجد به نص لكن الشيخ قال في التهذيب سمعناه مذاكرة من الشيوخ ويؤذن بالاجماع مع انه
كوضع سائر الاجسام الثقيلة مناف للرفق المامور به حتى مع نفي الاخبار من القبض عليه والقرب منه وتحريكه لانه اضعف شيء في هذه
الحالة وان من ربما عان عليه لكن عن ابن الجنيد انه يوضع شيء على بطنه يمنع ربوها اي ارتفاعها وفي بعض الكتب عن الفاخر انه امر بجعل
الحديد على بطنه ولعلهما فيما خيف انتفاخ بطنه فيخاف الشق وخروج بعض الاشياء منه وقد يتوهم لبعض من يموت بمرض الاستسقاء فان
منعه وضع الثقيل لم يكره بل ان علم الاثر وجب صونا من الشق وان لم يوجد غير الحديد تعين للجواز او الوجوب الثاني من الامور الاربعة
هو الغسل ويجب تغسيل المؤمن الاثني عشري ومن بحكمه باتفاق النص والفتوى ولا يغسل الكافر باقسامه ومن بحكمه باتفاقهما ايضا
ومنه المخالف المحكوم بكفره كالخوارج والغلاة ونحوهما ومن انكر ضروري الاسلام واما غير هؤلاء من اصناف المخالفين الذين يجمعهم
غير الاثني عشري فان قلنا فيهم بمقالة السيد المرتضى ومن تبعه لا يغسلون ايضا الا التقية للملازمة بين الامرين كما سمعت وان قلنا
بمقالة المشهور فيهم وعدم نجاستهم ففي وجوب تغسيلهم وعدم شرعيته قولان وتعبير بعضهم بالجواز فيه الظاهر ارادتهم منه عدم
المنع الجامع للوجوب دون الاباحة الخاصة وان ظهر من بعضهم ذلك فجعله قولا في مقابل الوجوب كما يظهر من عبارة الكشف لكنه وهم
لان ثبوت تغسيلهم لا يكون الا بالامر فلا يكون مباحا وكذا التعبير بعدم الوجوب المراد به الحرمة اما الذاتية او التشريعية وبالجملة في
تغسيل العامة من يقدم على علي ع قولان الوجوب نسب الى المشهور والمنع ونسب الى الشيخين والقاضي وسلار وابن ادريس وهو ظاهر

الثاني من الامور المعتبرة في احكام الميت الواجب تغسيل

في بيان تغسيل المخالف وعدمه

الكشف هل هذا الخلاف في خصوص من قدم على علي ع او يعم غير الاثنى عشرية من الزيدية والواقفية وغيرهما من فرق الشيعة قد يفيد بعض العبارات هنا بالتردد في عمومه كعبارة الجواهر قال واما من لم يكن كذلك اي اثنى عشريا كالعامة وقد يلحق بهم فرق الامامية المبطلة كالواقفية والفطحية والناووسية لكن بعد امعان النظر والتتبع في كلماتهم في المقامين يتبين ان المخالف في وجوب تغسيله والصلوة عليه هو المخالف في طهارته بدنه والمخالف فيها كالسيد المرتضى ومتابعيه هو المخالف هنا في وجوب غسله وان لم يكن ملازمة بين الخلافين ولا ان هذا مبنى على ذلك كما زعمه في اللوامع تبعا للحدائق بل المقصود ان الموضوع المتردد فيه هذا الحكم هو الموضوع المتردد فيه حكم الطهارة والنجاسة بموجب ما يستفاد من تتبع كلماتهم واستدلالاتهم ولعله مرادهما ايضا وعلى كل حال استدل للوجوب بعموم الاخبار نحو قوله اغسل كل الموتى والغريق واكيل السبع الا من قتل بين الصفين وقوله غسل الميت واجب لعدم تطهور ما ورد في تعليل تغسيل الميت ~~واجب لعدم بظهور ما ورد في تعليل تغسيل الميت~~ بانه تنظيف له وجعله اقرب الى رحمة الله واليق بشفاعة الملائكة وانه تطهير من الجنابة الحادثة عند خروج الروح وكل ذلك لا يليق بالمخالف فلا يعمه او لا ينصرف اليه وربما نوقش في الاول بظهور ذكر الغريق والاكيل في ارادة العموم من حيثية سبب الموت لا المعتقد وفيه نظر نظرا الى صيغة العموم اللغوي وفي الثاني بان العلة المذكورة انما هي للغسل الصحيح والمخالف على القول بتغسيله يغسل بنحو معتقدهم الفاسد وفيه نظر نظرا الى ظهور العلة في كونها الشرع اصل غسل الميت فيدل على عدم شرعه للمخالف لعدم وجود العلة ويقوى دعوى عدم انصراف الامر المتوجه الينا في الاخبار بتغسيلنا الموتى الى تغسيل المخالف خصوصا بملاحظة ما ورد فيه من المرغبات في التغسيل لاشتمالها على ما لا ينطبق على تغسيل غير المؤمن ومع ملاحظة كون الغسل كرامة للميت وتقريبا منه الى رحمة الله كما مر وهو ليس بموقعها بل في كشف الغطاء عدم انصراف ذلك الى التجهيز اليه فقال ولا يجهز وجوبا ولا ندبا لغير المؤمن مسلما كان او كافرا وبول الكلاب ومواضع الخلا احق به انتهى ومع ملاحظة انه كافر في الاخرة قطعا وموته اول اخرته ولو قلنا ان غسله لا يفيد تطهيره يتاكد عدم الانصراف اليه ومن مجموع ذلك يطرو الشك في تناول الاطلاق مع سوق اكثره لبيان حكم اخر من مجرد الوجوب ونحوه واما عموم خبر اغسل كل الموتى فيمكن دعوى ظهوره بملاحظة ذكر اصناف سبب الموت من الغرق واكل السبع ثم استثناء القتل بين الصفين في كون المراد اغسل الميت بكل سبب لا الاسباب القتل بين الصفين فتعميمه انما هو لاصناف الميت المختلفة بحسب السبب اما بالنسبة الى المختلفة من جهة خصوصيات اخر كالمعتقد وغيره فبحكم المطلق يجري فيه الانصراف فهو على نحو قولك اكرم كل زائر عربي او عجمي او هندي او تركي الا البربري فانه عام بالنسبة الى اهل الاقطار ومطلق بالنسبة الى الرجل والمرأة واما دعوى الاجماع على وجوب غسل كل مسلم وان صدرت من بعض فقد تمنع نظرا الى حكاية القول بكفرهم عن مشهور المتقدمين ولا ريب في سقوط تغسيل الكافر فكيف يكون مجمعا عليه وجوب تغسيله والى ما في الكشف من قوله لم ار موافقا للرأي المصنف في التنصيص على وجوب تغسيل المخالف ونص المفيد على الحرمة لغير تقية وهو الوجه عندي انتهى ومراده النص بنفس الوجوب لا الجواز وان استلزم [illegible] الوجوب هنا وهذه عبارته التي اشرنا سابقا الى ظهورها في كون الجواز غير القول بالوجوب والى ان المنع من الصلوة عليه محكي عن جماعة من القدماء وعلى تقديره بعدم الفرق بين الغسل والصلوة عليه كما صرح به في الجواهر وغيره لم يبق اجماع هذا وقد يستند لوجوب الغسل بايجاب الصلوة عليه وفيها دوايات عديدة مع عدم القول بالفرق بين وجوبهما كما ذكر ولا سيما مع ان الصلوة انما تشرع بعد التغسيل فايجابها مطلقا يقضي بايجاب التغسيل فيما لم يغسله اهل نحلته فيدل عليه بالملازمة وهذا اوفق بما يحكون من تغسيلهم على تقدير وجوبه بنحو معتقدهم كما في الارشاد والروض وحاشية الجمال وجامع المقاصد بل ظاهر الاخيرين الاتفاق عليه من اهل القول بالوجوب وذلك لان الاوامر المتعلقة بتغسيل الموتى متعلقها الصحيح فلا يحسن التمسك بها لايجاب الفاسد ولا يعارضها امر الزموهم حتى يتعين الفاسد للمخالف لعدم شمول وانصراف الزامهم الى نحو المقام ولا كذلك الوجوب الثابت بتبعية الصلوة للتصريح في اخبارها بان المجعول لهم من الصلوة هي الفاسدة ذات التكبيرات الاربع معللة بان التكبيرات الخمس في مقابل الفرائض الخمس التي فرضها الله على العباد الخامسة منها الولاية وهم لم يقبلوا الولاية فلذا يكبرون اربعا ويكبر عليهم اربعا وح فايجابها لهم يقضي بالفحوى بعدم استتباعها الغسل الصحيح الاولى بل الفاسد الذي هم شرعوها اذ من يصلي عليه حقيقة يغسل حقيقة ومن يصلى عليه صورة يغسل صورة لان الجميع اكرام وغفران للميت فلا يكرم في احدهما بالغسل الصحيح ويهان في الاخر بالمعرض عليه وهذا واضح لمن رزقه الله مذاق الشرع وح يصح دعوى الاجماع على ان تغسيلهم بنحو معتقدهم بازاء اتفاق كل من يوجب الصلوة عليهم على وجوب الغسل كذلك وهو كذلك بناء على ما ذكر وعليه

فالغسل و

في فرائض غسل الميت

فالغسل والصلوة المامور بهما للمخالف صورتهما اقتضت المصلحة من حسن المداراة والمسالكة وجلب القلوب ودفع المضاغنة الحاصلة من ترك تجهيزهم بالمرة او غير ذلك ايجادهما في الخارج ولا بأس ح اذا لم يعرف كيفية غسلهم ولا يسعه المجال للمعرفة بتغسيلهم بطريق الحق لحصول المقصود من مصلحة الصورة القاضية بعدم الترك بالمرة فلا يورد بان المخرج سقوطه لتعذر الواجب فمن هنا قد يتوجه ما في الكشف من تفصيل قرائي اجنبيا بالمرة عن محل البحث واخبار الباب كما صرح به في الجواهر وغيره قال الجسد المخالف كالجماد لا حرمة له عندنا فان غسل بغسل الجمادات من غير ارادة اكرام لم يكن به باس وعسى يكون مكروها للتشبيه بالمؤمن وكذا ان اريد اكرامه لرحم او صداقة ومحبة وان اريد اكرامه لكونه اهلا له لخصوص نحلته او لانه لا تخرجه عن الاسلام والناجين حقيقة فهو حرام وان اريد اكرامه لاقراره بالشهادتين احتمل الجواز انتهى وكان محصله ان المخالف ليس موردا للغسل الحقيقي وصورة غسله كسائر الافعال ان قرنت بجهة موجبة كالتقية المصطلحة وجبت وهو المشار اليه بقوله قبل هذا وانما يجب اذا حضر احد من اهل نحلته لئلا يشيع عندهم انا لا نغسل موتاهم فيدعو ذلك الى تعسر تغسيلنا موتانا او تعذره انتهى وهي المصلحة التي اشرنا الى ايجابها الصورة مع عدم صحتها وعلى كل حال ان اقترنت بجهة مرجوحة كرهت وان خلت عن الجميع كانت مباحة لكنا ندعي ان الجهة الموجبة التي نشأ ايجابها اقتضت في نظر الشارع مصلحة مراعاتها سترا وعلانية لانحسام مادة المضاغنة لاجراء هذه الصورة ودلنا عليه الامر بالصلوة المستلزمة للغسل وفي وضوء اي الغسل ان يبتدئه بازالة النجاسة العرضية عن بدنه على نحو ازالتها عن بدن الحي من الشرائط ووجوبها قبل الشروع في الغسل هنا هو ظاهر عبارة الاكثر ممن تعرض له كظاهر معقد الاجماعات المحكية لكن ظاهر الكشف عدم الوقوف على تصريح بوجوب تقديم الازالة قال لان جملة لم يتعرضوا لذكرها اصلا وعبارة من تعرض له ما بين مصرحة بوجوب الازالة من غير تصريح بالتقدم ومصرحة بالتقديم من غير تصريح بالوجوب ومن اجله بنى على ان الواجب ليس الا ازالة النجاسة من الميت مطلقا واما المعنى بمعقد الاجماعات المحكية ثم قال فالظاهر ان مراد الفاضلين وكل من ذكر تقديم الازالة النجسة ازالة العين لئلا يمتزج بماء الغسل وان لم يحصل التطهير لكن العبارات الصريحة والظاهرة في دعوى الاجماع على وجوب ازالة النجاسة تماما اولا ثم الشروع في الغسل طافحة بذلك والاخبار مستفيضة ايضا به وحكاية الصادق عن ظاهر الاوامر هنا الى ارادة الاستحباب كما تقدم في غسل الجنابة ليس بذلك الوضوح الذي هناك لكثرة الواجبات المذكورة هنا معها وعدم تبين نحالفة ظاهرها من وجوب تقديم الازالة مطلقا على الشروع للاجماع هنا كما استظهر المخالفة هناك وكان هو العمدة في الصارف لاخبار التقديم ودعوى الاجماع المركب على الحكم في المقامين غير معلومة في البين وكلام كثير هنا ظاهر في التقديم مطلقا اشد الظهور بل المصرح بكون الواجب تقديم ازالتها من كل عضو قبل غسله قليل من المتاخرين ككاشف اللثام ومن تبعه وتنزيل ظاهر الاجماعات على ارادة غسل كل عضو قبل غسله من بعض الفضلاء بمجرد تنزيل مثلها الواقع منهم في غسل الجنابة جرئة لقيام موجب التنزيل هناك من دعوى جماعة الاتفاق على المعنى المنزل عليه ولم يقم هنا بل لم اجد دعواه لاحد فلا ينبغي رفع اليد عن ظاهر الاجماعات المستفيضة المحكية في الرياض والجواهر وغيرهما بمجرد التشكيك من كاشف اللثام مع ان العبارات التي حكاها ظاهرة جدا في وجوب الازالة قبل الشروع ولا يكافؤ تلك الاخبار وظاهر معقد الاجماعات في الدلالة بمجرد التشبيه بغسل الجنابة في جملة من الاخبار لقوة احتمال التشبيه في نفس الغسل وازالة النجاسة مقدما امر خارج عنه هذا كله لاثبات وجوب الازالة الكلية قبل الشروع واما مع الغض عنه فايجاب الازالة من كل عضو قبل تغسيله لا ينبغي التامل والتردد فيه مما وقع في الكشف بل صحت تنزيل عبارة الفاضلين على ازالة العين وهو في غير محله لقيام جميع ما دل عليه في غسل الجنابة هنا ايضا مضافا الى حكاية التشبيه بناء على دلالته مطلقا او على هذا التقدير لكون غسل العضو قبل تغسيله مثلا داخلا في الكيفية ودعوى الفرق بين الغسلين بما يستلزم العفو هنا عن اعتبار طهر المحل مقدما على تغسيله للزوم تنجس الماء ولو ازيل النجاسة العرضية قبل النجاسة الميتية مدفوعة بان عفو التنجس بتلك النجاسة لاقتضاء ضرورة شرع التغسيل به لا يقضي بالعفو عن التنجس بالعرضية ايضا الممكنة التحذر بلا عسر وحرج نعم ينبغي التامل في جريان اشتراط التقديم من جهة اخرى وهي لزوم الحكم بارتفاع نجاسة مع بقاء نجاسة اخرى لكنه ليس محذورا ولا دليل على امتناعه فان الطهارة والنجاسة حكمان شرعيان يتبعان دليلهما كيفما دل خصوصا فيما كانت النجاستان مختلفتين في الحقيقة والواقع كما في الفرض فان احدهما نجاسة ميتية سارية في جميع البدن ومطهرها التغسيل والاخرى نجاسة دم مثلا مختصة بالجزء الملاقي ومطهرها الغسل بالفتح فلا مانع من ارتفاع احدهما

دون الاخرى

دون الاخرى لا سيما مع دلالة النص الخاص في المقام والكلام في الاستدلال هنا على وجوب تطهير المحل باصالة عدم التداخل نظير ما
مضى ابراما ونقضا في غسل الجنابة فلا ينبغي التامل في الحكم هنا بوجوب الازالة مقدما على الجرى لغسل بالضم نعم ليس الحكم بوجوب
الازالة مطلقا قبل الشروع في الغسل بذلك الضعف الذي في غسل الجنابة لزيادة ظهور النص والفتوى فيه هنا على ظهورهما فيه
غسل الجنابة مع امكان كون سر اختصاص المقام به هو تعسر الازالة من كل جزء من الميت قبل تغسيله من جهة انتشار النجاسة في بدن
الميت غالبا ويلزم انه لو ازالها من كل جزء بالصب عليه قبل تغسيله سريانها الى الجزء المفروغ عن تغسيله فيحتاج الى غسله ثانيا وهكذا
فاوجب ازالتها اولا من جميع البدن للسهولة الغالبية ومعهود من الشارع اجراء الحكم على حسب الغالب لكن الاظهر عدم وجوب تقديم
الازالة عن عضو الا قبل تغسيله وان كان الاحتياط بالازالة من تمام البدن قبل الشروع مما لا ينبغي تركه وتغسيله مقرونا بالنية
المعهودة في سائر العبادات في المشهور بل حكي في اللوامع عن الجماعة عن الخلاف الاجماع على اعتبارها وكانه من قوله فيه دليلنا طريقة
الامامية وظاهره ارادة قاعدة الشغل اذ قال بعده لا خلاف في انه اذا نوى الغسل يجزي دون ما اذا لم ينوا ومن دعواه الاجماع فيه على
انه كغسل الجنابة ولا يصلح بمجرده حكاية الاجماع عنه على وجوب النية هنا وعن صريح المرتضى عدم وجوبها وتبعه في المنتهى ومن
متاخري المتاخرين جماعة وتوقف بعضهم تبعا لظاهر التذكرة ونهاية الاحكام ولم يتعرض لذكرها كثير ولعله لوضوح اعتبارها في
سائر الاعمال العبادية وعن حاشية المدارك انه ان كان الدليل على وجوب النية في الاغسال والاعمال هو الاجماع امكن التردد وان كان
الاية والاخبار فلا فرق بين هذا الغسل وغيره تحكم بالنظر الى الدليل ومن ان الدليل هو الاية والاخبار فلاحظ انتهى وكان الفرق ناش
من ان المنة رفع النجاسة الميتية بفعلها وهم انه غسل بالفتح بكيفية مخصوصة لكن لا ريب نصا وفتوى في كونه غسلا بالضم حقيقة و
الظاهر ان الغسل كالوضوء والصلوة والتيمم والصوم وامثالها لم يرد في الشرع الا اسما واحدا هو عبادة وتشبيهه بغسل الجنابة
ايضا قاض بالعبادية اذ لا يشبه الغسل بالفتح بالغسل بالضم ولو كان غسلا لم يكن ليعتبر فيه الترتيب والكيفية المخصوصة ولكان
حصوله بغير مباشرة مكلف للامر مسقطا ثم الظاهر من تكرير الصورة انها اعمال ثلاثة وقد اطلق الغسل على كل واحد منها في النص
والفتوى وشبه فيها ايضا بغسل الجنابة فهي اغسال ثلاثة وعليه فينوي لكل واحد كما صرح به جماعة ولا يكفي نية واحدة كما في
الجواهر تبعا لجماعة وكون الغسل في النص والفتوى مقابلا للكفن والدفن مفهوما من الثلاثة لا يقتضي كونه عملا واحدا كما يراد بصلوة
الليل ونافلة الظهر والعصر جميع الركعات مع ان كل ركعتين منها صلوة مستقلة وفي جامع المقاصد التخيير بين النية الواحدة مقرونة
بها اول الاغسال وتكريرها ثلاثا في اول كل غسل عملا بالامارتين المتعارضتين هنا الوحدة العمل والتعدد وهذا لا وجه له نعم لا باس
بالاحتياط بنية جماع الثلاثة اولا ثم تجديدها في اول كل من الاخيرين من غير تعرض للجزئية والاستقلالية ولو تعدد الفاعل فان
اختص كل بغسل عضو من غسل او بغسل واحد من الثلاثة صح قطعا لتعلق الغرض بوقوعه في الخارج من مكلف مطلقا واحدا او متعددا
وح فلينو كل واحد لامتناع بناء فعل مكلف على نية مكلف اخر اذ يعتبر النية من الفاعل مطلقا وان اختص كل بفعل ما يتحقق به الغسلية
صح ايضا كما يقع وح فان كان فعلا مستقلا في تحقيق الغسلية به كما لو صب احدهما مقارنا للاخر بحيث استوعب المغسول ماء كل منهما
كفى نية واحد منهما ولو نويا معا لم يقدح حتى مع فساد نية احدهما بالجنون مثلا وان لم يستقل بل كان التحقق بالمجموع نويا معا لان
الجميع بمنزلة فعل واحد ولا يبنى عمل انسان على نية الاخر هذا اذا كانا متماثلين في العمل كما اذا كان كل منهما صابا على الميت ونحو ذلك
واما لو فرض احدهما صابا والاخر مقلبا فان تحقق غسل جزء بالصب انتقل منه بالتقليب الى الجزء الاخر نويا معا وان استوعب
الصب بنفسه عضوا والمقلب ايضا استعمل الماء مقارنا له في تمام ذلك العضو على وجه استقل كل منهما في تحقيق الغسلية كفى نية
احدهما لاستقلال كل منهما بتحقيق الفعل ولا يضر لغاء غير المنوي معه وان لم يتحقق غسل جزء الا بفعلهما معا فان نويا معا صح
بلا اشكال وان نوى احدهما خاصة فان كان هو الصاب صح ايضا اذ المقلب لغير الناوي معه كالطفل المقلب وان كان هو
المقلب فقد يقال بالبطلان كما صرح به جماعة نظرا الى ان الغاسل حقيقة هو الصاب والنية تعتبر من الفاعل لكن الاظهر
الصحة اذ يخلو الصب معه من قصد التغسيل به يكون كالمقلب تحت جريان الميزاب والسيل والنهر وما اشبه ذلك ويتحقق بنحو ذلك
التغسيل اذا قصد به لا محالة وكانه المراد مما في بعض الاخبار المتقدمة من الصحة اذا صب الاجانب لغير المماثلين وكذا مما استقرب به
في الذكرى قال ولو اشترك جماعة في غسله نووا ولو نوى الصاب وحده اجزء لانه الغاسل حقيقة ولو نوى الاخر فالاقرب الاجزاء

لان الصاب كالالة انتهى فاطلاق ما في جامع المقاصد بعد نقله عنه من انه ليس بشيء ليس في محله بماء السدر ثم بماء الكافور
ثم بماء القراح وهذا متضمن لاحكام منها وجوب ثلاثة اغسال وعدم الاجتزاء بما دونها اختيارا وهو المعروف من الاصحاب
بل ظاهر عبارة الخلاف والغنية الاجماع على تثليث الغسل ويدل عليه مضافا الى محكي الاجماع ومستمر العمل الاخبار المستفيضة الامرة
بالثلاثة مؤيدة برواية تغسيل علي ع رسول الله ص ثلاثا وعن العماني تواتره وعن سلار جواز الاجتزاء بالاخير لان الاولين بالمضافين
فلا اعتداد بهما غسلا وعن المختلف الاستناد له بما تضمن تشبيهه بغسل الجنابة وفيه ظهوره في الكيفية خصوصا مع النص بالتثليث
وورود التشبيه في بعض ما تضمن التثليث لكل من الثلاثة بغسل الجنابة وبما تضمن الامر بغسل واحد لمن مات جنبا وفيه ظهوره
في معرض ظنه تعدد الغسل للموت والجنابة في ارادة الوحدة النوعية اي بالنسبة الى احد السببين اي لا يغسل لكل واحد كالحي
واما الاستناد له بالاصل فمنقطع بالنص ومنها وجوب الخليط في الاولين وهو المعروف ايضا للمستفيضة المعتضدة بالاجماع
المستفيض واستمرار العمل خلافا للمحكي في الكشف وغيره من ظاهر ابني حمزة وسعيد من استحباب الخليط وقضيته الاجتزاء بثلاثة
بماء القراح لقضية التشبيه بغسل الجنابة وهو مع ضعفه لا انه علي ما يشمل ذلك مقيد بالاخبار المستفيضة الامرة بالمخلوط و
لا سيما وكفايتها من بعض الاخبار كقوله في خبر ابن عمار ثم افض عليه ثلاثا وهو ظاهر جدا في عدم ارادة الاغسال الثلاثة منه و
لقوله في خبر ابن يقطين ثم يفاض عليه الماء ثلاث مرات وهو محتمل لكون الافاضة هذه ثلاثا الغسل من رغوة السدر المقدم
ذكرها فيه مع التصريح بعده بانه يجعل في الماء شيء من سدر وشيء من كافور وقوله في خبر ابن عبد الملك ثم تغسله تبدء بميامنه
وتغسل بالماء والحرض ثم بماء وكافور ثم تغسله بماء القراح لانه مع قصوره يجبر بالخليط الثاني فلا يوافق المنسوب اليهما من استحباب
الخليطين معا فقد يستند اليه المحكي عن النهاية من المخالفة في عدم ايجاب السدر الا للراس جمعا بينه وبين ما صرح بغسل الراس
برغوة السدر بحمله على غسله الواجب غايته الخلو من ذكر السدر في الاول فيحمل على ضم السدر الى الحرض فيه جمعا بينه وبين ما صرح
بالسدر ومع هذا كله لا يقاوم شيء منها المستفيضة فليتاول بما لا ينافيها كما المحكي عن النهاية ايضا الوارد من عدم ذكر السدر
لغير الراس عدم الايجاب لغيره بل هو اضعف مما تقدم لا ضعفية مستنده مع انه لم يذكر مستند له ومنها وجوب الترتيب على نحو ما ذكر
وجوب الخليط بتقديم ماء السدر ثم ماء الكافور ثم الماء القراح كما هو مقتضى العطف بثم في المتن وهو المعروف بين الاصحاب
ايضا بل هو داخل في معقد الاجماع عن المنتقدمين عن الخلاف والغنية المساعدين هنا بالتتبع اذ لم نجد فيه مخالفا غير ما في الذكرى
تبعا للمختلف من انه يلوح من ابن حمزة الخلاف في الترتيب ظاهرها المخالفة على تقدير وجوب الخليطين مع ان عبارته هكذا قال
والمندوب سبعة وعشرون الى قوله وغسله اولا بماء السدر وثانيا بماء جلال الكافور وثالثا بالماء القراح انتهى وهذا محتمل
ارادته استحباب الخليط الذي لازمه عدم وجوب الترتيب المخصوص الا ان يكون مرادهما من النسبة اليه هذه الملازمة ايضا لكنها
ليست تلويحا او يكون مرادهما انه لا يعتبر عنده الترتيب المخصوص مطلقا لا على تقدير وجوب الخليط ولا على تقدير استحبابه
بل هو مستحب اما في واجب او مستحب في مستحب وعلى كل حال على تقدير قائل بعدم اعتبار الترتيب فلعل مستنده ورود الاغسال
الثلاثة غير مرتبة في بعض الاخبار كرواية الحلبي يغسل الميت ثلاث غسلات مرة بالسدر ومرة بالماء يطرح فيه الكافور ومرة
اخرى بالماء القراح ثم يكفن وهو مع احتمال ارادة ترتيب الفعل من ترتيب الذكر لا يكافؤ الاخبار المستفيضة المعطوفة فيها بثم
المعتضدة بالاجماعات المستفيضة فليتاول بما لا ينافيها وظاهرها الشرطية كما هو الداب في الخطابات الواردة في نحو المقامات و
الوجوب التعبدي كما ان ظاهرها شرطيته مطلقا ولو في غير العمد فما احتمله الفاضل في محكي التذكرة والنهاية من انه لو اخل بالترتيب
اجزء ضعيف لضعف احتمال الوجوب التعبدي منه في الاخبار وكذا اذا اراد الاجزاء في غير العمد لما عرفت ومنها ان المعتبر في الخليط
ما يصدق معه ماء السدر وماء الكافور كما هو ظاهر جماعة وصريح اخرين وفي القواعد كفاية ما يطرح فيه من السدر ما يقع عليه
اسمه وقريب منه في الشرايع وتبعهما جماعة تصريحا من بعض وظهورا من اخر بل عن المدارك انه المشهور وتفسيره ما عبر هذا الطريق
كفايته وان لم يكن بقدر ما يوجب صدق ماء السدر وقيل كما حكاه في الشرايع وغيره وان لم يعرف قائله باعتبار عدم قصور
السدر عن سبع ورقات وعن المقنعة الامر باخذ رطل من السدر وعن المهذب رطل ونصف وهما خلاف النص والفتوى فلعل
مرادهما الاستحباب ومستند اعتبار السبع ورقات وقوعها في بعض الاخبار كقوله في خبر ابن عبيد ثم بماء القراح يطرح فيه سبع

وربما صحاح وهو غير ما نحن فيه لظهوره في طرحها في ماء الثالث والمبحوث عنه ماء الاول ومع ذلك لا يكافؤ مع شذوذ القائل به
بل في الجواهر اتفاق الاصحاب ظاهرا على عدم الالتزام بمقدار خاص مما تضمنه غيره من ماء السدر ونحوه المعتضد بالاجماعات المستفيضة
المنتظهرة على عدم اعتبار خصوصها فلا يقيد بها وان امكن لان التقييد فرع المكافئة مع ان الظاهر تعارضهما بنحو التباين بناء
على اعتبار امتزاج الخليط كما تسمعه والاطلاق والتقييد لكن المتضمن لماء السدر هو المقيد يبقى القولان الاولان ومستندا ولهما اطلاق
السدر وشيء من السدر في جملة من الاخبار ومستند الثاني وقوع التعبير بماء السدر وماء الكافور في جملة اخرى والعمل بالثانية اجود
لانها بحكم المقيد للاولى والمقابلة بحكم المطلق فليحكم المقيد على المطلق واعتضاد المطلق بالشهرة المحكية في المجمع والمدارك معارض بكون
ماء السدر معقد الاجماعين المتقدمين عن الخلاف والغنية مع احتمال كون منشاء النسبة الى الشهرة هو تعبير الاكثر بنحو عبارتي الفاضلين
ويحتمل خصوصا ما كان منه بنحو عبارة الشرايع لارادة ما يقع عليه اسم ماء السدر بل يحتمل ارجاع هذين القولين الى واحد
بان يراد من كفاية مسمى السدر واقل المسمى الحاصل به اطلاق ماء السدر فان الاضافة يكفيها ادنى الملابسة ولعله من هنا لم ينقل قبل
الكشف مقابل القول المشهور الا القول باعتبار سبع ورقات كما في الشرايع وغيره وكاشف اللثام هو الذي قابل بين هذين القولين
وتبعه عليه من تاخره وعلى كل حال فهو خلاف اخر في انه هل يعتبر عدم بلوغ الخليط الى حد خروج الماء به من الاطلاق كما نسبه في الحدائق
الى المشهور ام لا فيجزي المضاف من الماء المخلوط بالسدر والكافور وقواه في المدارك وبعض من في طبقته بل ربما ظهر من المقنعة و
المهذب المعتبرين للرطل والرطل والنصف كما في الذكرى مثلا بعد نقلهما وهما يوهمان الاضافة لكن عدم اعتبار بلوغ حد الاضافة كانه
متفق عليه وللاول ما تضمن التغسيل بماء وسدر اذ لا يصدق حقيقة على المضاف مضافا الى كونه غسل ميت وهو انما دافع حدثا او خبث
ولا يقتضي شيء منهما من المضاف وللثاني اطلاق ما تضمن التغسيل بماء السدر بل وما تضمن التغسيل بالسدر لتعين اقرب المجاز مع
تعذر الحقيقة وهو المضاف بالسدر وغايته الاجماع على عدم تعينه فيجزي مضافا الى ما تضمن غسل الراس برغوة السدر لعدم انفكاكها
عن الاضافة والرفع انما هو بالقراح دونهما فلا يضر اضافتهما ولعل الاول اقوى لان الجمع بين روايتي ماء السدر والماء والسدر
دائر بين ارتكاب التجوز في الثاني بما يشمل المضاف والتقييد في الاول بما لا يخرج عن الاطلاق ويصدق معه ماء وسدر ايضا و
التقييد مع كونه في نفسه اولى من التجوز مرجح هنا عليه باعتضاده بالشهرة والتايد بمدخليته في الرفع الذي لا يحصل بالمضاف واما ما
تضمن التغسيل بالسدر فنقول عليه ايضا التعقيب في الحسن بماء الكافور حيث قال فيه فاذا فرغت من غسله بالسدر فاغسله مرة اخرى بماء
وكافور لتعين ماء وكافور في ارادة الباقي على الاطلاق منه لكونه حقيقة فيه كما عرفت فهو قرينة ارادته ايضا من الغسل بالسدر والذي
مثله بعد تعذر حمله على حقيقته لعدم احتمال الفرق بين الغسلين لعدم القول بالفصل واما حديث الغسل برغوة السدر ففي المرسل
واعمد الى السدر فتصيره في طشت وصب عليه الماء واضربه بيدك حتى ترتفع رغوته فاعزل الرغوة في شيء وصب الاخر في الاجانة التي
فيها الماء ثم اغسل يديه ثلاث مرات كما يغسل الانسان من الجنابة الى نصف الذراع ثم اغسل فرجه ونقه ثم اغسل راسه بالرغوة وبالغ
في ذلك ثم اضجعه على جانبه الايسر وصب الماء من نصف راسه الى قدميه ثلاث مرات الحديث ففي اللوامع الجواب بعدم استلزام الرغوة
الخروج عن الاطلاق وهو محل الا ان يريد ما في الرياض من عدم استلزام الادغاء اضافة الماء الذي تحت الرغوة وليس فيه ايماء الى غسل
غير الراس بالرغوة بل بالذي تحتها من الماء وان الرغوة انما يغسل به الراس خاصة ففي الخبر دلالة على اعتبار الاطلاق دون اجزاء الاضافة
انتهى وكان دعوى الدلالة من ظهور غسل ما عدا الراس بالماء الذي تحتها وفيه ان غسل الراس بالرغوة المضافة كاف لتمام ما نحن في ابطاله
بعدم القول بالفصل الا ان يدعى كون المراد بغسل الراس بالرغوة هنا ليس الغسل الوجوبي بل الندبي الذي قبل الشروع في التغسيل وفيه
ايضا ظهوره في الاول لمكان قوله بعده في بيان غسل الايمن صب الماء من نصف راسه فالاولى في الجواب عدم دلالته على تحقق غسل
الراس الواجب بالرغوة المضاف اذ لم يقل امسح راسه بالرغوة بل اغسله بالرغوة والمتعارف في غسله بها كما في غسله برغوة الصابون وغيره
مسحه بها اولا ثم صب الماء بعده عليه ولكنه لم يتبين بقاء اضافتها الى اخر الغسل بها مع ان المتعارف صب الماء بعده ايضا الى
ان يزال الرغوة فيمكن الاجتزاء بالمصبوب في اواخر الدلك الذي غير خارج ظاهرا عن الاطلاق ومع ذلك كله فهب ان الروايات متصادمة
البينة الاطلاق الغسل عليهما محققا في النص والفتوى على وجه الحقيقة وهذا كاف في اعتبار الاطلاق لان الغسل غسل بالماء كما عرفوه به
ولا شبهة مع القول بمدخليتهما في الرفع كما تسمعها في مسئلة عدم التمكن من غير القراح ولا يكفي طرح الورقات لها من السدر والقطعات

الكبار من الكافور من غير مرس ونحوه يوجب المزج بحقيقة الصدق لغسل بماء وسدر بعد ارجاع ما تضمن الغسل بماء السدر او بالسدر
اليه حسب ما عرفت فان ماء السدر او الكافور ظاهر في الممزوج لا بمجرد الوضع وان صحت الاضافة بادنى الملابسة لكن لا ينافي
الظهور دونه وقد صرح في جامع المقاصد بعدم كفاية وضع الصحاح قال لان المراد به التنظيف لا يتحقق بدون طحنه نعم لو مرس
ورق الاخضر بالماء كفى منها اعتبار كون الماء في الثالث قراحا وهو كذلك نصا وفتوى في الجملة انما الكلام في المعنى
المراد فقيل هو المعنى اللغوي اي البحت الخالص من كل خليط فلا يجزي ماء السبيل الظاهر خلطه بالطين وقيل باعتبار خلوصه
من خلوص الخليطين ايضا وصافا انما الظهور وقوعه في مقابلتهما في ارادته وفيه احتمالان احدهما اعتبار خلوصه منهما تاما اذ هو حقيقته
غايته ارادة من خصوص الخليطين ويتعين هذا ان قلنا في الغسل الاول والثاني بكفاية مزج مسمى السدر او الكافور لظهور النص و
الفتوى في مغايرة ماء الغسلين مع الثالث والاجتزاء في الاخير بالمشتمل على المسمى خلاف اعتبار المغايرة ثانيهما اعتبار خلوصه منهما بمقدار
ما يوجب صدق ماء السدر او الكافور لظهور المقابلة بماء السدر والكافور في ارادته بل احتمل ثالث هو كون المراد عدم اعتبار
صفتهما الا اعتبار عدم الصدق فيجزي بمصداق ماء السدر او الكافور وبالخالص مما يوجب الصدق ومن الخليطين اصلا وبالخالص
من كل شوب ونسب الى شيخنا الشهيد الثاني ولا يخفى ان الاول والاخير على حدي الافراط والتفريط ولا ريب في سقوطهما اما الاول فلظهور
المقابلة في ارادة الخلوص منهما خاصة مؤيدا بانه انما غسل بالضم او الفتح وتعبدي على التقادير وبقاء اسم الماء المطلق كاف فيه واما
الاخير فلظهور مقابلته بماء السدر والكافور في ارادة ما لم يكن من فرديهما جدا والاعتبار وعدم الاعتبار مما لا مدخلية له في معنى
اللفظ والامر دائر بين الوجه الثاني والثالث والاظهر الاول منهما لان غاية المقابلة الظهور في عدم ارادة الخلوص مما عدا الخليطين
واما منهما فبالكلية كما هو حقيقة القراح ودعوى ايجاب المقابلة انصراف الخلوص الى خصوص ما يوجب صدق اسم ماء السدر
او الكافور غير محققة وان لم تكن بعيدة ومجرد ان المزج غير مانع من حقيقة الغسلية او الرفع غير كاف في ثبوت الدعوى المتقدم اليها
الاشارة مع ورود القيد الممكن كونه شرطا في خصوص المقام ويعتبر في كل غسل من الثلاثة ان يقع مرتبا كغسل الجنابة بتقديم
غسل الراس ثم اليمين ثم اليسار وحمل الترتيب في المتن على الترتيب بين الاغسال الثلاثة المتقدم اليها الاشارة خلاف ظاهر
العبارة للغناء عن بيانه بالعطف فيها بثم وعليه فالعبارة تتضمن حكمين احدهما وجوب الترتيب الخاص ان لم يغسله ارتماسا وهو
مورد اتفاق الفتوى البالغ حد الاجماع محصلا ومنقولا وكذا النص بعد حمل مطلقه على مقيده ولا ينافيه المرسل المتضمن لافاضة
الماء بعد غسل الراس على الجانب الايمن من القرن الى القدم وكذا على الجانب الايسر لان غايته اعتبار تكرير غسل الراس واحد جانبيه
مع الجانبين فان كان استحبابيا المعارضه باقوى منه او لعدم قائل بوجوبه كما في اللوامع فلا مغايرة اصلا وان كان وجوبيا كما ينسب
الى الصدوق والشيخ فهو التزام بالترتيب كما لا مخالفة من الشيخ بالتزام وجوبه في شيء من الترتيب ثانيهما الاجتزاء بالارتماس فيه و
استفادته من قوله كغسل الجنابة وقد صرح به الفاضل والفخر والشهيدان والكركي وتبعهم جماعة بل في المصابيح ان عليه العمل في هذه
الاعصار وقوى في الكشف عدم الاجتزاء به هنا وتبعه في الجواهر بل فيه انه ظاهر الفتاوى ومعقد الاجماعات مشيرا بها الى الاجماعات
المتقدمة في كلام عن الانتصار والخلاف والمعتبر والذكرى والتذكرة على وجوب الترتيب بين الاعضاء لكن امعان النظر فيها وفي
الفتاوى قاض بكون المراد فيها وجوب تقديم الراس على اليمين واليمين على اليسار ان لم يرمس كما صرحوا بايجاب الترتيب في غسل الجنابة
مريدين به ذلك مشيرين به الى شذوذ خلاف في تقديم اليمين وغيره حسبما تراه ويشهد لهذا ان جملة ممن ادعى الاجماع هنا على وجوب الترتيب فالان كل موجب
للترتيب في غسل الجنابة موجب له في غسل الاموات فلو كان مرادهم من الاجماع على وجوب الترتيب هنا عدم كفاية الارتماس اقتضى
كون عدم اجزاء الارتماس في غسل الجنابة اجماعيا مع انه ليس كذلك قطعا بل لم اقف فيما يحضرني على مفت صريحا هنا بعدم كفاية
الارتماس ممن تقدم كاشف اللثام نعم استشكله بعض كما عن التذكرة واحتمل العدم في جامع المقاصد اخيرا بعد البناء منه ظاهرا على
الكفاية اولا وعلى كل حال وجه التردد او تقوية العدم هو الاصل مع الاقتصار في النصوص الواردة في بيان الكيفية على الترتيب ومنه
الاجتزاء به كما هو الاقوى المستفيضة المشبهة له بغسل الجنابة وفي بعضها انه هو وكيفية الصورة من اظهر وجوه التشبيه فيحكم بارادته لا محالة
وبه ينقطع الاصل ويندفع محذور الاقتصار واما دعوى ظهور التشبيه في ارادة الترتيب خاصة لعموم فيه في غسل الجنابة في تلك الازمان
كما في الجواهر فبالغة غريبة لان العبارة بعد كون الكيفية اظهر وجوه التشبيه تكون مساقة لبيان المجزي من الكيفية فالمراد عموم ما

بين الاعضاء مع امر زايد
من التكرير فلا منافاة
مع ايجاب الترتيب

ما يجزي في غسل الجنابة لا محالة مع ان الغلبة الصادقة هي غلبة استعمال اللفظ وهي منتفية البتة ثم دعوى ندرة وجود الارتماس ايضا ممنوعة
بمرتبة الانصراف عنه ممنوعة ولو تنزلنا الجري فيما تضمن لفظ التشبيه بغسل الجنابة من نحو قول الصادق ع غسل الميت مثل غسل الجنب
دون المستفيضة المتضمنة لان الميت جنب يغسل غسل الجنابة بل الانصاف ان ثبوت غسليته نصا وفتوى كاف في ثبوت الارتماس فيه
ضرورة ان الغسل المخترع في الشريعة كالوضوء صورته واحدة ومن هنا متى ورد ان الغسل يجب ويستحب لكذا وكذا لو شك المتشرعة في
صحة وقوعه ترتيبا او ارتماسا وما نرى في مورد مما ورد ان الغسل يجب لكذا او يستحب لكذا البالغ عدد المأتات احدا من المتشرعة شك
في ان صورته هي الجزئية في غسل الجنابة مع عدم ورود الارتماس في خصوص شيء منها ايضا والاقتصار في الاخبار هنا على ذكر صورة الترتيب
بعد ملاحظة انها الميسورة الغالبة في سائر الاوقات والاماكن لا يوجب تقييد العموم المركوز في اذهان المتشرعة من اتحاد صورة الاغسال
في الشريعة لان الاقتصار على ذكر الغالب شايع في المحاورات طريقة شايعة ما لوفة ثم التردد انما هو في اجزاء الغمس لتمام الغسل الواحد من
الثلاثة اما لو غمس عضوا او غمس بقصد عضو فلا خلاف في كفايته عن الصب عليه وغسله تدريجا كما اعترف به في الجواهر وصرح في
غيره بعدم التردد والخلاف في اجزائه وعليه فهذا انما ينقض به دليل الخصم اذ الموجود في الاخبار هو الصب على العضو دون الغمس لدفعه
فالذي يوجب التسري الى الغمس في العضو يوجب التسري اليه في تمام الجسد الفرق بكون الاول من الترتيب لان مورده الاعضاء دون
اجزاء العضو غير كاف في التسري اذ لم يرد عنوان الترتيب بين الاعضاء حتى يؤخذ بعموم لفظه وانما هو امر منتزع من كيفية الغسل المذكورة
في النص وهي ليست الا الصب فان جوزنا اختصاص صورة الغسل هنا باحدى كيفيتي صورة سائر الاغسال من جهة اقتصار النص فلم لا يجوز
اختصاصها باحدى كيفيتي صورة ترتيب سائر الاغسال ايضا من جهة اقتصار الاخبار وان كان عموم الترتيب في غيره كافيا في ثبوته هنا
فليكن عموم كفاية القسمين في غيره ايضا كافيا وبالجملة الفرق بين الشيئين تحكم ولا يخفى ان الارتماس لعضو من غسل كما لا خلاف في اجزائه
لا خلاف في الارتماسة الواحدة للاغسال الثلاثة في عدم اجزائها نصا وفتوى على كل حال متى فرض تميز الخليطين في القراح كونه كثيرا او في الغسلين
الاولين ان اعتبر اطلاق الماء فكذلك وان اجتزئ فيهما بالمضاف فلا تعتبر الكثرة كذا ذكروا واما وجه اعتبار الكثرة في الاخير فهو انفعال الماء
القليل بالملاقاة وتنجس ماء الغسل مانع من صحته عفي عنه هنا للضرورة شرع التغسيل ولظاهر النصوص فيما يصب على الميت فيبقى صورة
الغمس فيه وجه عدم اعتبارها في الاولين ان قلنا بكفاية المضاف هو تنجس قليله وكثيره واردا ومورودا فمتى قلنا بمشروعية التغسيل به
كان دليل العفو فيه واما ان قلنا باعتبار الاطلاق فيهما ايضا فحالهما كحال الثالث وقد بينا فيه بان دليل العفو هو مشروعية الغسل
كذلك لا مشروعية الغسل من الخبث بالقليل على عفو التنجس به لكن هناك حيث بنينا على ان كيفية التطهير بالقليل على عفو انما تكون بورود الماء
خصصنا عفو تنجس الماء بصورته دون ورود المتنجس ولذا نرى على تقييده بعدم اعتبار ورود الماء في غسل الخبث والعمل بروايته غسل الثوب
في المركن كما عن بعض يلتزم ح ايضا بالعفو فيه البتة فيقال بنجاسة الماء وطهارة الثوب وههنا حيث بنينا على ان كيفية الغسل بكل من القسمين
فليدل على ثبوت العفو فيهما وامكان صورته في احد القسمين اذ اختيار المكلف تخلص عن تنجس ماء الغسل لا يقتضي بعدم جريان العفو
في غيرها كما ان امكان التطهير من الخبث بالوضع في الكثير لم يرفع العفو في صورة التطهير بالقليل وهنا ايضا اعترف الجماعة بانه ان قلنا بكفاية
المضاف في الغسلين لا يعتبر الكثرة مع امكان تحري المطلق الكثير ح ايضا الا ان يقال من جهة ارتفاع النجاسة الميتية بالغسل الاخير وحصول
ماؤه معاملة المطهر للخبث في الفرق بين الورودين والغسلان الاولان كفاية المضاف في مائه مبنية على عدم مدخليتهما في الرفع كما صرح
به في الكشف مراليه الاشارة ايضا فلا يعتبر فيه ما يعتبر في ماء الرافع مع ان مشروعية التغسيل بالمضاف واردا ومورودا قاضية بعكسه
فاذ حينئذ تنجسه في الاستعمال الغسلي بالضم واعتبار الاطلاق في مائهما انما يعتبر في ماء الرافع كماء الاخير وفيه بعد للتامل مجال مسئلتان احدهما
اذا اعوز الماء الا عن غسل واحد فهل يصرف في الثالث فيغسل به خالصا من الخليط او في الغسل الاول فيجب خلطه بالسدر ان وجدا وبالكافور
ان لم يوجد غيره قولان من كون اول ما يجب فعله التغسيل بالسدر فليقدم ومن كون التغسيل بالقراح هو العمدة في التطهير فليترجح اذا دار
الامر وربما يتعين الاول بان العجز من احد جزئي المركب المترتب التدريجي الحصول انما يتعلق في الحقيقة بالجزء الاخير لقضاء اعتبار الترتيب
باشتراط صحة الثاني بسبق حصول الاول دون العكس لا يقال مطلوبية الاول ايضا مشروطة بالاولية ولا يتحقق الا بوقوع الثاني بعده لانا
نقول مرجع اشتراط الاولية الى عدم وقوعه مسبوقا وليس ماخوذا فيه حصول الثاني فالتغسيل بالقراح على الوجه المطلوب هو المتعذر اذا
اعوز الماء عن غسلين دون التغسيل الاول فيجب صرف الماء في غير الثالث وقد يكون هذا مراد الشهيد الثاني في الروض من الاستدلال

مبنی علی مدخلیتهما فی الرفع فیعتبر فی مائهما صح

لصرفه في الاول بوجوب البداية به لكن لا يخفى ان ذلك هو مقتضى مطلوبية الامرين المترتبين مع قطع النظر عن ملاحظة الاهمية في البين و
الا فقد يقال انه اهمية الغسل الثالث لكونه عمدة التطهير يوجب دفع اليد عن مصلحة اشتراط سبق الاول اذا دار الامر بينهما وقد يكون
هو مراد الشهيد الاول من الاستدلال لصرفه في الثالث في الذكرى بان القراح اقوى في التطهير الا ان اهمية الثالث في حيز المنع بدعوى
انه يتمشى من الاول باعتبار كونه ايضا ماء مطلقا ما يتمشى من الثالث مع زيادة مصلحة غرض السدر وعلى كل حال فاذا وجد الماء بقدر
غسلين فعلى قول الشهيد الثاني يصرف في الاولين وعلى قول الشهيد الاول يغسل بالسدر مراعاة للترتيب عن غيرهما وضعه شيء
قال ويمكن الكافور لكثرة نفعه ومن بعده بالقراح لاهميته من غيره وثانيتهما انه لو توفر الماء وتعذر السدر والكافور وجب التغسيل بالقراح
قطعا بغير خلاف وهل يسقط الغسلان الاولان او احدهما كما اختاره المص بقوله لكن المرة الواحدة بماء القراح وتبعه جماعة ام يجب
مع تعذر الخليط التغسيل بجزئه الغير المتعذر ومن الماء المحض فيغسل مرتين او ثلاثا على حسب وجدان الماء بالقراح كما اختاره الفاضل وتبعه
جماعة قولان من ملاحظة قاعدة الميسور ومن كون المقصود هو ترتيب اثر الخليط فاذا فقد لم يكن ثمرة في مجرد التكرير وربما يستظهر الاول
من خبر الغسل بماء السدر والكافور للطهور وكون المامور به امرا واحدا هو ماء مقيد بخصوص اذا انتفى انتفى الواجب والثاني من خبر
الغسل بماء وسدر للطهور صح في كون المامور به امرين متمايزين وان امتزجا في الخارج كما صرح به في المعتبر وغيره فلا يقتضي انتفاء
احدهما سقوط الاخر وفيه ان مقتضى الثاني انما هو عدم السقوط بملاحظة قاعدة الميسور دون الامر الاولي المتعلق بماء وسدر مثلا
على وجه الاجتماع لا على نحو قوله اعطه درهما ودينارا الذي مفاده في قوة الامر بعطاء درهم والامر بعطاء دينار فالامر هنا واحد بتغسيل
واحد بماء ممتزج لعدم تعقل التغسيل بالسدر ومتى تعذر الاجتماع احتيج الى قاعدة الميسور وكذا الاول هو مقتضى الاول بمجرد قاعدة
الامر بالمقيد واما بملاحظة قاعدة الميسور فيحكم فيه بعدم السقوط ايضا لجريانها في كل ما كان تركيبا من اجزاء خارجية ولو بصيغة التركيب
الاضافي نعم لا يجري فيما كان تعدد اجزائه محتاجا الى تحليل عقلي حسبما قرر في محله فالمهم ملاحظة الجاري في المقام لاخبار الميسور حيث عرفت
غير مرة انه يتمشى بها في موارد الشهرة وهي في المقام مفقودة فيبتنى الحكم على اقتضاء الامر الاول وقد عرفت انه السقوط على التقديرين وما في
الجواهر هنا من كفاية الانجبار بالشهرة ولو في غير المقام هو خلاف ما بنينا عليه في الجبر خصوصا اذا كان الضعف سندا ودلالة كما في اخبار
هذه القاعدة مضافا الى امكان دعوى ظهور اختيار الغسلين في كون المقصود بالامر اثر السدر والكافور وفي مثله مع فقد القيد لا يجري
قاعدة الميسور وقد يمنع لوجوب التغسيل بالماء مع تعذر الخليط بما ثبت نصا وفتوى في المحرم انه يغسل ثلاثا بغير كافور لمنع الطيب
والتعذر عقلا كالمتعذر شرعا وفيه ان ما ثبت لتعذر شرعي لدليل مخصوص لا يسري الى كلية التعذر العقلي وعلى ما ذكر فيتجه عدم
وجوب غير الغسل الثالث وان كان الاحتياط في التغسيل ثلاثا وضعه قد ينشاء قوة لعدم وجوب التيمم في المسئلتين بدلا عن الغسل الفائت
او الغسلين فلذا في وجوبه وعدمه قولين اختار العدم في الذكرى لحصول مسمى الغسل وفي الروض وجوبه لاستقلال كل واحد من
الثلاثة ويحتمل بناؤهما على القول بان تغسيل الميت غسل واحد بكيفية مخصوصة هي صورة ثلاثة اغسال فالمتجه سقوط التيمم لانه
بدل عن الغسل لا عن بعضه وهنا قد تعذر بعض الغسل غاية جواز الاتيان بالباقي فصار الباقي غسلا في حقه فلا موقع لوجوب بدله
والقول بانه ثلاثة اغسال لصدق الغسل على كل من الثلاثة وح فان قلنا بان المقصود في كل من الثلاثة هو التطهير بالماء وانما
الخليط في الاولين لزيادة التنظيف فلو تعذر يبقى مطلوبية التطهير بمائه كما هو احد الطريقين فيما تقدم فالمتجه وجوب التيمم بدلا عن
كل فائت وان قلنا بان المطهر هو الثالث والاولان انما وجبا مع وجود الخليط المخصوص لغرض مخصوص منه نحو تنظيف غيره فلو تعذر
لا يبقى مطلوبية التطهير بمائه فالمتجه سقوط التيمم بدلا عن الفائت الا اذا كان الفائت القراح اذ لم يعهد التيمم بدلا عن التنظيفات ونحوها
بالماء المخصوص المخلوط ونحوه بل بناء عليه فقد يتجه عدم وجوب زيد من تيمم واحد اذا فقد الماء بالمرة او تعذر استعماله كما تسمعه فيما ياتي
من تنبيه ثم جسده اذ الغسل لا يتجاه بناء ايضا على ما ذكر من ان التغسيل غسل واحد وانه ثلاثة لكن المقصود في التطهير هو الاخير لكن الظاهر
كونه اغسالا ثلاثة ولم يتحقق كون المقصود بالطهر الاخير خاصة مع احتمال القول ايضا بعموم التيمم بدلا عن كل استعمال واجب للماء مع
النية بصورة الغسلية والوضوئية ولا يختص بالماء الخالص اذا كان ماء حقيقيا ولذا يشرع عن الاغسال المستحبة مع انها غير مطهرة من
حدث بل وان كان جزء من المطهر اذا كان بصورة وضوء او غسل كما شرع بدلا عن الغسل الذي معه وضوء او عن الوضوء الذي معه
وان قلنا بانهما معا رافعان لكل من الاصغر والاكبر ولعل هذا هو الاوفق بظاهر اخبار التيمم خصوصا نحو قوله في صحيحة حماد وغيرها

هو بمنزلة الماء لطهوره في شرع التراب حيث يجب استعمال الماء بصورة الغسلية او الوضوئية العبادتية المقرونة بالنية وعلى هذا
يقوى التيمم عن الغسل الفائت فيما تقدم والتيممات الثلاث فيما يأتي وتسمع فيه مزيد الرعو مزيد في شرح قول المص ولو خيف تناثر جسده
ولا ريب ان الاحوط التيمم ثلاثا اذا فقد الماء واذا فقد الخليط الغسل ثلاثا بالقراح وبناء عليه فهل يلزم مراعاة الترتيب ولو بالنية ام لا
مقتضى ايجابها المشهور وجوبه اذ المعتبر اتيان البعض على نحو اتيانه حال الانضمام لكن يحتمل دعوى انصراف ما دل على الترتيب الى صورة
تغاير الغسلات دون ما اذا تساوت وتماثلت كما في الفرض وفي وجوب الوضوء مع غسل الميت قولان والاستحباب اشبه وهو
المشهور شهرة عظيمة بل قيل انه لا قائل صريح بوجوبه وان حكاه في الكشف عن صريح المحقق الطوسي والنزهة وظاهر الاستبصار و
الكافي بل هو ظاهر قول المص في وجوبه قولان وبالجملة المعروف من المذهب هو عدم الوجوب اما مع الاستحباب كما هو المشهور ولعله
الاقوى او مع عدم رجحانه كما عن بعض في ظ الخلاف والمبسوط والسرائر والمراسم والحدائق وغيرها ويستند للوجوب الى الاخبار المتضمنة
للامر به وهي معارضة بخلو الاخبار الباقية الواردة في بيان الكيفية عن ذكره فانه بحكم الدلالة على نفي الوجوب خصوصا صحيحة يعقوب
ابن يقطين منها سئل عن غسل الميت فيه وضوء الصلوة قال يبدأ بمرافقه يغسلها بالحرض الحديث من غير ذكر الوضوء والامر به في
بعض الاخبار لا يقاومها دلالة لاحتمال الاستحباب الشايع فيها سيما مع ملاحظة قرائن منها كثرة عطف المستحبات عليه بخلاف الخلو
فانه لا يجتمع مع الوجوب ضل خصوصا في المسئول عنه بالخصوص ولا سند لاعراض الاصحاب فعن المبسوط عمل الطائفة على ترك العمل
بذلك ونحوه عن الخلاف وعن السرائر انه شاذ ومع ذلك موافقة للعامة فليحمل على الاستحباب كما هو الدأب في الاوامر القاصرة عن مرتبة الحجية
في الوجوب هو الدليل على الاستحباب معتضدا بفتوى المشهور بل الفتوى من المشهور وكافية في الحكم الاستحبابي مسامحة في ادلة
السنن ولا يقاومها التشبيه بغسل الجنابة القاضي بعدم مشروعية الوضوء بناء على كونه كذلك في المشبه به لا دلالة له لقوة احتمال كون
التشبيه في نفس الغسل صورة وكيفية ولا معتضد لاعتضاد الاوامر المحمولة على الندب بالشهرة والمراد بترك العمل المحكي عن الشيخ والشذوذ
انما هو بظاهرها من الوجوب لعل الثاني للمشروعية بحمل هذه الاخبار الآمرة على التقية لكن لا داعي له مع صحة الحمل على الاستحباب الذي لا
ينافيه خلو الاخبار المتقدمة انه هو اما ينافي الوجوب دون الاستحباب بقي في المقام روايات ان كل غسل معه وضوء فيتوهم الدلالة على وجوب
الوضوء هنا وفيها اولا انها غير شاملة للمقام لما عرفت في غسل الجنابة من عدم اعتباره في نفس الغسل بل هو لرفع الحدث الصغير المنفرد
او المطوي في الكبير فهو معتبر لما يخاطب به المغتسل مما يتوقف على الوضوء وهنا لا الموت حدث ولا الميت مخاطب لشيء وان شئت
فقل كل غسل معه وضوء وهذا تفصيل وثانيا على تقدير الشمول للمقام فهو بنحو العموم وخلو الاخبار البيانية مع البناء على دلالته
على العدم فهي بنحو الخاص ومعتضدة بالشهرة العظيمة المقاربة للاجماع بل ظاهر المحكي عن الشيخ الاجماع فيخصص به العموم المذكور
وح لا ينبغي التامل في عدم الوجوب بل الاحتياط في تركه توضي الميت للخروج عن شبهة عدم المشروعية بعد سخافة احتمال الوجوب
وغاية ندرة القول به حتى بلغ مرتبة دعوى عدم مصرح به والله العالم ولو خيف من تغسيله تناثر جسده فلا يغسل قطعا وكذا
كل مانع من استعمال الماء كما انه يجب ان ييمم بغير خلاف فتوى بل ونصا بدعوى عموم اخبار بدلية التيمم له ومنع دعوى عدم الانصراف
الى نحو المقام باعتبار ظهور قيامه مقام الماء وهنا يعتبر في الماء غيره من الخليط فلا يقوم مقامه ثم ظهور قيامه مقام الماء في رفع
الحدث والماء هنا رافع الخبث ايضا لدفع الاول بكون المبدل ايضا ماء بناء على اعتبار الاطلاق في ماء الغسلين الاولين فانه
ماء مخصوص والخصوصية غير موجبة للانصراف مع ان تعدد الغسل الاخير الذي هو بالقراح كاف في شرع التيمم ح بدلا والثاني
بان غايته عدم قيامه مقامه في دفع الخبث فيجب غسل ملاقيه برطوبة بل واغتسال ماسه وهو غير المدعى في خصوص خبر زيد قوم
اتوا رسول الله صلى الله عليه وآله فقالوا مات صاحبنا وهو مجدور وان غسلناه انسلخ فقال صلى الله عليه وآله يمموه منجبر سنده بالفتوى لو لم نقل حد الاتفاق
فلا يقاومه صحيحة عبد الرحمن عن ثلاثة كانوا في سفر احدهم جنب والثاني ميت والثالث على غير وضوء وحضرت الصلوة ومعهم ماء
يكفي احدهم من يأخذ الماء ويغسل به وكيف يصنعون قال يغتسل الجنب ويدفن الميت ويتيمم الذي عليه الوضوء لان غسل الجنابة
فريضة وغسل الميت سنة والتيمم للآخر جائز بعد ضعفها لعدم وجودها بهذا السند والمتن في اصل معتبر فعن التهذيب هذا
المتن لكن السند عن عبد الرحمن بن نجران عن رجل حدثه قال سئلت ابا الحسن ع وفيه ارسال وعن الفقيه مسندا بالسند المذكور
لكن في متنها ويدفن الميت بتيمم ويتيمم الذي عليه الوضوء مع ان المتن المقدم ايضا غير صريح في نفي التيمم فلا ينبغي التامل في وجوب

التيمم هنا وان ناقش في دليله في المدارك نعم الكلام في وجوب تيممات ثلاثة او تيمم واحد قولان ناشيان من كون التغسيل كله عملا
واحدا فهو بمنزلة غسل واحد مضافا الى ان المبدل من الغسلين الاولين ليس الماء وحده ولا يعهد قيام التراب مقام غيره وفي الرياض
انه مقتضى اطلاق النص اي خبر زيد وفيه سوقه لمجرد وجوبه في مقابل الدفن بلا شيء واختاره في الذكرى ونسبه الى ظاهر الاصحاب
وفي الكشف عن الفاضل انه لازم القول بكفاية القراح مرة اذا فقد الخليط وقد عرفت وجهه مما تقدم في فقد الخليط ومن كونه في الصورة
اغسالا ثلاثة فيجري عليه اثرها وان كان بحكم عمل واحد اختاره الفاضل في جملة من كتبه وثاني المحققين والشهيدين ويؤكده البناء
معه على مدخلية الغسلين الاولين في التطهير كما يؤيده الاول مع القول بانه اغسال ثلاثة البناء على كون المطهر هو الثالث والاولان
لخاصية السدر والكافور وقد عرفت وجه التاكيد والتاييد ايضا مما تقدم في فقد الخليط وقد اشرنا هناك الى بناء وحدة التيمم
وتعدده على الامرين المذكورين مع ظهور كونه اغسالا ثلاثة من غير تحقق كون المطهر هو الاخير خاصة مع قيام احتمال القول بعموم
التيمم بدلا عن كل استعمال واجب للماء الى اخر ما ذكرناه ويبينا انه الاوفق بظاهر الاخبار وعليه فالاظهر هنا هو التثليث بناء على اعتبار
الاطلاق في ماء الاولين لانه مقتضى عموم بدلية التراب عن الماء الواجب وان ربهما واحد وانه احد الطهورين معتضدا باستصحاب
النجاسة بل قاعدة الشغل بناء على طريان الاجمال في موضوع المطهر هنا من طرو الخلاف ومؤيدا بان الماء مع كونه اقوى يجب فيه التعدد
فالبدل اولى وفي الروض ان قضيته عدم تثليث التيمم هنا هو سقوط التيمم فيما تقدم من المسئلتين اذا تعذر الخليط عن الغسل الثاني
او الغسلين وتبين مما سمعت ان وجهه هو بناء عدم التثليث اما على كون التغسيل غسلا واحدا او مع كونه اغسالا ثلاثة المطهر هو
الذي بالقراح وعلى كل منهما يسقط التيمم بفوات الغسلين الاولين خاصة وليه يرجع دعوى الفاضل من ان عدم التثليث لازم القول
بكفاية القراح مرة اذا تعذر الخليط كما لا يخفى وكيفية التيمم هنا ضرب الحي يديه ومسحها على الميت كما صرح به كل من تعرض للكيفية وقيل
لانه بدل التغسيل الذي يكلف به الحي فلا مدخلية لضرب يد الميت قلت مع ما فيه من الحرج غالبا ان لم يتعذر برفع اعضاء الميت
لضربها بالارض والمسح بها بل هو من ايذائه بتحريكه الممنوع في الاخبار فنزل لذلك منزلة الحي المتعذر ضرب يديه والمسح بها ولو بالاعانة
فيضرب الغير يديه ويمسحها على محاله فيتيمم ولو ان قلنا فيما يأتي في تيمم الحي العاجز بضرب يد المتولي دون العليل كان هنا اولى بقي الكلام
في حكمين احدهما وجوب اتيان الغسل الاختياري اذا تمكن منه بعد فعل الاضطراري كالغسل مع فقد الخليطين مثلا وعدم وجوبه
والاجتزاء بما فعله للاضطرار قولان من دعوى الاجزاء ومن ان الاضطراري عذري فاذا ارتفع العذر قام مقتضى وجوب الاختياري
الذي تقتضيه النظر انا وان فهمنا من نصوص شرع العذريات في غير المقام اقامة الناقص مقام الكامل القاضي بظهور سقوط المبدل
مع اتيان البدل لكن لا يقضي بفهمنا ذلك ايضا هنا من مجرد قاعدة الميسور التي لا تفيد ازيد من ايجاب تيان الباقي المقدور واما
سقوط المعذور فهو لقبح تنجز ارادته ح لا لارتفاع المطلوبية بقيام البدل فاذا ارتفع سبب القبح توجه الخطاب لارتفاع المانع
فالاقوى فيه وجوب الاعادة اذا تمكن قبل الدفن او بعده ان لم يستلزم النبش المحرم كما اذا اخرجه السيل ودعوى ان الدفن هنا
بمنزلة خروج الوقت في غيره لا دليل عليها فما في بعض الكتب من الوجهين فيما بعد الدفن وان قلنا بالاعادة قبله من جهة اطلاق الفتوى
بعدم الاعادة بعده بل اطلاق معقد الاجماع عليه ومن جهة عدم انصراف دليل الاعادة الى ما بعده في غير محله لتنزل الاطلاق على
الغالب من استلزام النبش وكون التشكيك فيما بعد الخروج بغير نبش من سيل ونحوه ان كان فهو من التشكيكات البدوية التي
لا عبرة بها ثانيهما اتيان الغسل بعد التيمم اذا تمكن منه قبل الصلوة لا اشكال في وجوبه واذا تمكن بعدها ففي القواعد في وجوبه
ح نظر وكان وجهه من الشك في انه مطلوب للصلوة كالطهارة في صلوة الاحياء فلا يجب لانه كالمتيمم للفريضة اذا وجد الماء بعدها
اذا تهيأ او لنفسه فيجب لزوال العذر ومحل الوجوب والوقت باق والبناء عليه جود مما بني عليه في جامع المقاصد من اقتضاء امتثال
الامر الاجزاء والاعادة بامر جديد وان التيمم طهارة عذرية وقد زال العذر اذ لولا النظر الى الشك في كونه مطلوبا لنفسه
او للصلوة لم يتجه التردد بل مطلوبيته لنفسه قاضية بان لا يتجه معها الا عدم السقوط وكونها للصلوة لا يتجه معها الا السقوط
كما في التيمم للفريضة كما لا يخفى مع المناقشة على نظائر التقديرين في غير المقام ثم على تقديره ايجاب التغسيل في اعادة الصلوة عليه
اشكال في القواعد ووجهه وقوعها صحيحة وهو مقتضى الاجزاء غايته الامر فوات الترتيب ولا تدارك فيهما مع الفوت عذرا
ومن ان الصلوة مشروطة بالطهارة والمسلم هو الترتيب عليها ولو سلم الاشتراط فبناء الامرين من المنافية حال العذر والتراخي

في تغسيل الميت

حال الاضطرار كما في سائر الشروط التي لها ابدال الاضطرارية وسنن تغسيله ان يوضع الميت حين التغسيل على مرتفع من الارض
كساجة وسرير ونحوهما اجماعا كما صرح به في غير واحد من الكتب ويشعر به من النظر لا مرفيه بوضعه على المغتسل ويؤيده الاعتبار جدا من صونه
بذلك من التلطخ بتراب الارض وطينه واقذارها وتبعده من غسالته ومنه يتبين وجه ما ذكروه من انه ليكن الموضع منحدرا الى جانب
راسه غالبا من جانب رجله لينحدر الماء من تحته ويكون انحداره من جانب الراس الى جانب الرجل لمظنة خروج شيء من اسفله فلا ينحدر الى
طرف راسه وان يكون حال التغسيل موجها الى القبلة بكيفية حالة احتضاره اتفاقا في الكيفية وعلى المشهور في استحبابه بل هو معقد
اجماع الغنية وربما يتوهم دعوى اجماعه من عبارة المعتبر وليس كذلك وخالف جماعة فاوجبوا التوجه فيه لظاهر الامر في بعض نصوصه و
الاظهر الاستحباب للصحيح عن الميت كيف يوضع على المغتسل موجها وجهه نحو القبلة او يوضع على يمينه ووجهه الى القبلة قال يوضع
كيف تيسر الحديث لدلالته على التخيير اذا تعدد افراد الميسور وان كان بعضها الى غير القبلة ولا اقل من ظهوره في التخيير بين القسمين
المسئول عنهما اذا تيسرا معا مع انه في ثانيهما غير متوجه نظرا الى الاتفاق في الكيفية على انها الاول وهو لاعتضاده بالشهرة المحققة و
الاجماع المحكي يعضد الاصل واطلاق اكثر النصوص بوضعه حال التغسيل لا يكافؤه ما في خبري الكاهلي من الامر به لا سندا لضعفهما ولا
دلالة لاقترانه فيهما بالامر بكثير من المستحبات وهو صالح لارادته منه ايضا مع شيوع استعمال الامر في الندب لا معتضد لاعتضاده
بما عرفت فلا يفيده وان وافقه ما في الحسنة المتقدمة في الاحتضار من قوله فيتوجه تجاه القبلة وكذا اذا غسل مع ما فيها من ضعف
الدلالة ويستحب ان يكون حال تغسيله مظللا اجماعا كما صرح به في المعتبر وظهر من جامع المقاصد ايضا وللصحيح عن الميت هل يغسل في
الفضاء قال لا باس وان ستر فهو احب الي وخبر طلحة يستحب ان يجعل بين الميت وبين السماء الستر يعني اذا غسل ولعل المراد مما في بعض
العبارات من استحباب كونه تحت السقف والا فلا دليل على خصوصه هذا وفي استحباب تغسيل الميت مما عدا الصبي والصبية والزوجين
والخادم في قميصه او ثوبه او مجردا ساترا عورته قولان اولهما عن العماني وفي الذكرى والروضة قال ويجوز غسله فيه بل هو افضل عند الاكثر
لجملة من الاخبار منها الصحيحة ولا يغسلن الا في قميص بل عن العماني تواتر الاخبار بتغسيل علي عم النبي ص في قميصه والثاني عن النهاية والخلاف
والمبسوط والسرائر والمهذب والمعتبر والمختلف وعن الاخير انه المشهور كما في الحاشية الجمالية قال في شرح العبارة المتقدمة عن الروضة
كون هذا مذهب الاكثر غير ظاهر بل القائل به من المتاخرين نادر ولا اعلم سوى ما نقل عن ابن ابي عقيل انه قال السنة تغسيله في قميصه
لتواتر الاخبار بتغسيل علي النبي ص في ثوبه وانما المعروف الحكم بنزعه تماما والقاء خرقة على عورته كما في بعض الاخبار او باخراج
اليدين منه ونزعه الى سرته وجمعه على عورته بجملة اخرى من الاخبار ومنها مرسل يونس فان كان عليه قميص فاخرج يده من القميص واجمع
قميصه على عورته وارفعه من رجله الى فوق الركبة وقوى في الجواهر التخيير بين تغسيله في ثوبه ومجردا عن ثيابه مستور العورة كما
هو ظاهر جامع المقاصد ايضا جمعا بين الاخبار وعن ابن حمزة عده من الواجبات غسله مجردا من ثيابه غير عورته الا لعذر ولا يخفى ضعفه
اذا اراد ظاهره لظهور الوفاق على الجواز وهذا الخلاف بما هو في غير الزوجين والخادم ففيهما ظهور الوفاق على استحباب التغسيل في الثياب
اما مطلقا او في الاول في غير تغسيل المرتد زوجها كما حكينا فيما تقدم التامل في تغسيلها عن حاشية المدارك وبالجملة لا ينبغي التامل في
قوة افضلية التغسيل في ثيابه فيما لكثرة ما يظهر منه ذلك من الاخبار التي لا تشمل المقام لكون موضوعها الغير المماثل وموضوع هذا
البحث واخبارها هو المماثل كما لا يخفى ولعل الاظهر استحباب النزع للتصريح به في رواية يونس وظهوره من رواية ام انس فاذا اردت
غسلها فابدا بسفلها والق على عورتها ثوبا يستر وما استند اليه لاستحباب عدم النزع اصلا بمعنى ابقاء لبسه والتغسيل فيه من الصحيح
المتقدم وقوله في صحيحة ابن مسكان مع الحسنة الاخرى وان استطعت ان يكون عليه قميص تغسله من تحت القميص وتغسيل النبي في قميصه محتمل
لارادة عدم التجرد منه تماما بل جذبه الى عورته وجمعه عليها وغايته ح ظهور كون الوظيفة عدم الانفصال عنه بل جمعه على عورته وهذا
امر اخر غير بقاء اللبس الذي هو محل البحث واظهر في ارادة ما ذكر حسنة الحلبي منها اذا اردت غسل الميت فاجعل بينك وبينه ثوبا
يستر عنك عورته اما قميصا وغيره ومثلها الرضوي معتضدا باجماع الخلاف الذي تسمعه والشهرة العظيمة التي سمعتها من الجمال فلا معارض
معلوم لمرسل يونس وظاهر رواية ام انس وهنا تردد اخر على تقدير استحباب النزع او في صورة نزعه وهو ان الافضل ح جذبه الى
عورته وجمعه عليها وسترها به ام انفصاله عنه وستر عورته بخرقة او مخير بينهما ولا وظيفة في احدهما اختار الاخير في الخلاف
قال يستحب غسله عريانا مستور العورة اما بقميصه او نزع القميص وتركه على عورته خرقة وقال الشافعي يغسل في قميصه وقال ابو حنيفة

نزع قميصه

ومن آداب الغسل ان يستر عورة الميت

نزع قميصه وترك على عورته خرقة دليلنا اجماع الفرقة وعملهم انه مخير بين الامرين انتهى ومن الغريب حمل الجواهر تخييره هذا على التخيير الذي
اختاره هو في المقام الاول وحكيناه عن جامع المقاصد وعرفت التردد بينهما فيما مر من عبارة الجمال وتعرض لهذا التردد ايضا في المعتبر وصرح
بجواز الامرين وعلى كل حال ربما يستظهر من الاخبار المتقدمة خصوصا من مرسلة يونس افضلية الاول والاقوى التخيير بينهما للتصريح
به في حسنة الحلبي ونحوها الرضوي المعتضدين باجماع الخلاف ولا يعارضه اقتصار تلك الاخبار على ذكر الستر بقميصه تحكيما للنص على الظاهر
وما كان منها بنحو قوله في الصحيحة والحسنة وان استطعت ان يكون عليه قميص فغسله من تحت القميص والثالثة لا تغسله الا في قميص نزل
على ارادة مرجوحية تغسيله عاريا مكشوف العورة كما يظهر من تنكير القميص فيها واخبار تغسيل النبي ص حكاية فعل لا ينافي التخيير ولا اقل
من عدم معارضتها التصريح بالتخيير وان سلمنا المعارضة فالترجيح من جانب التخيير نص لاعتضاده بعد الاصل بالاجماع المحكي والخلاف الا ان في
بعض العبارات يمكن تنزيله على التردد والخلاف الثاني وعلى كل حال فان لم يرد التغسيل في ثوبه وقميصه فاريد نزعه منه او غسل فيه فاريد
نزعه منه بعد ان غسل فليفتق جيب قميصه وينزع قميصه او ثوبه من تحته لقوله في خبر ابن سنان ثم يخرق القميص اذا فرغ من غسله وينزع
من رجليه منجبرا بالفتوى البالغة حد الاجماع كما دل عليه عبارة جامع المقاصد انه لا كلام بين الاصحاب في استحباب نزع القميص من تحت الميت
انتهى والظاهر ان المقصود بالحكم في النص والفتوى هو استحباب اخراجه من تحته وذكر الفتق والخرق فيهما ارشادي فان نزعه من تحته بغير
العسر وبغير اذية الميت بزيادة تحريكه غالبا يكون بذلك وح لا يتوقف الخرق على اذن الوارث لاذن المالك الحقيقي بواسطة النص بذلك وكان
ملاحظة حق الميت من راحته المتوقفة عليه وربما لوحظ الجمع بينهما بفعله اما باذن الوارث ومع الضمان له ان لم يمكن من حصول الاذن
وفيه انه يلزم ذلك ح في اصل التصرف في تغسيله في الثوب اذ لا فرق بينهما في توقف التصرف على اذن المالك مع عدم الزامه ولا احد
غيره بذلك ولعل اطلاق النص والفتوى ايضا ينفي الضمان نعم يشكل في الخرق بلا اذن ان امكن النزع من تحته بسهولة وبغير زيادة تحريك
ولو مع قصده الضمان واطلاقهما منزل على الغالب وعلل النزع من تحت في المعتبر بكون الاسافل مظنة النجاسة في المريض فلو جر القميص
منها الى الاعالي نجس الاعالي قال فان قيل يلزم من ذلك قصر الحكم المستحب على الخوف فلو قطع بعدمه لم يندب قلنا مظنة خروج النجاسة
متحققة نظرا الى الغالب فعلق الحكم عليه كما هو الشان في غالب الحكم ولا يخفى ضعفه لقولهم ولا بد في النزع بعد التغسيل ايضا ولا نجاسة
ح وثانيا على تقدير التلوث والنزع قبل التغسيل لا فرق في جره الى الاعلى والاسفل لورود الماء عليهما بالتغسيل وان لم يجب تنقية
نجاسة الاسافل كالاعالي لكون الجميع بدن الميت وان يستر عورته ان كان ممن لا يحرم النظر من الغاسل الى عورته في غير الصبي والصبية
للنص به في الزوجين حتى انه ربما حمل على الوجوب فيه تعبدا لكن النصوص عن اثبات الوجوب عند من لم يقل به حمل على الندب فيدل
بالفحوى في غيرهما ولا اقل من المساواة واما حيث يحرم النظر منه الى عورة الميت كغير الزوجين فيجب ستر العورة ويحتمل القول ح ايضا
باستحباب الستر ايضا نظرا الى ان الواجب فيه كف النظر ويمكن بغير الستر لكن يندب الستر تحفظا عن غفلة النظر ولو من مصادفة غير
الغاسل ولو بحضوره بغتة ان لم يبصر احد نظرا الى اطلاق بعض الاخبار بستر العورة حال التغسيل ويستحب تليين اصابعه قبل التغسيل
برفق كما ذكره الشيخان وعن الخلاف الاجماع عليه وعن المعتبر انه مذهب اهل البيت لوروده في النص وهذا الاستحباب حيث لم يستصعب
والا كان اذا تعكفت اصابعه فلا يتعرض لها كما صرح به في خبر الكاهلي فان امتنعت عليك فدعها وكذا الرضوي ح الاعتبار ومساعدة ايضا
وربما حمل عليه الغمز المنهي عنه في خبر طلحة ولا تغمز له مفصلا او حمل النهي ايضا على ما كان بعد الغسل لعدم الفائدة ح بناء على ان الفائدة
فيه ليكون اطوع للتغسيل والتطهير وان يغسل راسه وجسده برغوة السدر كما في التذكرة ونهاية الاحكام وعن المعتبر ان غسل راسه
وجسده برغوة السدر مذهب فقهاء اهل البيت والمراد غسلهما بها قبل التغسيل الواجب كما فهم من خبر عمار ونوقش بعدم الدلالة
على كونه خارجا من الغسل الواجب ولعله ظهور الاتفاق المحكي عن المعتبر واما بحيث الدلالة ايضا مع غايته ظهور قوله في خبر عمار ثم تبتدئ
فتغسل الراس واللحية بسدر حتى تنقيه ثم تبدا بالشق الايمن ثم بالشق الايسر وان غسلت راسه ولحيته بالخطمي فلا باس في ارادة الوجوب
بعد تنبيه ذكر الخطمي فانه غير جائز في الوجوب لكن ليس فيه الا غسل الراس واللحية كما في بعض الكتب دون سائر الجسد كما في المتن وغيره ولا يخفى
ان مقتضى الخبر المذكور قيام الخطمي في هذه الوظيفة مقام رغوة السدر كما عن التذكرة وفي بعض العبارات قيام الاشنان ايضا ولا
باس بذلك كله لظهور كون المقصود من هذه الغسلة التنظيف وان يغسل فرجه بالحرض اي الاشنان قبل التغسيل الواجب كما عن
المقنعة والاستبصار والمراسم والمصباح وغيرها لقوله في خبر عمار ثم توضاه بالاشنان ثم اغسل راسه بالسدر الحديث وفي جملة من

العبارات بما

العبادات بماء السدر والحرض كما عن النهاية والمبسوط والوسيلة والمهذب والشرايع وفي القواعد وغيرها كما في خبر الكاهلي وان يبدء
بعد ذلك بغسل يديه اجماعا كما عن الغنية وظاهر المعتبر والتذكرة وللاخبار التي تقتضي الجمع بينها كون المراد من اليد هنا من اطراف
الاصابع الى نصف الذراع بماء السدر ثلاثا جمعا بين ما في المرسل ثم اغسل يديه ثلاث مرات الى نصف الذراع وحسنة الحلبي كالوضوء
ثم يبدء بكفيه واشه ثلاث مرات بالسدر بجعل الكف على ما تقدم هذا ان خلتا من النجاسة الظاهرة والا وجب غسلهما لوجوب ازالة
النجاسة من بدن الميت مطلقا ثم يبدء في غسل راسه الوجوبي بشق راسه الايمن لخبر الكاهلي واطلاق خبر الفضل يبدء بيمينه وصريح
المعتبر كظاهر التذكرة الاجماع عليه ثم يغسل شق راسه الايسر ويستحب ان يغسل كل عضو منه الغسل الوجوبي والاستحبابي ثلاثا في كل
غسل من الاغسال الثلاثة وصريح المعتبر وما تقدم عن الذكرى وظاهر التذكرة الاجماع عليه كما في خبري يونس والكاهلي ونحوهما
الوضوء فيبدء بغسل اليدين الى نصف المرفقين ثلاثا ثلاثا ثم الفرج ثلاثا ثم الراس ثلاثا ثم الجانب الايمن ثلاثا ثم الجانب الايسر
ثلاثا بالماء والسدر ثم تغسله مرة اخرى بالماء والكافور ثم بالماء القراح مرة ثالثة فيكون الغسل ثلاث مرات كل مرة خمسة عشر صبة
ولذا قال في الذكرى وحصرها الجعفي في كل غسلة خمس عشرة صبة لا تنقطع اي حتى تستوفي العضو وكذا في الوضوء لكن لم يذكر في
الوضوء غسل الراس الاستحبابي قبل الوجوبي بالرغوة وبناء على ما تقدم من كونه غير الوجوبي تكون الغسلات ثماني عشرة في
الغسل الاول بناء على اختصاص الرغوة بالاول وكان المراد حصر عددها يتكرر في كل غسل وان يمسح بطنه برفق في الغسلتين الاوليين
اي قبل كل واحد منهما البرد على ما يخرج منه بالمسح الماء بعده اجماعا كما في المعتبر والغنية وظاهر الخلاف وصرح به في خبر الكاهلي وفي
خبر ام انس في المراة ويتم في الرجل بعدم القول بالفصل الا الحامل فلا يستحب المسح فيها ولو برفق بل يكره كما صرح به جماعة لقوله في
خبر ام انس وان كانت حبلى فلا تحركها وبما ظهر من المعتبر والذكرى وجامع المقاصد حرمته لخوف الاجهاض وفيه منع الخوف مع
الرفق الذي هو الوظيفة نعم مع القوة يحرم لذلك ولا يستحب في الغسل الثالث اجماعا كما عن المعتبر والذكرى والتذكرة ونهاية الاحكام
لخلو الاخبار منه وعن الخلاف والوسيلة والجامع والذكرى كراهته وفي الجواهر ربما يشمل كراهته اجماع الخلاف وعلله الشهيد بانه تعرض لكثرة
الخارج من الميت ويستحب ان يقف الغاسل جانب يمينه اي يمين الميت كما في جملة من الكتب وفي الغنية الاجماع عليه مع انه لا نص في خصوص
الايمن هنا ولذا اقتصر في جملة اخرى على ذكر الجانب قال في المعتبر والوقوف على الجانب اي مطلقا اولى من التقييد بالايمن لفقد النص على
خصوص الميامن والعمومات قد لا تقتضيه وفيه عموم استحباب التيامن مع اجماع الغنية كاف في الحكم الاستحبابي لخصوص الايمن وفي الجواهر
قد يقال باستحباب مطلق الجانب مع زيادة الفضيلة في الايمن فكانه جمعا كما يقال في غيره من المطلق والمقيد في المستحبات ويستحب ان
تحفر للماء الذي يجري من غسالة الغسل حفيرة مخصوصة تجاه القبلة وعليه اجماع الغنية ويكره ارسالها في الكنيف فانه المعظم وفي الذكرى
اجمعنا على كراهة ارسال الماء في الكنيف دون البالوعة وقد يشعر به مكاتبة الصفار هل يجوز ان يغسل الميت الذي يصب عليه يدخل
الى بئر كنيف فوقع ع يكون ذلك في بلاليع واما قوله في الفقيه لا يجوز فمحمول على الكراهة والا فلا ريب في ضعفه وان ورد على طبقه الرضوي
ايضا لضعفه عن اثبات الحرمة خصوصا مع اعراض الاصحاب فيتلخص احكام ثلاثة في ارسال غسالة الميت مستحب هو ارسالها في ارض مخصوصة
غير الكنيف والحفيرة الخاصة واما البالوعة فقد تلحق بالحفيرة لظاهر المكاتبة مع كون المقصود بالحفيرة واتخاذها التباعد عن مظنة التنجس
بالغسالة وقد تلحق بالارض غير الكنيف بناء على كون الوظيفة خصوص الحفيرة وقد يشعر به عبارة الذكرى ع عليه يحمل المكاتبة على بيان
مجرد الاباحة لو وقع في مظنة الخطر التنزيهي فتدبر وان ينشف الميت بعد الفراغ من تغسيله قبل الدرج في الكفن بثوب كالتصريح به
في الاخبار وحكاية الاجماع عليه عن المعتبر والتذكرة ونهاية الاحكام وظاهر المنتهى ويكره في التغسيل امور منها اقعاده وفي الخلاف كظاهر
التذكرة الاجماع عليه ونص عليه في خبر الكاهلي بقوله واياك ان تقعده مؤيدا بانه ضد الارفاق بالميت بل من ازاه تجربة وغير المعظم
هنا ما بين افراط وتفريط فعن ابني سعيد ونهرة حرمته لظاهر النهي المتقدم وعن المعتبر التامل في الكراهة ايضا للصحيح عن الميت فقال
اقعده واغمز بطنه رفيقا واستبعد حمله على التقية قال ولكن لا باس ان يعمل بما ذكره الشيخ من تجنب ذلك والاقتصار على ما اتفق على جوازه
انتهى وهما ضعيفان فالاول لضعفه عن اثبات الحرمة للاصل والشهرة العظيمة بل الاجماع المحكي على عدمها يحمل على الكراهة كما هو الدأب
في النهي القاصر عن اثبات الحرمة والثاني لعدم استبعاد حمل الامر على التقية بعد ذهاب كافة العامة على الجواز من غير كراهة ومع امكان
حمله على الاباحة لو وقع في مظنة الخطر ومنها قص اظفاره وترجيل شعره للتصريح بكراهتهما في خبري غياث وطلحة ففي ثانيهما كره ان يقص

كلام النص انه اغتسل
بحفر له موضع المغتسل
تجاه القبلة مع
في مجمعه
مخصوص ومكروه وهو
ارساله في الكنيف
ومباح وهو ارساله
صح

فيما يكره في تغسيل الميت

من الميت ظفر او يقص له شارب او يحلق له عانة او يغمز له مفصل وعليه يحمل النهي في غيرهما القصور عن اثبات الحرمة وان كان فيها المرسل من
اصحاب الاجماع لان العبرة فيه بقبول الاصحاب وهنا متحقق وذهم لم ينظر الى الاجماع في ظاهر المعتبر والتذكرة على الكراهة ومع ذلك عن
بعض الاصحاب الحرمة فيه لظاهر النهي ومنع الاجماع لمعارضة المحكي منه بما في ظاهر الخلاف والغنية والمنتهى من الاجماع على عدم الجواز ولفظة
كره في الخبرين تحمل على غير المصطلح فان المصطلح شايع في لسان الفقهاء دون الاخبار ولعل الاظهر الاول لشيوع النهي التنزيهي وضعف احتمال
الحرمة في لفظ كره وان لم يكن شايعا في المصطلح خصوصا مع قيام القرينة على ارادة غير الحرمة من ضم ما لا يحرم قطعا من غمز المفصل ولا
مع فهم المعظم بل الكل منه ذلك والاجماع المتاخر على عدم الجواز ظاهر في ارادة نفي الجواز الخالي من المرجوحية في مقابل بعض العامة المفتين
به للتصريح بكراهة حلق شعر العانة وحف الشارب وتقليم الاظفار في بعضها كالخلاف في غير مقام بل فيه دعوى الاجماع على كراهتها ولا
اقل من تصادم الادلة واقتضاء الاصل الكراهة خصوصا مع اتفاق الجميع على المرجوحية والظاهر من ملاحظة النصوص عدم اختصاص
الكراهة بقص الاظفار وترجيل الشعر بل كل فصل شيء منه او فعل ما هو مظنة حصول الانفصال ويكره ايضا جعله اي الميت بين
رجلي الغاسل للنهي عنه في خبر عمار مع نفي الباس عنه في خبر يونس فالجمع يحمل الاول على الكراهة والثاني على مطلق الجواز خصوصا مع قيام
الشاهد من الشهرة العظيمة على الجواز بل الاجماع المحكي عن الغنية عليه مؤيدا بعدم العثور على مخالف فيه ويكره ايضا ارسال الماء المنحدر من
الغسل في الكنيف حسبما عرفت وقد مر ايضا انه لا باس بارساله في البالوعة مع كونه من المستحب او مع كون الارسال فيها على الجواز الخالي
من المرجوحية الامر الثالث من الامور التي ينبغي النظر فيها الكفن وضروريته ووجوبه وكونه موردا لاتفاق النص والفتوى يغني عن اطالة
الكلام والواجب الدرج في الكفن الموجود لا بذل الكفن وان استحب مؤكدا ونحوه ساير الآلات للتجهيز من الماء والسدر والكافور والارض
ولا يتوقف امتثاله على النية كالتخيط والدفن نعم الثواب يتوقف عليها لظهور توصليته ووجوبه وتعلق الغرض بحصوله كنظائره من المكلفين
في الخارج وفي الجواهر ظهور الاجماع على وجوبه كذلك وفي الروض ان النية معتبرة فيه وفي التحنيط لانهما فعلان واجبان لكنه لو اخل بها
لم يبطل الفعل وهل ياثم بتركها يحتمله لوجوب العمل ولا يتم بالنية لقوله لا عمل الا بالنية وعدمه وهو الاقوى لان القصد بروزهما في
الوجود قال ولكن لا يستتبع الثواب الا اذا اريد به التقرب انتهى ومحصله ما ذكرناه من اجزائه بلا نية وتوقف الثواب عليها لكن في عبارته
من التدافع ما لا يخفى واختار بعض المعاصرين عدم امتثاله الا بنية استنادا الى اصالة اعتبارها في الخروج من عهدة الامر والمبني فيه سند
لما قررناه في محله وفي الجواهر احتمال القول فيه بحصول الثواب من غير نية لظهور الاخبار ما لم ينو العدم وهو مبني على ما تقدم في النية
من دعوى عدم الملازمة بين ترتب الثواب والعبادية لظهور الاخبار في ترتبه على مجرد ايجاد جملة من الافعال التوصلية ومنه يتبين
الوجه فيما ظهر من مجمع البرهان من عدم استبعاد ترتب الثواب هنا وان نوى العدم فانه من دعوى ترتبه في الاخبار هنا على مطلق
فعله كقوله من كفن مؤمنا فكذا وهو في غاية البعد لعدم انصرافه الى من فعل بقصد تحريمه محضا والكلام في الواجب منه يقع
في موضعين احدهما في عدده وخلاصة الكلام فيه انه لا خلاف نصا وفتوى في عدم زيادته على قطعات ثلاث وانما التردد في كونه اقل
ام لا يجزي الاقل من الثلاث الا في الضرورة المعروف من مذهب الاصحاب هو الثاني بل الاجماع عليه في غير واحد من الكتب لا يبعد
كونه محصلا اذ لا يعرف الخلاف الا من سلار فلم يوجب الا قطعة واحدة وكانه يعتبر الشاملة للبدن الضرورة وجوب مستورية في
الكفن ويدل على القول المعروف روايات مستفيضة منها رواية عبد الله بن سنان الميت يكفن في ثلاثة اثواب وفي سند فيه سهل
وامره سهل وموثقة سماعة عما يكفن به الميت قال ثلاثة اثواب وفي ثالثة الكفن فريضة للرجال ثلاثة اثواب والروايات المتضمنة لان
رسول الله ص كفن في ثلاثة اثواب مع البناء على وجوب التاسي مطلقا او في نحو المقام وهذه الاخبار في نفسها حجة فضلا عن اعتضادها
بالشهرة العظيمة والاجماعات المحكية واستدل لسلار بصحيحة زرارة المروية في المقام بطرق ثلاث طريقان منها معروفان احدهما في
التهذيب وثانيهما في الكافي والثالث في بعض نسخ التهذيب فالمعروف من التهذيب قلت لابي جعفر ع العمامة للميت من الكفن قال لا
انما الكفن المفروض ثلاثة اثواب تام لا اقل منه يواري فيه جسده فما زاد فهو سنة الى ان يبلغ خمسة فما زاد مبتدع والعمامة سنة
وفي الكافي هكذا ثلاثة اثواب وثوب تام الحديث والذي في بعض نسخ التهذيب حسبما هو في الحاشية الجمالية والجواهر واللوامع
هكذا ثلاثة اثواب او ثوب تام وحكي عن بعض نسخ التهذيب ايضا ما هو في الكافي وبعضهم استدل بالرواية لسلار على نسخة او
ثوب وتقريبه واضح من كون او للتخيير وبناء على كون التخيير بين الاقل والاكثر الغير المتغايرين بوجه ممتنعا يحمل على كون الزيادة مستحبة

الثالث من الامور المعتبرة في تجهيز الميت الواجب الكفن

في كيفية قطعات الكفن

والاقل هو الواجب انه هو المنقول عن سلار دون التخيير وفيه انه ليس باولى من حمله على التقية فان الاكتفاء بها مذهب العامة بل الحمل عليها اولى من التقريب المذكور لاستلزامه كون المفروض مباحا بمعنى المستحب المؤكد وهو مع بعده مناف لسياق الخبر الذى هو ذكر ما عدا المستحب من الكفن قبل ويحتمل كون او بمعنى الواو وقيل يحتمل كونها للتقسيم بين حالتى الاختيار والاضطرار وقيل يحتمل كون همزة او وتمام العاطف او مع المعطوف زيادة من الراوى والحمل على التقية ارجح منها وفى الذكرى والروض جعلها دليلا لسلار على نسخة وثوب وكان التقريب ظهورها فى كون كل من الثلاثة والواحد لا مع غيره واجبا والتخيير بين الاقل والاكثر ممتنع فالزيادة مستحبة وقضيته ايضا كون المفروض بمعنى تاكد الاستحباب ليس باولى من كون الواو استينافية بمعنى ثوب منها تام وكونه منها استظهارا من نفس السياق باستينافية الواو ولعدم تعلق منه بالاقل بل جعله صفة للثوب مع رجوع ضميره الى المفروض اى وثوب من المفروض تام شامل للبدن لا اقل اى من قد شموله مع احتمال العطف لكن او والتقسيم ايضا الى حالتى الاختيار والاضطرار وقيل ويحتمل كون الواو بمعنى او والحمل على الاستينافية اولى منها ومن العطف المذكور تقريبا للاستدلال ولا باس بحمل ذكر العاطف والمعطوف معا لاجل التقية ايضا اذ لا فرق بالنسبة اليها فى كونها بلفظة او والواو التى للتقسيم ولا اقل من قدح بعض هذه الاحتمالات فى تمامية الاستدلال خصوصا مع شيوع نسخة المفروض ثلاثة اثواب تام الى على تقديرها يكون الخبر دليلا للمشهور ومعناه هو المعنى المذكور على تقدير استينافية الواو اما بجعل كلمة تام خبر المبتدا محذوف على احدهما تام او مبتدا وخبره بوارى اى تام منها يوارى ويظهر من قوله فى الرياض مضافا الى فقدهما معا فى اكثر النسخ المعتبرة اى او والواو وجود نسخة هكذا ثلاثة اثواب ثوب تام لا اقل منه مع انها منتفية قطعا والظاهر ان مراده انتفاء العاطفين معا مع المعطوف ومقصوده نسخة ثلاثة اثواب تام بقرينة جعله ذلك فى اكثر النسخ المعتبرة وبالجملة هذا الخبر اما دليل للمشهور او غير صالح للاستدلال به فى المقام وربما استدل لسلار بصحيحة ابن سنان كيف اصنع بالكفن قال تاخذ خرقة فتشد بها على مقعدته ورجليه قلت فما الازار قال انها لا تعد شيئا انما يصنع ليضم ما هناك لئلا يخرج منه شيء وما يصنع من القطن افضل منها ثم يخرق القميص اذا غسل وينزع من تحته قال ثم الكفن قميص غير مزرور ولا مكفوف وعمامة يعصب بها راسه ويرد فضلها على صدره بتقريب قوله الكفن قميص هو محمول على الواجب منه وفيه ظهورها فى كون الازار من الكفن ايضا فلم يقتصر على القطعة الواحدة وعدم ذكر الثالثة لعله لكون الرواية لم تسق لذكر العدد بل لطريق لبس ما يلبس منه وشرايطه ما يحتاج الى بيانه ولعل غيره ما ذكر غير محتاج الى البيان ومنه اللفافة فيجعل الخبر دليلا للمشهور اولى لدلالته على كون القطعتين من الكفن الواجب فتثبت الثالثة بالاجماع المركب اذ الطايفة بين قولين لا ثالث الموضع الثانى فى تمامية الكلام كيفية القطعات الثلاث الواجبة المعروف المشهور انها ما كانت بصورة مئزر وقميص وازار والكلام فيها فى مقامين احدهما فى تشخيص موضوع كل منها ثانيهما وجوب تلك الهيئة المخصوصة اما الاول فالمئزر قيل هو ما يستر ما بين السرة والركبة كما فى الروض والروضة وقيل ما يسترهما معا كما فى جامع المقاصد وقيل من سرته الى حيث يبلغ من ساقيه كما عن المقنعة والمراسم او من سرته الى حيث بلغ المئزر كما عن المصباح او ما يستر العورة خاصة كما احتمله فى الروضة لانه شرع لسترها بالاصل وفيه عدم لزوم اطراد الحكمة فليحمل مطلقه على المقيد وان كان هو المتعارف ونعادفه ستر الازيد من العورة والظاهر تعادفه بعدم القصور عن ستر الحقوين الى الركبتين الى نصف الفخذين والمدار من هذه الحيثية على مسماه الذى يتحقق بذلك فما زاد من جميع ما تقدم فلا يقصر عن الفرد المتعارف واما القميص فحدده فى الروض والروضة والمسالك بما يصل الى نصف الساق وكانه لتعارفه كذلك فى ذلك الزمان فلينزل الاطلاق عليه وهو حسن والا كان المتجه كفاية مسماه الذى يتحقق بما لا يبلغه بل وان لم يستر الركبة ايضا نعم لا باس بقصوره عن نصف الساق بشيء يسير لتحقق التفاوت اليسير فى المتعارف بالضرورة والمتعارف بجميع افراده مجز واما الازار فلا خلاف فى كون المراد منه هنا ما يشمل جميع البدن طولا وعرضا وان فرض تحققه عرفا بما لا يشمل جميع البدن كما ربما يظهر بعض العبارات لمعلومية تعلق الغرض بستر الميت فى الكفن انما التردد فى وجوب زيادة شيء فى المقام ليمكن معه عقد طرفيه طولا وينطبق احد جانبيه على الاخر كما فى الرياض معللا بعدم تبادر غيره من الاخبار وحكاه ايضا عن الروض وغيره وكانه الغرر جامع المقاصد ولكن فى الجواهر استظهر منهما الزيادة فى الطول دون العرض ومال هو الى عدم اعتباره فى شيء منهما ولعله الاظهر لتحقق الصدق بمجرد الشمول قطعا ويتجه دعوى انصراف ما فى الاخبار الى مثله وهى من التشكيكات البدوية الناشية من غلبة دوام المستور فيها بغير كلفة خياطة ونحوها والانصراف الناشى من نحو هذه الغلبة فى الحصول لا يوجب قصر الحكم على فرد لو تكلف غيره لاجزى والزائد على ما يتحقق به اقل المصداق المعتبر فى كل قطعة طولا وعرضا اخذه من التركة موقوف على اذن الوارث وباعتبار جنسه

فى بيان الازار معنى المئزر

وقد قرر الامام كونه من الكفن والموثق ثم تبدأ فتبسط اللفافة

الاعلى والادون حق الميت هو اللايق بحاله وسيتضح الحكم من هذه الجهة فى المسئلة الثامنة من العشر فانتظر واما المقام الثانى فاعلم ان خصوص المئزر وجوبه معينا هو المعروف من مذهب الاصحاب بل لم اجد فيه خلافا صريحا الا من صاحب المدارك فاختار اجزاء ثياب ثلاثة شاملة او ثوبين شاملين وقميص ونسبه الى الاسكافى ايضا لما حكى عنه من قوله لا باس ان يكون الكفن ثلاثة اثواب يدرج فيها ادراجا او ثوبين وقميصا انتهى مع ملاحظة اطلاق الثوبين او الثلاثة فى عبارته لكن ظاهر عدم الباس اجزاء الثوب الشامل والمئزر وظاهر المدارك عدم الاجتزاء بغير الثلاثة اثواب شاملة او قميص وثوبين شاملين قال المئزر ذكره الشيخان واتباعهما وجعلوه احد الاثواب الثلاثة المفروضة ولم اقف فى الروايات على ما يقتضى ذلك بل المستفاد منها اعتبار القميص والثوبين الشاملين للجسد او الاثواب الثلاثة الى ان قال ولا ريب ان الاقتصار على القميص واللفافتين او الاثواب الثلاثة الشاملة للجسد اولى انتهى وجرى عليه بعض من هو على مذاقه وفى المعتبر بعد حكايته ما تقدم عن الاسكافى قال لو به ما ذكره ابن الجنيد ولكن الذى اراه انه لم يفهم من عبارة الاسكافى نفى المئزر بل عدم تعيين القميص فراجعه وعلى كل حال كلام صاحب المدارك مبنى على عدم حمل الازار الموجود فى الاخبار الكثيرة فى باب الكفن على المئزر ومبنى قول المشهور على جعله بمعناه اذ الاخبار خالية من لفظ المئزر كما يقوله صاحب المدارك لكن الظاهر كون المراد من الازار هو المئزر اما بدعوى كونه حقيقة لفظ الازار كما يظهر من كثير من كتب اللغة اما مختصا به كما يظهر من بعضها او مع الملحفة ايضا ولو بالاشتراك كما يظهر من اخر فعلى الاول واضح وعلى الاشتراك القرينة قائمة على تعيين المئزر ولا من كون الملحفة مع عدم موقع لها فى الكفن غير واف وضعها الاصلى بستر جميع البدن وثانيا من ملاحظة كون المراد منه فى اغلب موارد اطلاقاته فى الاخبار هو المئزر كما فى باب ان الاحرام ازار ورداء وفى باب عدم دخول الحمام الا بازار وفى باب الاستمتاع بالحايض عما بين ومن ازارها وفى باب كراهة الاتزار فوق القميص وفى اخبار ورد الامام طاليا للنورة وفوقها الازار الى غير ذلك فيحصل الظن القوى بارادته هنا لان الظن يلحق بالشيء بالاعم الاغلب وثالثا قيام القرينة فى كثير مما ورد فى الكفن وقد تضمن الازار على ارادة المئزر منها الصحيح كيف اصنع بالكفن قال خذ خرقة فتشد مقعدته ورجليه قلت فما الازار قال انها لا تعد شيئا انما تصنع لتضم ما هناك وان لا يخرج منه شيء الى قوله ثم الكفن قميص غير مزرور ولا مكفوف فان توهم عدم لزوم الازار من شد الخرقة انما يصح لو كان بمعنى المئزر دون اللفافة الى ان قال ثم الازار طولا حتى يغطى الصدر والرجلين اذ لو كان بمعنى اللفافة يغطى جميع البدن والخبر يكفن الميت فى خمسة اثواب قميص لا يزر عليه وازار وخرقة يعصب بها وسطه وبرد يلف فيه وعمامة يعمم بها لاختصاص ما يلف فيه بالبرد القاطع بعدم لفه فى الازار كالقميص لعدم وفائه بجميع البدن والرضوى تكفن بثلاثة اثواب لفافة وقميص وازار ولو كان الازار هو اللفافة لقال لفافتان وهذه الاخبار تصلح قرينة لارادته منه فيما خفيت علينا قرينته وهى بنفسها ايضا كافية فى اثبات وجوب المئزر مع ظهور تعيينه فيها لغيره من القميص ونحوه فلا يجزى بدله مضافا الى اخبار التكفين فى ثوبى الاحرام مع ما هو المفروغ عنه نصا وفتوى من انهما ازار يتزر به ورداء يتردى بها والمتبادر منها الاتزار فى الكفن بازاره كتبادر تقمصه ايضا فى القميص الذى هو مذكور فى بعضها مع ثوبى الاحرام كقول ابى الحسن كفنت ابى فى ثوبين شطويين كان يحرم فيهما وقميص من قمصه مضافا فيما ذكر معهما القميص كالمروى فى تكفين رسول الله وتكفين ابى جعفر بثوبى احرامه الى ان القطعات الثلاث المكفن فيها قميص ومئزر وازار وليس منها ما يفى بالشمول الا واحدة والى رواية زرارة التى عرفت ان معناها ثوب واحد منها تام على جميع لتنهها والى الصحيح يكفن الرجل فى ثلاثة اثواب والمرأة اذا كانت عظيمة فى خمسة درع ومنطق وخمار ولفافتين فان المنطق هو المئزر لمعلومية كون المستحب الزائد للمرأة لفافة وخمار ولا يطلق المنطق على الثوب الشامل لجميع البدن فليس الا المئزر لانه الذى يشد على الحزام ثم لا فرق بين الرجل والمرأة فى الكفن الواجب اتفاقا وهذه الاخبار المعتضدة بالشهرة العظيمة المحققة والاجماعات المحكية فى الخلاف والغنية وظاهر محكى المنتهى تقيد اطلاق ما تضمن التكفين بثلاثة اثواب او ثوبين وقميص وبهذا التقرير يندفع القول بعدم اجزاء المئزر كما ظهر من المدارك ومن تبعه وكذا القول بالتخيير بينه وبين ثوب شامل بدله كما احتمله فى الجواهر وربما احتمله ايضا عبارة المدارك بوجه ووجه الاندفاع انه ان كان تخييرا عقليا فهو مبنى على تحكيم اطلاق الثوب وقد عرفت لزوم تقييده وان كان شرعيا للجمع بين المتباينين كما فى الجواهر فهو مبنى اما على اخذ الشمول قيدا فى معنى الثوب وهو ممنوع جدا او فهمه من التعبير بالدرج فيها فى بعض الاخبار فكذلك ايضا لانه بمعنى الوضع فى طى الشيء وان لم يستوعبه ولو سلمنا ظهوره فى الاستيعاب فالمذكور هو الدرج فى مجموعها لا فى كل قطعة منها والمجموع مستوعب او على معارضة الاخبار المعتبرة للمئزر بقوله فى الحسن ثم يكفن بقميص ولفافة وبرد يجمع فيه الكفن لظهور اللفافة فيما يشمل البدن وح فهو حال

من ذكر المئزر وان الجمع بينهما بالتخيير ضرورة انه بعد تسليم دلالته على تعين الجمع بالتخيير ونزع المكافئة وكيف يكافؤ هذا الخبر الاخبار الكثيرة المعتضدة بفتوى المعظم بل الجميع مع ان في دلالته ضعفا لعدم معارضته الخلو للتصريح بالذكر مع امكان صدق اللفافة بمطلق اللف وان لم يكن لجميع البدن خصوصا اذا لف اكثره ومعظمه وامكان دعوى ظهور ارادة لف المئزر هنا لقرينتين احديهما انه لو كان المراد ما يلف الجميع مع كون البرد كذلك لقال بقميص ولفافتين وثانيهما اختصاص البرد بالجمع بمعنى شموله ما قصر عنه غير المشعر بعدمه في اللفافة وبالجملة هذا الخبر لا يكافؤ الاخبار المتقدمة لا دلالة ولا سندا ولا معتضدا فيتاول بما لا ينافيها واضعف مما ذكر بناء التخيير على طرح الاخبار من الطرفين نفيا واثباتا والرجوع الى اصالة البرائة واستظهار التخيير بين المئزر وعدمه في الجواهر من المعتبر وقد عرفت بنائه على كلام ابن الجنيد فاهما منه البناء على عدم تعين القميص دون المئزر واما خصوص القميص المعروف ايضا وجوبه معينا بل عليه الاجماع في الخلاف والغنية وربما يحكى ايضا من المعتبر والذكرى والتنقيح وشرح الجعفرية وعن الابي نسبته الى فتوى الاصحاب قد وقفت على عباراتهم الثلاثة الاول وظاهرها الاجماع على العدد الثلاثة في مقابل سلار ولم يحضرني عبارة الاخيرين واختار الاسكافي وتبعه في المعتبر والروضة التخيير بينه وبين ثوب غيره وربما ظهر من الكشف تعويته لتضعيفه دلالة الاخبار على وجوبه وكانهم يعترفون باستحبابه وظاهر الجامعة مجرد عدم خصوصية القميص وكفاية غيره وان لم يكن شاملا لجميع البدن وفي الروض يقوم مقامه ثوب شامل لجميع البدن ولعل مراده ايضا ذلك لذكره كالمعتبر الاستدلال برواية زرارة انما المفروض من الكفن ثلاثة اثواب تام لخلوها عن ذكر القميص فتدل على اجزاء غيره مع انها كالصريحة في عدم اعتبار شمول غير واحد لكن في المدارك اعتبر شمول ما يقوم مقام القميص قال والانتصار على القميص مع لفافتين الخ حسبما سمعته عنه سابقا الا ان تحمل الاولى كلامه على الاولوية الاحتياطية الاستحبابية وان فتواه قوله فيما يستفاد من هذه الروايات التخيير بين الاثواب الثلاثة وبين القميص والثوبين وان عبر بعده ايضا بالثوب الشامل فيحمل على ما حمل عليه عبارة الروض بل يحمل عليه الشمول فيما يذكر بدل المئزر ايضا في عبارة المدارك بارادة مجرد نفي خصوصية مقدار شمول المئزر وعلى كل حال لا اشكال في قوة القول المشهور للمستفيضة المصرحة بالقميص وبعضها وان كان في دلالته على وجوبه معينا قصور بنحو قوله وكفن رسول الله صلى الله عليه وآله وابو جعفر في اجرامين وقميص مثلا لكن كثيرا منها وافية الدلالة كقوله في صحيحة معوية بن وهب يكفن الميت في خمسة اثواب قميص لا يزر عليه الخ لمعلومية استحباب اثنين منها الخرقة واللفافة فتبقى الثلاثة واجبة ومثلها الصحيح المتقدم تكفن المرأة العظيمة في خمسة درع ومنطق الحديث وقوله في حسنة حمران ثم يكفن بقميص ولفافة وبرد يجمع فيه الكفن وفي الرضوي يكفن بثلاثة اثواب لفافة وقميص وازار الى غيرها بل في بعضها كما في الجواهر وغيره ما يشعر بمعروفية كون القميص من اجزاء الكفن بحيث ينصرف الاطلاق اليه وهي مع كونها معتضدة بالشهرة العظيمة والاجماع المحكي الذي قد يجبر به قصور دلالة البعض ايضا تقييد ما ورد باطلاق الاثواب الثلاثة ويحكم على ما خلا من ذكر القميص لا محالة ومنه ينقدح ضعف سند الجماعة في التخيير فانه ان كان التخيير العقلي هو الاطلاق المذكور او الخلو المزبور ولعل المراد من قوله في الذكرى لخلو اكثر الاخبار من تعيينه واصل البرائة اي تحكيما للمطلقات الكثيرة لتعاضد بعضها ببعض وباصل البرائة فلا يكافؤها ما تضمن القميص من التقييد فرع المكافئة وح قوله بعد ذلك ولخبر محمد بن سهل ذكر لشاهد حمل ما فيه التعيين على الندب بعد عدم التكافؤ وان لم يكن مراده ذلك فلا محصل لاستدلاله للمسالة على قاعدة حمل المطلق على المقيد وعلى كل حال الجواب ان الاخبار المعينة للقميص وان كانت اقل لكنها معتضدة بالشهرة العظيمة والاجماع المحكي فتكافؤ المطلقات ولا عدول من العمل بقاعدة حمل المطلق على المقيد وان كان التخيير الشرعي فهو الجمع بين المستفيضة وما ينافيها باجزاء ما لم يكن معه قميص وليس الا خبر محمد بن سهل سالت ابا الحسن عليه السلام عن الثياب التي يصلي فيها الرجل ايكفن فيها قال احب ذلك الكفن يعني قميصا قلت يدرج في ثلاثة اثواب قال لا باس والقميص احب الي وفي الفقيه سئل موسى بن جعفر عن الرجل يموت ايكفن في ثلاثة اثواب بغير قميص قال لا باس به والقميص احب الي والظاهر اتحادهما ولى نقلها الصدوق بالمعنى بناء على ان الجمع بين المتباينين هو الفتوى بالتخيير وفيه انه على تقدير تمامية دلالته لا يكافؤ المستفيضة المعتضدة والجمع فرع المكافئة فليأول بما لا ينافيها كما تسمعه مع ان في دلالته تاملا لاحتمال كون المراد ان القميص المصلى فيه احب الي لا مطلق القميص وهو غير بعيد وان استبعده في الرياض لان المسئول عنه اولا هو القميص المصلى فيه وثانيا بقوله يدرج فيه ثلاثة اثواب هو الثوب المطلق وان لم يكن مصلى فيها فاجاب بعدم الباس بغير المصلى فيه ولكنه يحب القميص المصلى فيه واما الازار بمعنى الثوب الشامل لجميع البدن فوجوبه معينا مورد اتفاق النص والفتوى مما يجوز الصلوة فيه للرجال وفاقا للجماعة بل في الغنية الاجماع قال لا يجوز

ان يكون بما

ان يكون بما لا يجوز فيه الصلوة من اللباس وفضله الثياب البياض عن القطن والكتان كل ذلك بدليل الاجماع واوهنه في الرياض بشمول معقده فضل البياض من الكتان مع ان كراهته مطلقا مشهور ويدفع بان مراده فضل لون البياض بناء على استحبابه مطلقا ولونه غير القطن فقد وقع العبارة في الكافي ايضا وعلى كل حال يؤيد بما في الجمع قال واما اشتراطهم كون الكفن من جنس ما يصلى فيه وكونه غير جلد فكان دليله الاجماع انتهى وربما يساعده التتبع لعدم مصرح بجوازه في شيء مما لا يصح الصلوة فيه ولو غير الحرير واقتصار جماعة في المنع على الحرير دون غيره ليس خلافا بل ظاهره عدم منع الكلية عدا وربما استدل له بقول علي عليه السلام في خبر ابن مسلم مع ابي بصير لا تجمروا الاكفان ولا تمسوا موتاكم بالطيب فان الميت بمنزلة المحرم فان عموم المنزلة فيه مع ما ورد في ثوبي الاحرام من اعتبار كونهما مما يصلى فيه فاض باعتبار فيما يلبسه الميت من الكفن ايضا وهو جيد بناء على القول بحرمة تطييب الميت بغير الكافور لا الكراهة اذ عليها لا يتم الاستدلال لتعين حمل التعليل ح على الكراهة على انه يستحب ان يكون بمنزلة المحرم وبعموم موثقة عمار والكفن يكون بردا واجعل غيره من القطن وان لم يحصل عمامة قطن فاجعله سابريا يخرج ما خرج كالصوف فيجوز فيه تبعا للباقي لمعلومية استحباب الامر بجعل غيره من القطن وعليه لا يتم الاستدلال واستدل له في الرياض باختصاص اخبار التكفين بحكم التبادر بالقطن قال مضافا الى النهي عن الكتان في الخبر واشعاره في اخر المستلزم ذلك النهي عن غيره اي بما لا يجوز الصلوة فيه بطريق اولى ويلحق به ما اجمع على جوازه كالصوف مما يؤكل لحمه ويبقى جواز الباقي ومنه ما لا يتم الصلوة فيه خاليا عن الدليل وهو كاف في المنع بناء على وجوب تحصيل البرائة اليقينية في مثل المقام قال ومن هنا ينقدح وجه المنع عن الجلد مطلقا مضافا الى عدم اطلاق الثياب عليه وكذا الشعر والوبر والحرير انتهى وهو مع الغض عما في قوله مضافا الى النهي عن الكتان من كونه تنزيهيا باعترافه فلا ينفع جيد لو تم الانصراف الى القطن وهو ممنوع جدا فانحصر الدليل في الاجماع المحكي المتقدم المؤيد بما في جامع المقاصد من دعوى القطع بعدم جواز التكفين في الجلد والوبر ما لا يؤكل لحمه ومعلوم ان منعه منه لكونه مما لا يجوز الصلوة فيه ودعوى القطع هكذا ممن لا يعمل بالظنيات جار مجرى دعوى الاجماع وح يجب الاقتصار في المنع على صورة التمكن مما يجوز الصلوة فيه لفقد الاجماع في صورة الانحصار فيما لا يجوز الصلوة فيه وهو كاف في الجواز ح فيما عدا الحرير وفاقا للرياض في الفرق بين الامرين في الجواز وعدمه الا انه بناه على دليله المتقدم قال ولو احوجت اي الضرورة الى ما منع عنه سابقا فان كان المنع للنهي عنه كالحرير ايتجه المنع هنا للاطلاق مع احتمال الجواز للاصل واختصاص النهي بحكم التبادر بحال الاختيار وان كان لغيره مما ذكرناه اي دعوى الانصراف واقتضاء الشغل اتجه الجواز للاندفاع المانع لاختصاصه بصورة وجود غيره مما يجوز التكفين به واما الوجوب فمشكل لعدم الدليل عليه لعدم الاجماع فيه واختصاص الامر بالتكفين في الاخبار بحكم التبادر بغيره ويمكن جريان الاشكال في الاول لوجود المانع من اضاعة المال وتفويته من دون رخصة والمسئلة محل اشكال ومن هنا ينقدح وجه اخر للمنع عن الحرير هنا وحال الاختيار انتهى وحاصل فرقه انه اذا وجد المنصرف اليه فلا يقين للبرائة فيه لا يجوز التكفين في غيره بخلاف ما اذا لم يكن الا غير المنصرف اليه فانه وان لم يتيقن معه البرائة لكن يحتملها فيجوز التكفين به احتياطا ولا يجب لعدم تحقق الموضوع وعدم معلومية تحقق الامتثال ولقد اجاد فيما افاد في الجواهر هنا جدا بعد نقل كلام الرياض قال وهو مبني على اجمال التكفين وان لم يسم شرعيا ليتوجه جريان اصالة البرائة ح مع الشك في نحو اجمه تحت الكفن ولا وجوب للاحتياط هنا الفرض ووقوع الشك في الشغل لا في المشغول به والا فبناء على ما ذكرناه من بقاءه على المعنى اللغوي وان اعتبر فيه من قبيل الشرائط فمع ظهور ما دل على اشتراطها بصورة الاختيار لا مناص من الوجوب للامر به ودعوى انصرافه اي الامر به الى غير ذلك الذي هو غير قطن فيتمسك باصالة البرائة ح كالاول اي البناء على اجمال التكفين ممنوعة انتهى قلت وما وجه به في الرياض جريان الاشكال في الاول من اضاعة المال فيضعف بعدم السرف والاضاعة فيما يبذل للاحتياط الراجح كما ان محذور التشريع ايضا مرتفع الا في الحرير مع البناء على ان للتكفين به حرمة ذاتية وكذا يضعف احتماله جواز التكفين بالمحرم المنصوص مع الانحصار بدعوى اختصاص نهيه بحكم التبادر بحالة الاختيار اذ هو ممنوع جدا ولا حاجة مع الاطلاق الى الاجماع في خصوصه نعم لا يبعد دعوى اختصاص منع التكفين سواء كان للنص او لكونه مما لا يجوز الصلوة فيه بناء على اشتراطه بصورة امكان غير الممنوع دون ما اذا انحصر الامر في الممنوع فيجوز التكفين فيه مطلقا ما لم يكن مغصوبا او نجس العين بدعوى ظهور تعلق الغرض بعدم الدفن عريانا على كل حال لمنافاته احترامه بدفنه في التراب كالبهيمة من اخبار علة التكفين وان حرمة المؤمن ميتا كحرمته حيا وغير ذلك بل لعل ذلك هو الظاهر وينبغي العمل عليه من بين الوجوه الثلاثة التي ذكرها في الذكرى فيما اذا انحصر في الممنوع غير المغصوب من المنع لاطلاقه والجواز لئلا يدفن عاريا مع وجوب ستره ولو بالحجر

ووجوب ستر

ووجوب ستر العورة به حال الصلوة عليه ثم ينزع منه وفى البيان فى صورة انحصار الامر بالممنوع جوز فى جلد ما يؤكل وتنظر فى جلد ما
لا يؤكل والحرير ووبره وشعره النجس وفى جامع المقاصد جوز فى المتنجس لعدم وجوب نزعه اذا استوعبت النجاسة وتعذر غسلها عن الميت
ولانه آئل الى النجاسة فامره اخف ومنع من الجلد والحرير لاطلاق ما دل على المنع منهما من مفهوم الموافقة الحاصل فى الجلد من الامر بنزعه عن
الشهيد وما تقدم فى الحرير وقال جواز صلوة النساء فى الحرير لا يقضى بجواز التكفين وان اقتضاه فى النساء ولعل الاقوى جواز الجميع اذ لم
يجد غير الممنوع وعلى كل حال فعلى تقدير عدم ثبوت شرطية كونه مما يجوز الصلوة فيه يعتبر امور لقيام الدليل على اعتبار خصوصها منها
بلا خلاف فى اعتباره مطلقا اختيارا واضطرارا ومع الانحصار فى هذا القسم يدفن عريانا او يستر عورته به ولو فى حال الصلوة عليه احتمل
فى جامع المقاصد وغيره عدم الستر بالممنوع بل يوضع فى القبر بحيث لا يرى عورته ثم الصلوة عليه وهذا امران احدهما كونه غير نجس العين
كالمنسوج من شعر الكلب والخنزير ووبرهما وثانيهما كونه غير المغصوب والامران آخران اعتبارهما مورد اتفاق النص والفتوى واما كون
اعتبارهما مختصا بحال الاختيار او مطلقا فعلى النظر المتقدم احدهما ان لا يكون حريرا ومنعه فى حال الاختيار اجماع كما عن المعتبر
والتذكرة والذكرى وظاهر نهاية الاحكام وصريح جامع المقاصد وشرحى الجعفرية ومستظهر الكشف ومجمع الاردبيلى ويدل عليه
مضمرة ابن راشد ومرسلة الفقيه عن ثياب تعمل بالبصرة على عمل العصب اليمانى من غير قطن هل يصلح ان يكفن فيها الموتى فقال اذا كان
القطن اكثر من القز فلا باس وفى المرسل من على ان رسول الله صلى الله عليه وآله نهى عن ان يكفن الرجال فى ثياب الحرير مؤيدا بالنهى عن التكفين بكسوة
الكعبة مع تجويز سائر استعمالاتها فظهر انه من جهة حريرتها ولا يعارضها ما فى خبر السكونى نعم الكفن الحلة لقصورها فى الدلالة لعدم
تبين اعتبار الابريسم فى موضوع الحلة كما صرح به فى كتب اللغة فلا داعى لحمله على التقية وكذا فى السند ولا يعارض سند المضمر المنجبر بالاجماعات
مع ما فى الذكرى من كونه من المقبولات وصريح معقد الاجماعات كالذى عن الشيخ مع ظاهر باقيها كالنص عموم الحرمة للرجل والمرئة وبه
يضعف ما عن المنتهى ونهاية الاحكام من احتمال جوازه للمرئة استصحابا لجوازه حال الحيوة وان استظهر من المرسل لعدم العبرة بمفهومه وعلى
تقدير المفهوم غير مكافؤ لما تقدم من النص العام المعتضد بالاجماعات على العموم بل الكفن به ايضا من المرسل كيف تكفن المرئة قال كما
يكفن الرجل ومقتضى النص وان كان عموم الحرمة الا اذا كان الخليط اكثر لكن الانسب هو التجويز بخلط غير المستهلك وان لم يكن الاكثر كما
هو المعيار فى الصلوة ويوافقه معقد الاجماعات على ما هنا من حرمة الحرير المحض واما منعه فى الاضطرار وعدمه فقولان ناشئان مما
تقدم من عموم النص واهمية الستر ومنها ان لا يكون متنجسا ومنعه حال الاختيار ايضا مورد اتفاق النص والفتوى وفى الاضطرار وجهان
ناشئان من نظير ما تقدم فى الحرير بل لعلهما قولان بالنظر الى ما مر عن البيان وكان ظاهر المعظم جواز التكفين به ابتداء واما استمراره
فظاهرهم الاتفاق على عدم نزعه ودفنه عريانا اذا تنجس ولم يمكن تطهيره ولو بالقرض وهذا ما يؤكد جواز الابتداء به اضطرارا وهنا
امر خامس مترددا فى اصل اعتباره فى الكفن ان لم تثبت الكلية وعدم اعتباره ولو فى حال الاختيار فضلا عن الاضطرار وهو كونه غير الجلد
ولو مما يؤكل لحمه ولا نص فيه نفيا ولا اثباتا بل المنع منه مبنى على ان الموضوع المبين به الكفن فى جملة من النصوص هو الثوب وهو غير
صادق على الجلد او غير منصرف اليه فلا يجوز التكفين به وقد افتى به جماعة كما عن المعتبر والتذكرة والذكرى واللوامع والموجز وجامع
المقاصد وشرحى الجعفرية وكشف الالتباس والمسالك وغيرها بل نسب الى الاكثر بل ربما ظهر من عبارة الاردبيلى المتقدمة والقطع الذى
ادعاه فى جامع المقاصد انه مظنة الاتفاق ولا ينافيه كونه فى اللغة المواراة ولم يثبت الحقيقة الشرعية فيه لانه بحكم الشرط الشرعى فى تحقق
العزو المراد كما انه كذلك ايضا على تقدير تمامية ما تقدم من اعتبار كونه مما تصح الصلوة واستدل فى بعض الكتب المتقدمة بنزعه عن الشهيد
مع انه لا ينزع ما عليه فهنا اولى لكن الدعوى غير ثابتة لانها ان كانت تبادرا لمنسوجة تبادرا وضعيا كما يظهر من بعض الجماعة خصوصا
فى اللوامع حيث قال لعدم صدق الثوب عليه عرفا الظهور فى المنسوج فهى ممنوعة جدا الظهور صدقه على الملبد من نحو قطن او صوف
قطعا وان كانت الدعوى التبادر الاطلاقى اى انصراف اطلاقه الى المنسوج فمع كونها ايضا فى حيز المنع خصوصا فيما كان مخيطا على
هيئة الثوب لظاهر الصدق فيه كما صرح به الاردبيلى ولذا اجتزأنا به فى الكفارات فان قيل الاجتزاء به هناك لكون المدار فيه على
الاكتساء قلنا هنا ايضا على المواراة الموضوع فى جملة من الاخبار هو المئزر والقميص والازار من دون قيد الثوب كقوله فى صحيحة ابن
سنان الكفن قميص غير مزرور ولا مكفوف وفى حسنة حمران ثم يكفن بقميص ولفافة وبرد يجمع فيه الكفن وفى مرسلة يونس ابسط
الحبرة ثم ابسط عليها الازار ثم ابسط القميص وقيد الثياب من جهة وروده مورد الغالب لا يفيد خصوصا مع ظهور ما فى اخبار علة

جواز التكفين فى الجلد والحرير وغيرهما

التكفين من كون المقصود ستره ومواراته بهيئة مخصوصة فى عدم العبرة بجنسها وكذا فالظاهر الغنية والدروس وكشف الغطاء وصريح الروضة
لكن مفهوم الموافقة الحاصل من الامر بنزعه من الشهيد المعتضد بما يستظهر من مظنة الاجماع على خلافه يمنع من الجرأة على التجويز وما عدا
الامور الخمسة ربما يقع التردد فى بعض امور منها الصوف لكن جواز التكفين به مما كان من ماكول اللحم مورد اتفاق ومنصوص فى الرضوى
المنجبر فلا ينبغى التامل فيه ومنها الوبر والشعر مما يؤكل وقد حكى عن الاسكافى المنع منهما وتبعه فى كرياض ولا وجه له الا الاستناد
الى دعوى المنقدة من الانصراف الى القطن وقد عرفت منعه فالجواز فيهما هو الوجه ومنها ثوب الذهب ففى كشف الغطاء منع
التكفين به ايضا ولا وجه له ايضا الا البناء على اعتبار الكون مما يجوز الصلوة فيه بل منع فيه من الثوب المتصل به شعر ما لا يؤكل غير
شعر الانسان وهو ايضا مبنى على ما ذكر ولا يخفى انه بناء على جواز التكفين فى حال الاضطرار ربما منع عنه فى الاختيار وقع الخلاف
فى تقديم بعضها على بعض والاقوى تقديم المتنجس على غيره مطلقا لان المفهوم من اعتبار كونه من جنس ماكول اللحم ومن غير الحرير مع
اعتبار الطهارة فيما يكفن فيه فى حكم قول الشارع ان ما يكفن به هو هذا الجنس المخصوص ويشترط فى هذا الجنس ان يكون طاهرا
فاذا فرض ان اعتبار هذا الشرط مختص بحال الاختيار اى حال وجود طاهره فيؤول معناه الى ان هذا الجنس اذا لم يوجد الا متنجسا يكفن به
وهذا اولى من استدلال الشهيد فى الذكرى لتقديمه بقوله لعروض المانع لان مراده ظاهرا ما عبر به فى غير موضع من ان فوت الوصف اولى
من فوت الموصوف وحاصله ان الطهارة شرط فى جنس ما يكفن به ومراعاة الجنسية اهم من مراعاة صفة الطهارة لانه اعتبار لم يصل الى حد
اللزوم كملاحظة الاعتبار بان الكفن آئل امره الى النجاسة لا محالة فامره اهون وارتكابه مع ترك غيره مما لا يؤول حال الكفن اليه اولى وفيما
عدا المتنجس لا ترتيب لاستناده بجميع اقسامه الى اعتبارات بعضها غير تام وبعضها معارض وبعضها غير بالغ حد وجوب المراعاة وعلى
كل تقدير الممنوع من التكفين به يمنع فى مطلق قطعاته الواجبة والمستحبة كالعمامة والحبرة والمقنعة واللفافة الزائدة للمرئة دون ما لا
يعد من قطعاته وان استحب استعماله كالخرقة التى يشد بها ثدى المرئة ونحوها مما يبنى فيه على خروجه من الكفن نعم لا يمنع من ستر العورة
بالممنوع اختيارا واضطرارا حسبما مر حتى الحرير بناء على كونه كذلك مما لم يعد التستر به لبسا وان عد لبسا يبنى على وجوب منع الولى الصغير
والمجنون من لبسه وفى اعتبار كون كل من القطعات الواجبة غير حاكية للبدن او كفاية الستر كذلك بالمجموع او الاكتفاء وان لم يستر المجموع
كذلك وجوه لم يتعرض لشىء منها الاكثر نفيا ولا اثباتا واحتمل فى الجواهر رابعا وهو اعتبار ستر كل قطعة منها البدن كذلك بالنسبة الى ما يشتمل عليه
الى ما يستره المئزر وهكذا الاقوى الثانى اما كفايته فللاطلاق مع حصول ما هو المقصود من التكفين من مستورية تمام بدن الميت معه
واما نفى الباقى فاما الثالث فلعدم حصول المقصود المذكور من التكفين بل ولا مسماه بناء على بقائه على معناه اللغوى من المواراة مضافا
الى اعتبارها بالصحيحة لعدم صدقها مع الحكاية ودعوى الصدق معها مجازفة كدعوى كون المتبادر من الصحيحة ارادة الشامل المحيط
بالجسد وهو حاصل مع الحكاية ايضا ولعله من هنا لم يقل به احد ممن تعرض للمسئلة وان قواه بعض من دابه الانحراف عن المعاصرين واما
عدم اعتبار الاول الذى اختاره ثانى المحققين والشهيدين فلعدم الدليل وعدم صلاحية ما يذكر دليلا الذى منه دعوى انصراف
الثوب الى ما لا يحكى كما صرح به فى اللوامع لكونها ممنوعة جدا قال بعد الاستدلال به قيل المفهوم من قوله فى الصحيحة يوارى به جسده
كله الاكتفاء بمواراة البدن بالمجموع اى ان النص ناف لاعتبار الامر الزايد عليه فلا يجدى انصرافه الى الزايد فاجاب بان دلالته على لزوم
المواراة بالثلاثة انما ينفى كفايتها ان لم يحصل بها المواراة ولا ينفى اشتراط المواراة فى كل واحدة حتى يكون معارضا لما اثبته من
التبادر وغيره وانت تعلم انه بعد منع تبادر عدم الحكاية فى الثوب لا يتم جوابه وح فيتم ما قيل ويصلح دليلا لكفاية الثانى زيادة على
الاطلاق ومنها الكلية المتقدمة من اعتبار كون الكفن مما يجوز الصلوة فيه فان الحاكى لا يجوز الصلوة فيه وفيه ان الكلية ان سلمت
فمن حيثية محض الجنسية دون غيرها ودعوى اقتضاء اصالة الشغل ذلك وفيه ان الاصل مع وجود البيان البرائة واما الرابع فمع الاعتراف
فى الجواهر بعدم محتمل له فضلا عن القائل به فيبطل بابطال الوجه الاول لابتناء اعتباره فى القدر المستقل به القميص على عدم كفايته
حصوله بالمجموع منه ومن اللفافة التى تلف فوقها كما لا يخفى مع الضرورة يجزى اللفافة الواحدة لقاعدة الميسور وفى الجواهر ان الاستثناء
اليها لو قلنا بكونه من المركبات اى اذا قلنا بكونه واجبات متعددة فالامر الاول كاف وهو كذلك لكنه قال مع ان الظاهر خلافه اى لانه من
المركبات وفيه ان الظاهر وعلى كل حال الظاهر عدم الخلاف فى وجوب القطعة الميسورة وفى الجواهر انه قد يستشكل فى وجوب القطعة
من كل قطعة التى لا تدخل تحت اسم احدها فى غير ما يستر العورة انتهى ولعل الاشكال لما مر من الاقتصار فى موارد الميسور على مورد

من البدن فلا يجب فى القميص ذلك بالنسبة صح

تحديد اللفائف فى الكفن مع الضرورة

الشهرة ليحصل الانجبار والعمل به في بعض كل القطعة الواحدة اذا لم يكن من مصاديق تلك القطعة كالمئزر والثوب القصير من غير
مشهور وان دار الامر في القدر الميسور بين جعله لفافة او قميصا او مئزرا فالاولى مقدمة لحصول الستر لجميع البدن به دون كل من الاخيرين
ولا ينبغي التامل في كونه مرجحا لو كان شرع اصل الكفن لذلك فما في الجواهر من التامل في كون هذا الاعتبار بحيث يصل الى حد
الوجوب في غير محله نعم التامل في تقدم القميص على المئزر كما في جامع المقاصد في محله لمساواتهما في مقدار ستر البدن بل قد يدعى
اقتضاء وجوب الترتيب والتاخير والاتمام الباس القميص ثم اللف في اللفافة وجوب الابتداء بالمئزر لنظير ما مر في اعواز الماء عن الاغسال
الثلاثة مع خروج اللفافة لمعلومية اهمية الستر من مصلحة الترتيب الا ان يستند لتقديم القميص بافرديته من هيئة اللباس والمستورية
او نحو ذلك لكنه من الاعتبار الذي لم يصل الى حد الوجوب على كل حال يجب ان يشد المئزر تحت القميص والقميص فوقه تحت اللفافة
المعبر عنها في المتن ككلام الاصحاب بالازار وقد صرح بهذا الترتيب جماعة ونسبه في الذكرى الى الاصحاب قال انهم حكوا عن الشيخ الاجماع
عليه لكن استفادة ما عدا كون الازار فوق الجميع من تعين كون المئزر تحت القميص غير معلوم من النص بل قوله في مرسلة يونس ابسط
الحبرة بسطا ثم ابسط عليه الازار ثم ابسط القميص عليه وترد مقدم القميص عليه ثم اعمد الى كافور مسحوق فضعه على جبهته الى ان قال ثم يحمل فيوضع
على قميصه ويرد مقدم القميص عليه الحديث بناء على كون الازار بمعنى المئزر كما استظهرناه فيما تقدم مقتضاه كون المئزر فوق القميص لان
بسط القميص على المئزر بنية لزوم صيرورته على الميت تحت المئزر كما لا يخفى وان احتمل في الكشف ان يكون بسط القميص عليه لتقدم الباسه على
تازيره وان كان من تحته فيوافق فتوى المشهور واحتمل فيه ايضا ان يكون الازار هنا اللفافة وعليه فالحبرة هي المستحبة وبسط القميص عليه
يستلزم وقوع القميص على الميت تحت اللفافة ولا يخالف الفتوى ايضا ولعله اظهر اذ على الاول يكون الحبرة بمكان اللفافة من احدى القطعات
الثلاث الواجبة والبناء على خلافه الا انه لم يكن المئزر مذكورا وليس بقادح فلا يحتاج الى ما تكلف لتوجيهه عليه كما ذكره في الجواهر بانه لعله من
جهة انه يشد فخذاه ثم يؤزر وبعد ذلك ينقل الى الكفاية كما يشعر به قوله ثم يحمل فيوضع لبعده خصوصا مع اشعار قوله اولا ثم يرد مقدم
قميصه عليه بانه موضوع على الاكفان بناء على رجوع ضمير عليه الى الميت الا ان يتكلف بارجاعه الى القميص وهو غير معهود من الاداء
واظهر من المرسلة في المخالفة قوله في موثقة عمار ثم تبدء فتبسط اللفافة طولا ثم الازار ثم الخرقة عرضها قدر شبر ونصف ثم القميص
تشد الخرقة على القميص بحيال العورة والفرج الحديث لجعل المئزر في موضعين منه فوق القميص ثم قال والتكفين ان تبدء بالقميص ثم
بالخرقة فوق القميص على اليتيه وفخذيه وعورته ويجعل طول الخرقة ثلاثة اذرع وعرضها شبر ونصف ثم تشد الازار الحديث وفي الجواهر
ان الاصحاب معرضون عنها النفسها لكون الخرقة فوق القميص وقد يذب عنه بان دفع اليد عن فوقية الخرقة للاعراض لا يوجب سقوط
الخبر كله المتضمن لاحكام عديدة مضافا الى ما في الكشف من حمله على ارادة شد الخرقة بعد الباسه القميص وان كانت من تحته انتهى لكن الاعراض
حاصل عما فيهما من فوقية المئزر على القميص ايضا وقد مر عن الشيخ الاجماع على خلافه فيسقط عن الاعتبار بالنسبة الى هذا الحكم ايضا ومنه
ينقدح ضعف ما عن العماني من فوقية المئزر على القميص لعدم ما يصلح دليلا بعد تضعيف الموثق بالاعراض الا الاطلاق بناء على عدم تعيينه
الفوقية وتقييده الاجماع المحكي وان عينها فلا اسند الا الخبر المعرض عنه والجواب بدلالة ما في الرياض من نصوص الاخبار عن افادة الوجوب
اي تعيين ما عن العماني وحصول الامتثال بذلك اي بما عليه المشهور ومرجعه الى قاعدة الشغل التي يجريها هو في الكفن في مواضع اذ مع
قصورها عن التعيين الاطلاق قاض بحصول الامتثال بما عن العماني ايضا وهو يقطع اصالة الشغل ولعله لذا قال وان كان حصوله بما
ذكره العماني ايضا غير بعيد للاطلاق مع التصريح به في تلك الاخبار فيحتاج الى القول بان الاجماع يقيد الاطلاق والتصريح في الاخبار
المعرض عنها لا يصلح دليلا هذا وظاهر عبارة الجماعة وجوب التازير قبل الباس القميص والباسه اياه قبل لف الازار قال في القواعد يجب ان
يؤزره ثم يلبسه القميص ثم يلفه بالازار قال في الكشف على المشهور المختار وان جاز الباس القميص قبل التازير كما قدمناه مشيرا الى ما مر عنه
في تاويل الخبرين قال لكن لا يتم اي الالباس الا بعده اي التازير ومرجعه الى وجوب تحقق تماميته كل واحد مرتبا وحيث ان دليل الترتيب
انحصر في الفتوى فالتعويل على عباراتهم وهي كما ذكر فيتعين وجوبه واعلم انه يجب بعد تغسيل الميت التحنيط والحنوط كرسول طيب يوضع
للميت وتحنيطه هو امساسه الكافور كما ورد في بعض النصوص مقتصرا على ذكر وضعه على اعضاء السجود قال في خبر يونس تضعه على جبهته
لكن في خبر اخر امسحه به كما في صحيحة زرارة اذا جففت الميت عمدت الى الكافور فمسحت به اثار السجود وكذلك يوجد في كلمات الاصحاب
التعبير بهما ومقتضى قاعدة حمل المطلق على المقيد في نحو المقام هو الحكم بكون المراد هنا هو مسح الاعضاء المخصوصة بالكافور والكلام فيه

في مواضع احدها وجوب تحنيط الميت واستحبابه المعروف من مذهب الاصحاب هو الوجوب بل الاجماع عليه حكى بعض ما بين تصريح به وظاهر
فيه ومع ذلك قال الاردبيلي لا يعرف الاجماع ولعل اختلاف الاخبار دليل الاستحباب وفي الكشف ان ظاهر المراسم الاستحباب قلت وان
كانت عبارته من جهة جعله احكام التجهيز على ضربين واجب وندب عد الواجبات من غير ذكر الحنوط بها ثم عد المندوبات وعد
التحنيط فيها ظاهرة في استحبابه عنده لكن في ذكر الغسلة الواحدة بالقراح الذي عد مما من الواجبات ايضا من التحنيط في طي المستحبات
وكان نظره في عد الغسلة في عداد الندب الى بعض خصوصياتها المذكورة معها فيكون المعنى يستحب ان يكون التغسيل كذلك فلعل ذكر
التحنيط في عداده ايضا نظرا الى الخصوصية المذكورة معه واما عدم ذكره له في الواجبات فلعله للاستغناء بذكره قبل ذلك مكررا بوجه
فانه في وجوبه منها قوله المقتول في المعركة لا يغسل ولا يكفن ولا يحنط واما المقتول في المعركة وبه رمق فانه يغسل ويكفن ويحنط ومنها قوله
المقتول قودا يؤمر بالاغتسال والتكفين والتحنيط وكذا في موضعين اخرين فليراجع المراسم ولا يجعل بنسبة الخلاف في نحو هذا الحكم الواضح
وعلى كل حال دليل الوجوب النصوص بعد الاجماعات المستفيضة ولا ينبغي ان يجعل مجرد الاختلاف في قدر ما يوضع دليل استحباب
اصل الوضع من غير وجود نص ظاهر في الندب فيجعل الاختلاف مؤيدا ومرجحا له على الوجوب فكم من موارد اختلاف ازيد من هذا
وغير محمولة على الندبية الحكم ولو تشبث لاستحبابه بذكره في طي امور كثيرة منها من المستحبات لكان اولى من ذلك ثانيها زمان التحنيط
صريح القواعد انه قبل التكفين قال ويجب ان يبدء بالحنوط واختاره في محكي الدروس والبيان والذكرى في الخاتمة وهو ظاهر جامع
المقاصد ونهاية الاحكام في الفصل الرابع ويدل عليه قوله في الصحيحة المتقدمة اذا جففت الميت عمدت الحديث ونحوها الرضوي
وخبر الدعائم وقوله في موثقة عمار المتقدمة بعد الامر ببسط قطعات الكفن هيئته للتكفين بعد الفراغ من الغسل واجعل الكافور في
مسامعه الى ان قال والتكفين ان تبدء بالقميص ثم بالخرقة فوق القميص الحديث وكذا مرسلة يونس المتقدمة الامرة ببسط الحبرة وبسط
الازار عليها بناء على ارادة المئزر فيهما من الازار دون اللفافة وظاهر عبارة عمه انه بعد شد المئزر وقيل في عبارة بعض هؤلاء انه بعد الباس
القميص ايضا ولا دليل على شيء منها الا بناء على كونه بعد شد الخرقة المعهودة كما في الكشف يبنى على ان الخرقة تشد فوق المئزر او فوقه وفوق
القميص كما يظهر من الموثقة المذكورة وعن المهذب جواز تاخيره من الباس القميص والعمامة وظاهر العبارة المحكية عن الفقيه تاخيره عن تمام
التكفين قال اذا فرغت من تكفينه حنطه وفي الكشف ان الظاهر جواز الكل وغيرها وتبعه في الجواهر وظاهر الرياض تقويته والاحتياط
بما في القواعد وكان سند التخيير تضعيف ما ذكر سند البعض لليقينيات مع الاصل واطلاق كثير من الاخبار وفي الرياض بعد ذكر
المعتبرة المتقدمة دليلا لما في القواعد قال في استفادة الوجوب منها اشكال ولم يسبق وجه الاشكال للنظر فيه فلا باس بالمصير اليه
لوضوح دلالة الصحيحة عليه وظهور الاخرين ويجب تقييد المطلقات بالمعتبرة التي لم تكن في البين شهرة بخلافها وعلى كل حال ينبغي الاحتياط
البتة بالتزام العمل بها ثالثها ان كون احد السبعة موضع الحنوط موردا لاتفاق النص والفتوى انما التردد في غيرها وتضمن بعض
النصوص وعبارات الاصحاب غير المساجد ايضا خصوصا في الفقيه قال يجعل على بصره وانفه ومسامعه وفيه ويديه وركبتيه ومفاصله
كلها وعلى اثر السجود ونفي عنه الباس في المختلف وما اليه في الذكرى قال والاخبار شهادة بها الا انه ثم وفي الدروس بعد ذكره ان الكراهة
اشهر وعن المفاتيح ان الكراهة مذهب الاكثر ولعلها الظاهر في المسامع والفم للنهي عنه في الاخبار معتضدا باجماع الخلاف على انه
لا يترك على انفه ولا اذنه ولا فيه وكان مراده بمعقد الاجماع ادخاله في المنافذ الذي هو ظاهر المنتهى في النص والانف عن المنتهى خلافه في
الانف ولا يبعد الحاق ظاهر الانف الذي يرغم به بالمساجد بل عن المنتهى عدم الخلاف فيه لخبر الدعائم اذا فرغ من تغسيله تنشفه بثوبه و
اجعل الكافور في موضع سجوده وجبهته وانفه ويديه وركبتيه ورجليه ونحوها الرضوي معتضدا بعدم الخلاف المؤذن بالاجماع
مع امكان دعوى شمول المساجد له لاستيعاب ارغامه حالته ولا ينافيه استحبابه القاضي بجواز تركه لكفاية جعله من المساجد في الشمول
فلعل انصرافها الى غيره من التشكيكات البدوية ومع ذلك الاقوى عدم وجوب غير المساجد السبعة لاقتصار ما ورد في مقام البيان
كالموثق على ذكرها بعد السؤال عن الحنوط الظاهر في نفي وجوب غيرها معتضدا بظاهر اجماع الخلاف المتقدم مع اجماعه ايضا على
ترك ما زاد من كافور المساجد على الصدر وما غاية او لمحا ما مر عن المنتهى للمساعدة بالتتبع وتاييده بملاحظة ما ورد في الزايد من المساجد
السبعة فان شدة اختلافها بالنسبة الى غير المساجد زيادة ونقيصة حتى ورد في بعضها الامر والنهي متنافيين بعدم كون الحكم
فيها وجوبيا خصوصا مع اعراض المعظم عن الزيادة وموافقتها قول العامة نعم لا باس باستحبابه في كل ما ورد من غير معارضة بنهي عنه

امساس مساجد الميت بالكافور

كما في جملة من المنافذ وحكاية اجماع على تركه لتضاده مما خ فيه وبقاء الاصل بالنسبة اليه سليما مؤيدا بقوة احتمال الامر فيه للتقية حسب
ما عرفت وما في الجواهر من حمل النهي على ادخال الحنوط فيه والامر على وضعه عليه ضعيف لعدم الشاهد عليه خصوصا مع تضمن الامر
في بعضها لفظ في الظاهر في الادخال فيه والنهي لفظة على الظاهرة في الوضع عليه ومجئ كل منهما بمعنى الاخر احيانا لا يجدي في مقام
الجمع المحتاج الى الظهور بل حمل الامر فيه على التقية اظهر من ذلك بخلاف الامر الخالي من معارضة النهي لاختصاص الحمل على التقية بصورة المعارضة
رابعها الواجب مسح العضو بالكافور دون مجرد وضعه عليه وان ظهر كفايته من عبارة المتن حيث قال وامساس مساجده بالكافور
كجملة من العبارات وبعض النصوص لوجوب حمل المطلق على المقيد حسب ما اشرنا اليه في بدو المسئلة خامسها المجزي من الكافور في الحنوط
هو اقل ما يتحقق به صدق مسح المساجد به لاطلاق الامر به المعتضد بالشهرة المصرح بها في عدة كتب بل في الرياض دعوى عدم الخلاف
في كفاية المسمى وهي مبنية على حمل قول الشيخين والصدوق بان الاقل مثقال على ارادة اقل الفضل لا المجزي وانكر عليه في الجواهر وعزم
لاباء عبارة الصدوق عنه من قوله الكافور السائغ للميت وزن ثلاثة عشر درهما وثلث فمن لم يقدر فاربعة مثاقيل فان لم يقدر فمثقال
لا اقل منه لمن وجده وعبارة اعلام المفيد من قوله واقل ما يحنط به الميت ولعل نسبة الخلاف في الذكرى وجامع المقاصد والدروس وشرح
الجعفرية الى الشيخين والصدوق في اقل المجزي من نحو هذه العبارات والمراد بالقيل في الروض ايضا هؤلاء ظاهرا ولكن ما فهمه في الرياض قريب
جدا خصوصا من الصدوق في الفقيه لانسياقه في المراتب الثلاثة متحد في غاية البعد فوكر بان اقل المجزي مع الاختيار ثلاثة عشر درهما وثلث
واذا كان مراده بالمرتبة العليا كمال الفضل فكذلك المرتبة الدنيا اقل الفضل وكذلك اقل ما يحنط في عبارة المفيد في مقابل اكثر ما يحنط الذي
هو المفضل وليس بمستغرب مثله في عبارات المتقدمين وبالجملة ظاهر كل من جعل مراتب الحنوط ثلاثا ان الوسط والاكثر للفضل كون
الادون ايضا للفضل ومن هنا قال في مفتاح الكرامة صريح الاكثر ان هذا الاختلاف انما هو في اقل الفضل واما حمل المراتب الثلاث في
عبارة الجماعة على الوجوب مرتبا بمعنى وجوب الاكثر فان لم يتيسر فالوسط والا فالاقل كما استظهر في الحدائق من اخبار النعمد به ايضا هو
خلاف المنسوب اليهم وان وافقه ظاهر عبارة الفقيه نعم اذا استند فاضل الرياض لدعوى عدم الخلاف في اجزاء المسمى الى وقوعه في معقد
جملة من الاجماعات كما في المدارك بعد قول مصنفه ويجب ان يمسح مساجده بما تيسر من الكافور وهذا هو المعروف من مذهب الاصحاب في
اضاف المفيد الى المساجد السبعة طرف الانف والحق الصدوق السمع والبصر وفي التذكرة يجب الحنوط وهو ان يمسح مساجده السبعة بالكافور
باقل اسمه وهو احد قولي الشافعي لان هذا مواضع شريفة واجماع علمائنا عليه انتهى وبنحوه محكي شرح الجعفرية كان استفادة ضعيفة لظهور
سياق العبارات في دعوى الاجماع على اصل وجوب التحنيط في بعضها وفي بعضها الوجوب بتحنيط الاعضاء السبعة وان كان مدعيه مفتيا
مع ذلك بانه باقل المسمى لكنه فتواه لا معقد اجماعه فلتراجع العبارات وعلى كل حال على تقدير الخلاف في كفاية المسمى فالقول الاخر هو ان
اقل المجزي مثقال وثالث الجعفي هو مثقال وثلث قال في الكفاية المشهور الاكتفاء باقله واوجب بعضهم مثقالا وثلثا انتهى ولا
مستند للثالث وللثاني المرسل اقل ما يجزي من الكافور للميت مثقال وبنحوه في موضع من الرضوي والجواب ضعف السند من غير
جابر خصوصا مع معارضته للرضوي بما في موضع اخر منه من مثقال ونصف مع ان السند غير بالغ مرتبة الحجية فضلا من مكافئة المطلقات
المعتضدة بالشهرة المحققة والاجماع المحكي الماضية بكفاية مسمى الكافور وان قل فلا ريب في كونها المتجه سادسها لا يجوز تطييب الميت
بغير الكافور والذريرة في تحنيطه او تغسيله او غيرهما ولو بتجمير اكفانه وتجميرها كما صرح به في الشرائع والقواعد والدروس والبيان وغيرها
وفي الغنية الاجماع على عدم جوازه لكنه موهون بما في المختلف من ان المشهور كراهة ان يجعل مع الكافور مسك بل معارض بما في عدة
من الكتب من حكاية الاجماع على كراهة التطيب بغير الكافور وان كان معقد بعضها خلط الكافور بالمسك والعنبر كما عن الخلاف وفي اخر
تجمير الاكفان بالعود كما عن المعتبر والتذكرة والمختلف وتطييب الميت بغير الكافور والذريرة كما في المعتبر ايضا وربما احتملت ارادة ان من حكيه
متفق عليها اما بنحو الحرمة او الكراهة في مقابل العامة الذين يستحبونه فلا تفيد الاجماع على عدم الجواز لكن بمجرد الاحتمال لا تصرف عن
الظاهر ومقابلة فتوى العامة يحصل ايضا بدعوى الاجماع على الكراهة بمعناها الظاهر وعلى كل حال فتوهن اجماع الغنية الشهرة المحكية الغير المحتملة لما
ذكر اذ لا يحسن في مقابلة العامة نسبة المرجوحية الى المشهور ومعنا الاتفاق عليها فينتهي النصوص ويستدل لعدم الجواز بما تقدم من خبر
علي عليه السلام لا تجمروا الاكفان ولا تمسحوا موتاكم بالطيب الا الكافور فان الميت بمنزلة المحرم ورواية يعقوب بن يزيد عن العدة لا يسخن للميت الماء
لا تعجل له النار ولا يحنط بمسك ومرسلة ابن ابي عمير الناهية عن تجمير الاكفان وابي حمزة الناهية عن تقريب النار بمعنى الدخنة وخبر

في استحباب [illegible] التكفين

الجعفري لرايت جعفر بن محمد ينفض بكمه المسك عن الكفن ويقول ليس هذا من الحنوط في شيء والنهي في بعضها عن التحنيط بغير الكافور المحتمل
لارادة استعماله في موضع الكافور وهو غير محرم قطعا فلا يخرج وفي اخر مقرون بما هو مكروه قطعا فيصلح قرينة لكراهته ايضا ويشكل لعدم
الحرمة بمرسلة الفقيه ان النبي صلى الله عليه وآله حنط بمثقال مسك سوى الكافور والمرسل الاخر هل يقرب الى الميت المسك والبخور قال نعم وخبر ابن سنان لا
باس بدخنة كفن الميت وخبر غياث عن الصادق عليه السلام كان يجمر الميت بالعود وخبر عمار جمر ثيابه بثلاثة اعواد ولا يخفى ان الاخيرة صريحة في افادة
الجواز اذ لا يحتمل في شيء منها ارادة الحرمة والاول ظاهرة في الحرمة والنص يحكم على الظاهر فينصرف عن ظاهره الى الكراهة ويجمع بينهما بذلك
اذ ليس في الاخيرة ما لا يجتمع مع الكراهة الا ما تضمن الامر وهو في مظنة الحظر للاباحة التي تجامع الكراهة ~~الا ما تضمن الامر وهو في مظنة~~
~~الحظر للاباحة التي تجامع الكراهة~~ وقد يشكل بمرسلة الفقيه لاقتضائها تحنيط النبي صلى الله عليه وآله بالوجه المكروه ومثلها خبر غياث لكن في غيرها
كفاية لاعتضاده بظاهر الاجماعات المستفيضة وبها ينجبر قصور السند عن مرتبة الحجية ويحكم بعد ذلك لمكان نصوصيتها على الاخبار
المقابلة الظاهرة وحملها على التقية انما هو بعد التكافؤ وعدم جمع ظاهر وعلى كل تقدير الجواز مدلول عليه بالاخبار الاخيرة والكراهة
بالاخبار الاولة المصروفة عن ظاهرها بل النواهي مع تلك الاجماعات لا تصلح للخروج بها عن اصالة عدم الحرمة وان لم يكن في مقابلها نص
اصلا فتحمل على الكراهة لكن لا ينبغي ترك الاحتياط بالتجنب عما عدا الكافور والذريرة المستثناة باتفاق النص والفتوى خصوصا مع
الاحتمال المتقدم في الاجماعات المحكية والله العالم بالحقيقة والسنن في التكفين ان يغتسل الغاسل الماس للميت لمسه اياه غسل
المس قبل الاشتغال بتكفينه ان اراد ان يكفنه هو او يتوضأ وضوء الصلوة في المشهور بين الاصحاب بل عن الحدائق نسبته الى الاصحاب
مشعرا بالاجماع واسنده الاردبيلي الى الخبر ولم يذكره فيكون مرسلا مجبورا وعن مجالس الصدوق ايجابه لخبر الغسل في سبعة عشر موطنا
وظاهر عبارة الاكثر كون هذا الغسل غسل المس وكذا وضوئه يستحب المبادرة اليهما ليقع التكفين على طهارة كما هو صريح تعليل
المعتبر بان الاغتسال والوضوء على من مس ميتا واجب ومستحب وكيفما كان فان الامر على الفور فيكون التعجيل به افضل انتهى وربما ظهر
من بعضهم انهما مندوبان للتكفين وان لم يكن ماسا كالشهيد في الذكرى في ذكر الاغسال المندوبة فقد عد منها الغسل للتكفين وعن
النزهة ان به رواية وكانها رواية الغسل في سبعة عشر موطنا حيث عد فيها اذا اغتسلت ميتا او كفنته او مسسته بعد ما برد وفي
الحديث احتمالات فلا حجة فيه خصوصا مع ظهور مخالفة المشهور هذا بناء على كونه غسلا صوريا مع بقاء حدث المس مشروعا للتكفين
نعم يقوى استحبابه من حيثية الطهارة من غير الماس كالحائض لغير الغاسلة اذا ارادت التكفين لفحوى ما دل على استحباب رفع حدث المس
له لانه اضعف حدثا الجواز دخول المساجد بل قراءة العزائم معه فرفع الاقوى اولى وكذا في الوضوء فان استحبابه لاجل تخفيف حدث
المس الاضعف يقضي بالاولوية استحبابه لتخفيف الاكثر حدثا وفي تمامية الفحوى بالنسبة الى استحباب الوضوء للحدث الاصغر خاصة
منع اذ مطلوبية رفع الاقوى وتخفيفه لا يقضي بالاولوية في الاضعف وعلى كل حال الاوفق بكونه غسل المس الترتيب بينه وبين الوضوء
كما صرح به في المنتهى قال وان لم يتمكن من ذلك يعني الغسل استحب له ان يتوضأ لانه احدى الطهارتين فكان مستحبا كالاخرى مرتبا بحسبه
لنقصانه انتهى لكن الذي يظهر من عبارة الاكثر كالمتن هو التخيير بين الاغتسال والوضوء وهو ظاهر معقد الاجماع المستشعر من الحدائق
لانه كالمتن ولعل المراد منه بيان كون المشروع احدهما في الجملة دون ذلك مع التخيير بينهما الموهمة من كلمة او ايضا وان ساعدها اصالة
عدم الترتيب لكنه الاحوط وعن المقنع والمقنعة والمراسم والكافي الاقتصار على ذكر استحباب غسل اليدين الى المرفقين من دون
تعرض للغسل ولا الوضوء والاولى حمله على ما اذا لم يتفق احدهما كما هو ظاهر المنتهى من ان ما في المقنعة قائم مقام الغسل وفاقا للمعتبر
والتذكرة ونهاية الاحكام جمعا بين المرسل المفتي به للمشهور وبين ما في الصحيح ثم يغسل الذي غسله يده قبل ان يكفنه الى المنكبين ثلاث
مرات ثم اذا كفنه اغتسل قال في التذكرة بعد التصريح باستحباب تقديم الغسل فان خيف على الميت فليغسل الغاسل يديه الى المنكبين
كما رواه يعقوب بن يقطين مشيرا الى الصحيح ولكن الحد فيه هو المنكبان فاعلم لكن بناء على استحبابه ولعل التحديد بالمرفقين لخبر عمار
تغسل يدك الى المرافق ورجلك الى الركبتين ونحوه الرضوي ويمكن الجمع بينهما باختلاف مراتب الفضل ولكن فيهما ضم الرجلين ايضا ولعله
الاولى جمعا بينهما وبين ما تقدم وعن بعض متاخري المتاخرين استحباب تقديم التكفين على الغسل والوضوء ولعله لخبر ابي بصير
وابن مسلم من غسل منكم ميتا فليغتسل بعد ما يلبسه اكفانه والفتوى به مع مخالفة المشهور بعيد وفي القواعد الاقرب انه لا يستبيح بهذا
الوضوء الدخول في الصلوة اذ لم ينو ما يتضمن رفع الحدث وفي جامع المقاصد وجه القرب ان التكفين شرع من دونه فلا يلزم من نيته

دفع الحدث واحتمل ضعيفا الاكتفاء به لان كمال الفضيلة متوقف عليه فيتحقق الرفع فتباح الصلوة وضعفه بانه لا يلزم من توقف كمال الفرضية
على رفع الحدث كونه مقصودا ومنويا حال فعل الوضوء وفي الكشف تاكيد عدم الاكتفاء به بانا لا نسلم توقف ايقاعه على الوجه الاكمل
على ارتفاع الحدث فانه لا نص لا بتقديم غسل اليدين والرجلين قلنا ما نافي الكشف مبني على خلاف ما هو المشهور من استحباب الغسل والوضوء
واما ما في الجامع فغير ان هذا الوضوء والغسل ان لم يكونا المسببين عن مس الميت مستحب تقديمهما كما ناح صوريين لمجامعتهما الحدث الاكبر
وهو المسوغ لا ينبغي التامل في عدم استباحة الصلوة بهما كما لا يستباح بوضوء الحايض وان كانا المسببين عنه كما هو ظاهر مبنى كلامه فالبحث
على استباحة الصلوة بوضوءه هو البحث المتقدم في الوضوءات المستحبة في استباحتها بالوضوء للتلاوة ونحوها من الغايات وقد تقدم
ان الاقوى الاستباحة لكن لا لفرح وجه اختصاص عدم الاستباحة بالوضوء في عبائر القواعد لجريانه في الغسل ايضا وان يزاد للرجل
حبرة بكسر الحاء المهملة وفتح الباء الموحدة من التحبير وهو التحسين برود اليمن فليس اضافة الثوب اليها من الاضافة الى مكانه
بل ما ليس الحبرة مكانا بل هو وشي اضيف الثوب اليه هذا الوشي لا الاضافة الى صفة في قولهم ثوب قرمز يمنية منسوبة الى اليمن عبرية بكسر
العين او فتحها والعبر بلدا وجانب ذكرها من ذكر الخاص بعد العام واستحبابها اجماع مستفيض النقل بما المتردد في كونها زيادة على القطع
الثلاث الواجبة ام هي احدها ظاهر معقد جملة من الاجماعات وصريح بعضها هو الاول ومن التقيح ما في جامع المقاصد قال استحباب زيادة
على الاثواب الثلاثة عند جميع الاصحاب وعن العماني الثاني ففي المحكي عنه ان السنة في اللفافة ان تكون حبرة يمانية وان اعوزهم فثوب بياض
ونحوه عن ابي الصلاح ووافقهما بعض متاخري المتاخرين منهم فاضل الرياض قال في الذكرى بعد رواية الحلبي عن الصادق ع كتب ابي في وصيته
ان اكفنه في ثلاثة اثواب احدها رداء حبرة كان يصلي فيها هذه استدلوا على استحباب زيادة الحبرة وهي غير تامة فالحجة عليهم انتهى فتبين انها
مستند الجماعة في عدم زيادتها على الثلاث لكن اصل مستند الاصحاب ما رواه يونس بن يعقوب عن ابي الحسن الاول ع اني كفنت ابي في ثوبين
شطويين كان يحرم فيهما وفي قميص من قمصه وعمامة كانت لعلي بن الحسين ع وفي برد اشتريته باربعين دينارا ولو كان اليوم كان يساوي
اربعمائة دينار لصراحته في زيادة البرد على الثلاثة ويتم كونها الحبرة بعدم القول بالفصل وهذا التقريب يدل عليه ايضا ما تضمن بعد
ذكر الثلاثة اثواب الواجبة ان ما زاد فهو سنة الى ان يبلغ خمسة اثواب فما زاد فمبتدع والعمامة سنة ويويده ما تقدم من مرسل يونس ابسط
الحبرة بسطا ثم ابسط عليها الازار ثم ابسط القميص عليه بناء على كون المراد من الازار فيه اللفافة التي يجمع فيها الكفن دون المئزر وقرينة الامر
ببسط القميص عليه فان المئزر يحت القميص حسب ما تقدم وقرينة خبر حمران ثم يكفن بقميص ولفافة وبرد يجمع فيه الكفن بحمل البرد فيه
على الحبرة وعلى تقدير معارضتها مع مستند الجماعة لا ريب في ترجيح مستندهم لاعتضادها بالاجماعات وعمل المتشرعة الى زماننا هذا و
مخالفة العماني فان الفاضلين حكيا انكار من عدا اصحابنا الزيادة على الثلاث وفي التذكرة روى ان عايشة ذكرت لها ان النبي ص كفن في برد فقالت
قد اتى بالبرد ولكن لم يكفن فيه مع امكان استناد الاصحاب المستفيض اتفاقهم الى غير ما ذكر مما لا يعارض فلا مناص من الحكم بكونها غير الثلاثة الواجبة
ويستحب ان تكون غير مطرزة بالذهب ولا بالحرير كما في عبارة جماعة لتوقيفية الاستحباب لم يثبت في المطرزة مع انها تضييع مال بغير اذن
والمراد باجادة الكفن وتنوقه المطلوب ما كان كذلك بجنسه لا بنحو التنقيش والتطريز بالزخرف ونحوه ومقتضى التقييد بالرجل في المتن و
عبارة جماعة عدم استحبابها للمراة وكانه لكون مورد الزيادة في الاخبار هو الرجل لكن في الروض ان المشهور استحبابها للمراة ايضا ولعله
الاظهر وقيل ان اكثر الاصحاب على عدم الفرق بين الرجل والمراة ما بين تصريح به وظهور فيه وكذا معقد الاجماعات المستفيضة وبعضها
عموم المشاركة وما ورد من ان المراة تكفن كما يكفن الرجل غيرها مما يشتمل على ثديها خرقة والاستثناء قرينة لعموم التشبيه بعد القطعات
فلا يرد ما قيل من عدم انصرافه الى المشابهة في زيادة الحبرة وعليه فاستحبابها ثابت للخنثى والصبي والصبية ويزاد للرجل ايضا خرقة لفخذيه
باتفاق النص على ذلك والقول بوجوبها عن بعض ضعيف في الروض ان عبارات الاصحاب اكثرها مشتملة على انه يلف بها فخذاه من غير
تفصيل والذي يمكن استفادته من الرواية الاولى يعني خبر الكاهلي ان كان المراد من الاذفار فيه هو الاثفار كما ذكر الشهيد ره انه يربط احد
طرفي الخرقة على وسطه اما بشق راسه او بان يجعل فيها خيط ونحوه لشدها ثم يدخل الخرقة بين فخذيه ويضم بها عورته ضما شديدا و
يخرجها من الجانب الاخر ويدخلها تحت الشد الذي على وسطه انتهى قلت ولا يخفى ان ذلك كله ان دل عليه نص فهو من باب الارشاد والمقصود
من ذلك ضبط الاسفل من خروج شيء ينجس الكفن والبدن فيجزي كيف ما حصل به ذلك واما قدر الخرقة ففي عبارة كثير بل في المشهور
كما قيل طولها ثلاثة اذرع ونصف وعرضها شبر الى شبر ونصف ويوجد ذلك في بعض النصوص ففي موثق عمار الخرقة عرضها قدر شبر ونصف

ويستحب ان يزاد للكفن حبرة [marginal note, uncertain reading]

وفي خبر اخر لعله يجعل طول الخرقة ثلاثة اذرع ونصف وعرضها شبر ونصف كلام كثير من الاصحاب كعبارة كثير من اخبار الباب خالية من
التقدير والظاهر ان ما تعرض لذكره فيهما من القدر ارشاد والمقصود قدر ما يحصل به الشد المضبوط به الاسفل عن خروج الشيء فيختلف
باختلاف بدن الشخص سمنا وهزالا طولا وقصرا بل وباختلاف المرض العارض الى غير ذلك وربما قيل ان قضية حمل المطلق على المقيد
عدم مسامحة لكن الاصحاب فهموا منه التقريب لا التحقيق لكن بما يقرب من المنصوص والاقرب ما ذكر وتسمى هذه الخرقة الخامسة لانها
منتهى عدد قطعات الكفن الاعم من الواجب والمندوب فانها خمس هي الثلاث قطعات والحبرة وهي الخامسة واما العمامة فلا تعد من اجزاء
الكفن وان استحبت كما صرح به في النص وان قضى بعض الاخبار بانها منه وجمع الشهيد بحمل الاول على ان العمامة ليست من اجزائه الواجبة
والثاني على انها من الاجزاء المستحبة هذا بناء على كون هذه الخرقة من اجزاء الكفن المندوب كما هو التحقيق واما بناء على خروجها من
اجزاء الكفن الواجب والمندوب كما ذهب اليه الصدوق والسيد والقاضي فلا وجه لتسميتها خامسة وكذلك على ما قاله الصدوق من ان
هذه الخرقة هي المئزر وان كان في غاية السقوط وقد صرح في بعض الاخبار بمغايرتهما وثمرة الخلاف في كونها من الكفن ام لا وكذا الخلاف في
كون العمامة التي ذكرها منه تظهر في نذر الكفن المندوب وفي سرقتها من القبر بالنبش فانه يقطع بها الحد السرقة على تقدير كونها من الكفن
دون ما اذا لم تكونا منه لان القبر انما هو حرز للكفن دون غيره ثم ان هذه الخرقة تشد تحت القميص والمئزر لكن في خبر عمار تشد على القميص
بحيال العورة والفرج حتى لا يظهر منه شيء فيتلف ويمكن الجمع بانها تشد تحته لكن بعد لباس القميص استظهارا في التحفظ عن تكشف العورة
وظاهر المتن كغيره اختصاص هذه الخرقة بالرجل ايضا وقد صرح بعض بزيادتها للمراة ايضا لعموم الاخبار ووجود المقتضي من خوف خروج
الشيء وكذا في الخنثى والصغير نعم وتزاد للرجل لا غيره قطعا عمامة فيؤخذ وسطها فتثنى على راسه بالتدوير عليه محنكا بها ويخرج طرفا
العمامة من الحنك ويلقيان معا على صدره واستحبابها مورد اتفاق النص والفتوى وفي كيفيتها اختلف الاخبار ففي مرسل يونس
ثم يعمم يؤخذ وسط العمامة فيثنى على راسه بالتدوير ثم يلقى فضل الشق الايمن على الايسر والايسر على الايمن ثم ترد على صدره وفي
الذكرى انه المشهور بين الاصحاب كذا في المدارك بل هو ظاهر معقد اجماع التذكرة ويوافقه خبر معوية بن وهب وعمامة يعمم بها ويلقى
فضلها على صدره وفي خبر النواهي اذا عممته فلا تعممه عمة الاعرابي قلت كيف اصنع قال خذ العمامة من وسطها وانشرها على راسه ثم
ردها الى خلفه واطرح طرفيها على صدره ويمكن ارجاعه الى المرسل ايضا والمراد بعمة الاعرابي المقطعة التي لا حنك لها وفي خبر ابن سنان
كما في التهذيب وعمامة تعصب بها راسه وترد فضلها على رجليه وفي الكافي ويرد فضلها على وجهه وكانه الاصح وان الاول من سهو الاقلام
وفي مرسل ابن ابي عمير الامر بالتحنيك وفي خبر حمران خذ العمامة وانشرها مثنية على راسه واطرح طرفيها من خلفه وابرز جبهته وفي
خبر عمار وليكن طرفا العمامة متدليا على جانبه الايسر قدر شبر ترمي بها على وجهه والعمل على ما في مرسل يونس لموافقته الرضوي لهما واعتضاده
بالشهرة واجماع التذكرة بل كما قيل ان التعبير بالشهرة في الكتابين لعله لعدم تحصل الاجماع للمعبر والا فلم نجد قائلا بغيرها وعلى هذا
فان امكن ارجاع غيرها اليها ولو بالتاويل والا فيطرح وظاهر اطلاقهم العمامة عدم تقديرها طولا وعرضا فيجزي ما يتادى به الهيئة
المذكورة وقد صرح به ثاني المحققين والشهيدين وكذا لم يقدروا مقدار ما يلقى على صدره مع ما في الاخبار من ذكر قدر الشبر فلعله
لفهمهم منه المثال والظاهر اختصاص استحباب العمامة للرجل دون الصبي اما غير المراهق فلا ينبغي التامل في عدمه فيه واما المراهق فغير
بعيد ندبها فيه ويستحب ان يكون الكفن قطنا بياضا اجماعا مستفيضا ولتصريح الاخبار بالبياض كقوله البسوا من ثيابكم البياض
فانه اطيب واطهر وكفنوا به موتاكم وفي خبر جابر ليس من ثيابكم شيء احسن من البياض فالبسوه وكفنوا به موتاكم وتصريح خبر ابي خديجة بالقطن
ففيه الكتان لبني اسرائيل والقطن لامة محمد ص والبياض في كلام الاكثر يعم جميع قطعات الكفن وفي الذكرى وتبعه بعض استثناء الحبرة وكانه
نظر الى رواية ابي مريم ان الحسن كفن اسامة بن زيد ببرد احمر حبرة وان عليا كفن سهل بن حنيف ببرد احمر حبرة ويستحب ان تطيب الاكفان
بالذريرة اجماعا مستفيضا وانما التردد فيما يذر عليه الذريرة ففي جملة من معاقد الاجماعات ذرها على الكفن بقول مطلق كما هو ظاهر
المتن وفي بعض العبارات نثرها على القطعات الثلاث المفروضة وصرح بنثرها على الحبرة واللفافة في محكي المقنعة والمبسوط والوسيلة
والتحرير وباستحباب ذرها على الاكفان كلها في السرائر وكشف الالتباس والذكرى ومال اليه المحقق الثاني واستظهره في الكشف ولعله
الاظهر لخبر سماعة اذا كفنت الميت فذر على كل ثوب منه شيئا من ذريرة وكافور وخبر عمار ويطرح على كفنه ذريرة وينفي استحباب ذرها
على اللفافة في المنتهى ويرده مضافا الى ما تقدم موثق عمار فتبسط اللفافة وتذر عليه ذريرة ثم الازار فان الظاهر رجوع الضمير

ومستحب ان يعمّم الرجل العمامة [marginal note, uncertain reading]

الى اللفافة وان احتمل رجوعه الى الميت وثوبه بتذكيره وفي التذكرة الاجماع على تطييب الميت بها كما في خبر عمار قال والق على وجهه ذريرة
وفي القواعد يستحب ان تضع على الخامسة قطنا وذريرة وحكى عن الاصحاب كغيره مرجحة الاستحباب وموضع الذريرة هو الطيب المسحوق
وقال بعضهم هي نبات تعرف بالقمحان قال الكركي وهو خلاف المعروف بين العلماء ويكتب على الحبرة والقميص واللفافة والجريدتين فلان يشهد ان
لا اله الا الله ويشهد ان محمدا رسول الله والاقرار بالائمة ع باتفاق النص والفتوى عليه في الجملة وينبغي تنقيحه من جهتين احديهما مع تنقيح
ما يكتب والثانية ما يكتب عليه فالاولى اما الشهادة الاولى فهي التي صرحت بها رواية ابي كهمس التي هي الاصل في هذا الحكم وهي معقد الاجماع
المستفيضة والشهادة الثانية ايضا معقد الاجماعات وان كانت الرواية خالية عنها وكذلك اسماء الائمة ع داخلة في معقد اجماع الخلاف
والغنية وينسبه الى الاصحاب جماعة مؤذنا بالاجماع مضافا الى عموم التوسل والاستشفاع فلا ينبغي التامل في استحباب كتب الشهادات
الثلاث بل في معقد اجماع الغنية الاقرار بالبعث والثواب والعقاب في الزيادة عليها اشكل جماعة كالشهيد في الدروس والذكرى والكركي في جامع
المقاصد بل مال في الاخير الى المنع اقتصارا على مورد النص والفتوى وعدم مجال للراي فيه وبنى عليه بعض من تاخر عنهما كالمدارك وغيره
والاقوى جواز التبرك والاستشفاع ككتابة كل ما استحسنه الاعتبار وكان فيه رجاء الخير من القران والدعاء والاذكار ونحو ذلك مما لم يتم
دليل على منعه وفاقا للعلامة البهبهاني وفاضل الرياض والجواهر لوجوه ثلاثة الاول ان تعدى الاصحاب عما في خبر ابي كهمس من الشهادة
الوحدانية خاصة الى ما هو في معقد اجماعاتهم مع اعترافهم بعدم ورود شيء منه هو دليل بجوزهم التعدي والتسري لعدم خصوصية
لما ذكر قطعا الثاني ان المانع من التسري لا يخلو من احد امرين اما التوقيفية او مظنة التلويث بالنجاسة والاولى مرتفعة بالدخول تحت
عموم الاستشفاع والاحتياط في امر الاخرة الحاكم به العقل والنقل مع ان غايتها المنع بقصد الماثورية وورود الخصوصية دون فعله
للاحتياط من خطرات الاخرة الراجح مطلقا عقلا وشرعا والثانية مدفوعة اولا بان التنصيص على كتب الشهادة المشتملة على اسم الجلالة دلنا على
عدم محذورية وثانيا بمنع المظنة المعتبرة التي هي مدار التحريم في مطلق الميت وثالثا بارتفاع مظنته بالكتب فيما يبعد من وصول النجاسة كا
العمامة ونحوها ورابعا بامكان منع محذورية التلوث مطلقا لان عمدة دليل وجوب ابعاد نحو هذه الكتابات المحترمة من ملاقاة النجاسة
هي وجوب تعظيمها وحرمة تحقيرها ومنافاة التعظيم وحصول التحقير في العرف والعادة ممنوعان في مثل المقام بالاستعمال في حالة الطهر
فضلا وبقصد التبرك والتوسل والاستشفاع به بل هو بهذا القصد تعظيم وان قيل ان دليله غير منحصر في منافاة التعظيم بل في بعضها دليلا
من نص معتد به شامل لجميع الحالات حتى مع قصد التبرك قلنا متى كان للتعبد لا لمنافاة التعظيم امكن القول بمعارضته عموم نصه مع عموم
التبرك فيما نحن فيه من وجه ولم يتبين ترجيح عموم الابعاد فيرجع الى اصل الجواز بل لعل عموم التبرك هو المرجح لاعتضاده بعد الاصل بظاهر
الاخبار والاثار وعمل المتشرعين الاخيار كما ستسمعه الوجه الثالث استفادته من مجموع ما ورد في الباب من خبر ابي كهمس ان الصادق ع كتب
على حاشية كفن اسمعيل ابنه وفي طريق الاحتجاج على زرارة ان اسمعيل يشهد ان لا اله الا الله وما رواه في البحار من كتاب كثير بن عباس في اطراف
كفن فاطمة انها تشهد ان لا اله الا الله فان كان بامر فاطمة فهو الحجة والا فلا ريب في علم علي والحسنين بذلك فهو تقرير من الحجة وما في العيون
عن العيون وكتاب كمال الدين ان موسى بن جعفر ع كفن بكفن فيه حبرة استعملت له مبلغ الفين وخمسمائة دينار كان عليه القران كله وقوله
استعملت له ظاهر في اعداده له حيا وعن البحار نقلا عن العيون ان سليمان بن جعفر كفنه بكفن فيه حبرة كانت كذلك وعليه يضعف الاحتجاج
به على المقصود بعدم حجية فعل سليمان مع عدم تقرير الحجة ويمكن دفعه بما هو مذكور من عقايد الامامية من انه لو كان محرما لم يكن ليقع و
يتفق تكفين الامام فيه خصوصا مع ما يعتقدونه من وجود مولينا الرضا ع ولو بنحو الخفاء والاحتجاب لكن فيه ان جوازه للامام لا ينفي
بجوازه للغير لكون المنع من جهة التلوث والامام لا يتنجس بدنه بعد الموت فيما نعتقده وفيما رواه الكفعمي في فضائل الجوشن من قول جبرئيل ع للنبي
من كتبه على كفنه استحيى الله ان يعذبه بالنار وان الحسين ع قال اوصاني ابي بحفظه وان اكتبه على كفنه وما رواه ابن طاوس في كتاب المهج في فضل
دعاء الجوشن الصغير من نحو ذلك وان كان المجلسي مستظهرا من بعض القرائن كون الحديث ليس من السيد في نحو الجوشن الصغير بل هو الجوشن
الكبير ومن غلط النساخ اتفق ذكره للصغير لكنه غير ثابت وغير مستبعد وروده للجوشنين وما رواه في البلد الامين عن النبي ص ان من جعل
هذا الدعاء في كفنه شهد له الى اخر الحديث وذكر الدعاء بعده وما عن كتاب غيبة الشيخ عن ابي الحسن القمي انه دخل على محمد بن عثمان العمري من
السفراء الاربعة لمولينا الصاحب عجل الله فرجه وبين يديه ساجة ونقاش ينقش آيات القران واسماء الائمة ع على حواشيها فقلت يا سيدي
ما هذه الساجة فقال للقبر تكون فيه واوضع عليها او قال اسند عليها الحديث وهذا بموجب عقيدة ناقي السفراء بحكم الرواية والوضع

وضع جنب ابن ما يكتب الشهادات الثلث

او الاستناد على الساجة المكتوبة ايضا بحكم التكفين بالكفن المكتوب لاشتراكهما في مظنة التلوث مؤيدة بعمل كثير من الابرار فعن فلاح السائل
وكان جدي ورام بن ابي فراس وهو ممن يقتدى بفعله قد اوصى ان يجعل في فمه بعد وفاته فص عقيق عليه اسماء ائمته ع الى اخر ما قال
وهذا منقول عن غيره ايضا من الابرار وذكر العلامة البهبهاني مما يؤيد ذلك ويشهد له ما في كشف الغمة من بعض فضل الامراء انه رأى بامنية انه كتب الحديث
الذي رواه الرضا ع مسندا الى الله جل جلاله لا اله الا الله حصني الحديث وامر بان يدفن معه فلما مات رأى في المنام فقال غفر الله لي بقول
لا اله الا الله وتصديقي بمحمد واني كتبت هذا الحديث تعظيما واحتراما وهو يشعر بما قدمناه من ان قصد التبرك بالكتابة تعظيم وبما
استقر عليه عمل المتشرعة في هذه الاعصار من اهل المعرفة والاخيار على كتابة القران والادعية في اكفانهم وتقريرهم فعل السواد لذلك
بل فعله وصنعه بمرأى ومسمع منهم من غير نكير منهم وبالجملة لا ينبغي التامل في جواز كتابة جميع ما يناسب التوسل والتبرك والاستشفاع
في الكفن في اي موضع شاء حيث لا يوضع على العورة وعدم ما يفيده انه غير منصوص بالخصوص نعم من حيثية ظن التلوث بالعين الاولى كتابته في
غير مظانه كالعمامة ونحوه ويجوز استصحابه المكتوب به ولو مصحفا على وجه التعليق او الشد على عضده او رأسه او غير ذلك ولا يدخل في تضييع
المال الممنوع لكونه صرفا فيما هو من اعظم المهام وما هو الا اليسير في جنب الكفن المعمول الفين وخمسمائة دينار ومنه اتضح الحكم من جهة
ما يكتب عليه وانه جواز التسري من الموضع المنصوص في خبر كتابة الصادق ع على حاشية كفن اسمعيل او زرارة الى حيث شاء من مواضع
اي قطعة شاء وعلى الجريدتين لعين ما ذكر في التسري من جهة المكتوب ولو انصف الخصم كان اخبار كتابة الصادق ع على كفن اسمعيل كافية
للعموم من الجهتين للقطع بالمساواة واشتراك الجميع فيما يزعم انه المحذور وعجبي من جمود الشهيد في المقام لانه على خلاف المعهود من مذاقه
والله المسدد واما ما يكتب به فاطلاق الكتابة في النص والفتوى منصرف الى كل ما يؤثر اثرا باقيا من طين مخلوط بماء ونحوه فهو المعتبر
من الكتابة او بحكمه كلما يثبت الرسم كما اذا نقش بالسكين ونحوه على الجريدتين دون ما لا يؤثر كالطين اليابس والاصبع الخالي من شيء وقد
صرح به المفيد قال وينبغي ان تبل التربة لتكون الكتابة مؤثرة وكذا عن السرائر والمنتهى والمختلف والتذكرة وفي الكشف لا بد من التاثير
وان اطلق الاكثر لان ذلك حقيقة الكتابة وكذا في الرياض وقضيته اعتبار التاثير في حقيقة الكتابة انه مع تعذر الطين مطلقا تقدم كل
ما هو اقرب الى الحقيقة في التاثير ولو في الجملة كالكتابة بالماء فتقدم على مجرد الاصبع بغير تاثير وتتاخر هي عن الكتابة بالطين المبلول ولعله
غاية الكتابة بالاصبع على الكتابة بالتربة يابسة كما عن المراسم والاقتصاد والمصباح ومختصره يريد التقسيم باوالى حالتي الاختيار فبالكتابة
بالطين والاضطرار فبالاصبع فلا خلاف في البين ويستحب ان تكون الكتابة بالتربة الحسينية وفاقا للمشهور بل المنسوب الى الاصحاب جمعا
بين وظيفة الكتابة واستصحاب التربة المقدسة التي من الوظايف المستحبة باتفاق النص والفتوى ويكره كتابته بالسواد كما صرح به جماعة
وعن المفيد في القواعد وغيره مطلق الصبغ ولا مستند ظاهر للجماعة الا كراهة التكفين في السواد ومطلق الصبغ ويكفي فتوى الجماعة سندا
بالنسبة اليها وفي بعض العبارات كما عن المبسوط ومختصر المصباح لا يكتب بالسواد وظاهره عدم الجواز كما صرح به في النهاية ولعل مرادهم
شدة الكراهة وعلى تقدير ارادة ظاهره فهو مبني ايضا على ارادة في التكفين لا يخص الماخذ فيه والمستند فيه ظاهر النهي من قوله لا يحرم
في الثوب الاسود ولا يكفن به ويستحب ان يجعل بين اليتيه قطن كما في الاخبار وكلام الاخيار وكذا يستحب حشو دبره قطنا ان خاف
خروج شيء منه وظاهر النص والفتوى كونهما حكمين متغايرين فالاول مجرد الوضع بين الاليتين والثاني الادخال في الدبر ففي خبر عمار
ويجعل على مقعدته شيئا من القطن وفي دبره وكذا الحكم في المراة كما في مرسل سهل كيف تكفن المراة فقال كما يكفن الرجل غير انها يشد
على ثديها خرقة تضم الثدي الى الصدر ويشد الى ظهرها ويوضع لها القطن اكثر مما يوضع للرجل ويحشى القبل والدبر بالقطن وزعم
بعض المعاصرين ان ذلك من الاختلاف في كلماتهم قائلا يجعل بين اليتيه شيء من القطن وفاقا للاصحاب على اختلاف في تعبيراتهم من ذلك
تارة بما بين الاليتين وتارة بانه على دبره وتارة بانه يسد دبره واخرى بانه على قبله ايضا وقد عرفت انهما مستحبان وحكمة الثاني منع
اخراج شيء بخلاف الوضع بين الاليتين ولذا لم يقيده بها الثاني في الاخبار وكلام الاخيار ففي مرسل يونس واعمد الى قطن فذر عليه شيئا
من حنوط وضعه على فرجه قبل ودبر واحش القطن في دبره لئلا يخرج منه شيء ومنه يعلم ان حشو الدبر والقبل مشروط بخوف خروج
شيء منهما كما في جملة من العبارات منها في الشرايع قال وان خشي خروج شيء فلا باس ان يحشى في دبره ونحوه في المنتهى والتذكرة والقواعد
والبيان والذكرى وان اطلق الحشو والوضع فيهما بعض الاخبار لكن يحمل المطلق على المقيد لمكان التعليل المشعر باختصاص الحكم بمورد العلة
كما في معقد اجماع الخلاف فانه وان كان مطلقا لكنه علل الحكم بذلك قال يستحب ان يدخل في سفل الميت شيء من القطن لئلا يخرج منه شيء

واستحباب جعل القطن بين اليتيه

وقال اصحاب الشافعي ان ذلك غلط وانما يجعل بين اليتيه دليلنا اجماع الفرقة وعملهم انتهى وعليه اذا لم يحتمل خروج شيء لا يستحب بل يحتمل منعه لمنافاة الاحترام هذا ويمكن حمل العلة هنا على الحكمة الغير اللازمة الاطراد كما في كثير من الموارد او على ان العلة احتمال الخروج وهو مطرد لقيام احتماله ولو بعد حين في القبر والعلم بعدمه ان امكن فعايته فيما قبل ذلك مع عدم منافاة الاحترام بقصد ذلك ومع ذلك اختلاف الحكمة في التجبير مجال باق وان كان معرفته غير لازمة وعلى كل حال يقوم مقام القطن ان لم يحصل الصوف ونحوه والله العالم وتزاد للمرئة لفافة اخرى لثديها على المشهور بل ظاهر الخبر نفي الخلاف فيه وبساعده التتبع نعم الشهيد ترك ذكره في اللمعة والبيان مؤذنا بتوقفه فيه كما هو ظاهر الروضة ايضا وكانه لضعف المستند مع توقيفية الحكم ولعله في غير محله لوجوده في خبر سهل والانجبار ضعفه بالشهرة وليس لها تقدير في كلامهم فالمدار ما يحصل به المقصود من امن اضطراب الثديين فينتشر الكفن وتزاد ايضا نمطا في المشهور بل نسب الى قطع الاصحاب مؤذنا بدعوى الاجماع عليه وانكره الحلي زاعما ان النمط هو الحبرة لكنه باجتهاد محض منه والظاهر مغايرته لها فان الحبرة قد مر موضوعها واما النمط فعن بعض كتب اللغة هو ضرب من البسط وفي بعض بزيادة ان له خملا رقيقا وعن بعض انه ثوب صوف وفي بعضها بزيادة انه ذو لون ولا يكاد يقال للابيض نمط وعن بعضها انه الستر وقال في جامع المقاصد انه كساء من صوف يجعل على الهودج ولا خلاف في انه ثوب كبير شامل انتهى لكن لم توجد هذه اللفظة في خبر ولذا ناقش في ثبوت زيادته من لم يحتفل باجماعات الاصحاب كما في المدارك قال استدلوا عليه بصحيح محمد بن مسلم يكفن الرجل في ثلاثة اثواب والمرئة اذا كانت عظيمة في خمسة درع ومنطق وخمار ولفافتين وليس فيه دلالة على المطلوب بوجه فان المراد بالدرع القميص والمنطق بكسر الميم ما يشد بالوسط ولعل المراد هنا ما يشد به الثديان والخمار القناع لانه يخمر الراس وليس فيه ذكر للنمط بل ولا دلالة على استحباب زيادة المرئة عن كفن الرجل انتهى ولا مناص من الحكم بزيادتها لفافة غير الحبرة بعد ظهور قطعهم بها واستدلال البعض لها بالصحيحة لا بد له على كونها دليل المجمعين خصوصا مع قول بعضهم كما في الاقتصاد تزاد لفافة اخرى اما حبرة او ما يقوم مقامها الى ان قال وان كان امراة زيدت لفافة اخرى وروي ايضا نمط وفي السرائر وان كان امراة زيدت على مستحب الرجال لفافة اخرى ليشد ثدياها وروي نمط وان قال بعد ذلك والصحيح الاول لكن روايته حجة دون اجتهاده في ان النمط هو الحبرة وعلى تقدير الاستدلال بالصحيحة فلعله بناء على فهمهم من المنطق المنزية اللفافة احديهما الحبرة بناء على ثبوتها للمرئة كالرجل والاخرى النمط مع احتمال وقوفهم على ما لم نقف عليه فمجرد عدم وقوفنا على ما يتضمن صريحا لا معنى لرد اتفاقهم على الحكم وان لم يحصل النمط ففي كلام غير واحد من الاصحاب فثوب اخر بدله وهو مشكل مع عدم الوقوف على ما تضمنه لملاحظة في ظهور مناطه كالاشكال في تعميم زيادة النمط للرجل ايضا كما فهمه بعض من تعطيه عبارة المقنعة وغاسل الميت يبدء بكفنه فيقطعه يبدء بالنمط فيبسطه ويبسط عليه الحبرة ويبسط الازار على الحبرة الخ ونحوه عبارة رسالة والده ونحوهما عبارة الكافي لابي الصلاح والتقييد المشهور والمعظم بالمرئة اولى الاقتصار على المتيقن من فتويهم ونحوها الاشكال في استحباب زيادة لفافة ثالثة للمراة كما هو مقتضى كلام الشيخين وظاهر تعبير كثير منهما بان زيادتها على الرجل بالنمط فللرجل لفافتان الازار والحبرة ولها ثلاث هما مع النمط ولفقد النص وقلة المفتي بغير النمط لا ينبغي الحكم به ويبدل المرئة بالعمامة قناعا كما صرح به جماعة ممن تاخر عن المص بل في الذكرى والمدارك والحدائق نسبته الى الاصحاب مشعرا بدعوى الاجماع عليه وهو الحجة مضافا الى قوله وخمار في صحيح ابن مسلم وكذا في خبر عبد الرحمن وتقييدها بكونها عظيمة يحمل ارادة عظم الشان والخفي بمقتضى القاعدة محروم من الوظيفتين العمامة والقناع لاختصاص الاولى بالرجل في النص والفتوى والثانية بالمرئة فيثبت له ما يثبت للطرفين وعن الفخر في شرح الارشاد الحاقه بالمرئة فيثبت له القناع معللا بانه في الاحرام كالمرأة وان جسده عورة وبان القناع حكمها في الدنيا والاول لا دليل فلا يقاس عليه وجسده عورة في الصلوة للاحتياط ولا احتياط هنا بل البرائة بل الاحتياط في الترك لتضييع المال وكون القناع حكمه في الدنيا ان سلم لا يقضي به بعد الموت ومع ذلك هو غير بعيد ويستحب ان يسحق الكافور باليد بل يكره بغيرها قاله الاصحاب كما في حاشية النافع وان فضل منه شيء عن مقدار مساس المساجد القي الفاضل على صدره في المشهور بين الاصحاب كما في الكشف بل عليه الاجماع كما في الخلاف و يدل عليه الرضوي واذا فرغت من كفنه حنطته بوزن ثلاثة عشر درهما من الكافور وتبدء بجبهته وتمسح مفاصله كلها وتلقي ما بقي على صدره والحسن فاعمل الى الكافور وامسح به اثار السجود منه ومفاصله كلها ولحيته وعلى صدره من الحنوط بتقييد الصدر بالفاضل من الحنوط في نحو خبر زرارة مؤيدا بان الصدر من المساجد في الجملة وان يكون قدر الحنوط درهما او اربعة دراهم واكمله ثلاثة عشر درهما وثلث هذه المراتب الثلاث للفضل كما يعطيه عطفها في المتن على جملة ان يسحق وقد تقدم في مساس المساجد الاشارة الى عدم كونها مراتب الاجزاء في فتاويهم كما ستعرف وجه عدم تحديد الوجوب والاجزاء بها في الاخبار وتعيينها للفضل هو المشهور بل في المعتبر نفي

وافضله

الخلاف فيه وفي غيره الاجماع وفي المرتبة الاولى للفضل قول بانها مثقال للصدوق وتبعه جماعة وكانه نظر الى المرسل اقل ما يجزي من الكافور للميت مثقال ونحوه في موضع من عبارة فقه الرضا حسبما اشرنا اليه فيما مر في مساس المساجد وقول اخر للجعفي بانه مثقال وثلث ولا نص فيه كما لا نص في الدرهم الذي عينه المشهور ولكن الشهرة فيه لكونه ندبيا كافية فضلا عن ظهور الاجماع من المعتبر الذي معه لا يعبأ بالمرسل وغيره لتحقق الاعراض به عنهما وان قوى ما فيهما من المثقال في الجواهر كما يجبر بالمحكي عنه في المعتبر في مقدار المرتبة الثانية والثالثة الرضوي المصرح بالمقدارين المذكورين فيهما فيرجح على الحسن الوارد باربعة مثاقيل في المرتبة الثانية وحكى الغنوي بها عن الصدوق وبعض وان كانت هي في معقد اجماع الخلاف لكن دلالته عليها غير واضحة مع احتمال ارادة الدرهم من المثقال في كلام الاصحاب هنا كما صرح به السرائر ويكشف عنه دعوى نفي الخلاف عن الاربعة دراهم في المعتبر مع كون الخلاف بمرئ منه ومسمع فالعبرة بالموجود فيه من ظاهر الاجماع لسلامته عن معارض معلوم بعد الاحتمال المذكور ونحوه يضعف ما عن القاضي من تحديد المرتبة الاخيرة بثلاثة عشر درهم ونصف مع عدم وجود نص به ووجود النصوص المعتبرة بالقدر المعروف فيها المنفي عنه الخلاف في المعتبر والمحكي عليه الاجماع في الخلاف وهذه المراتب لفضل كافور الحنوط خاصة من غير كافور ماء الغسل في المشهور كما يظهر من الرضوي المنجبر في المقام وغيره ففي الاول فاذا فرغت من كفنه حنطه بوزن ثلاثة عشر درهما وثلث وان لم تقدر على هذا المقدار فاربعة دراهم ولا قائل بالفرق بين المراتب من هذه الحيثية وعن بعض متاخري المتاخرين ان هذه المقادير لفضل كافور حنوط مع الغسل نظرا الى اطلاق بعض الاخبار وبقيد بما ظهر منه التخصيص بكافور الحنوط كخبر حنوط النبي صلى الله عليه وآله المتضمن لان الحنوط الذي نزل به جبرئيل على النبي صلى الله عليه وآله اربعون درهما فقسمه النبي صلى الله عليه وآله ثلاثة اقسام له ولفاطمة ولعلي عليهم السلام فصار سهم كل واحد ما ذكر مضافا الى المرفوع وكذا الرضوي المتقدم وقصور هذه الاخبار الواردة في هذا المضمار من تعيين المقدار مع عدم الاخبار في ارادة الوجوب موجب لحملها على ارادة الفضل والاستحباب مضافا الى قيام القرينة على ارادته دون الوجوب من ملاحظة اختلاف جميعها في المقدار الذي تضمنته قلة وكثرة والى تصريح بعضها بالفضل وقصور دلالة الباقي على الوجوب مع ظهور الاتفاق بعد ذلك كله على كفاية المسمى كما تقدم عن الرياض وغيره ويستحب ان يجعل معه في القبر جريدتان احديهما من جانبه الايسر بين قميصه وازاره والاخرى مع ترقوة جانبه الايمن يلصقها بجلده وهنا مسائل منها استحباب وضع الجريدتين الخضراوتين مجملا وهو اجماع وبه روايات مستفيضة منها صحيحة زرارة الميت اذا مات لم يجعل معه الجريدة فقال يتجافى عنه العذاب والحساب ما دام رطبا الحديث وفي النبوي خضروا اصحابكم فما اقل المخضرين قيل وما التخضير فقال جريدة خضراء توضع من اصل اليد الى اصل الترقوة الخبر ويفهم من قلة المخضرين مخالفة العامة لنا وان رووا ما يوافقنا وعده في الانتصار مما انفردت به الامامية قال كان الاصل في وضع الجريدة ان ادم على نبينا وعليه السلام لما اهبطه الله تعالى من جنته الى الارض استوحش فسئل الله ان يونسه بشيء من اشجار الجنة فانزل الله اليه النخلة فكان يانس بها في حيوته فلما حضرته الوفاة قال لولده اني انس بها في حيوتي وارجو الانس بها بعد وفاتي فاذا مت فخذوا منها جريدة وشقوه بنصفين وضعوهما معي في اكفاني ففعل ولده ذلك وفعلته الانبياء بعده ثم اندرس ذلك في الجاهلية فاحياه النبي صلى الله عليه وآله وفعله فصارت سنة ومنها ان الظاهر من اكثر الاخبار وتعليلاتها هو استحباب وضع الجريدتين دون وجوبه كما هو مقتضى الاصل وصرح باستحبابه في موثق سماعة يستحب ان يدخل معه في قبره جريدة والاخبار الامرة بالتخضير مصروفة عن ظاهرها الى الندب فان ظهر من الصدوق ومعاني الاخبار القول بوجوبه حيث قال بعد ايراد حسنة ابن المغيرة جاء هذا الخبر هكذا والذي يجب استعماله ان يجعل للميت جريدتان من النخل خضراوتان رطبتان وقوى بعض ظاهر كلامه من الوجوب مع احتمال غيره في تعبيراته المتقدمة بانه لا داعي الى صرف الاوامر عن ظاهرها وان الاشتمال على التعليل الظاهر في الاستحباب وان كان اكثريا لكنه كثير في الواجبات وان خبر سماعة لو سلم ظهوره في الاستحباب فيه في الندب فقد لا يسلم ظهوره فيه في زمان الصدوق انتهى وكله مما لا ينبغي في غير محله خصوصا ممن يحتفل بفتاوى الاصحاب يعتقد و هنا منها ان المشهور في تقديرهما طول كل واحدة منهما قدر عظم الذراع بل هو معقد اجماع الانتصار والغنية وعن العماني مقدار كل واحدة اربعة اصابع الى ما فوقها وعن ابي جعفر بن بابويه ان طول كل واحدة قدر عظم الذراع فان كان قدر ذراع فلا باس وان كانت قدر شبر فلا باس وفي المدارك استحسن الجميع وفي المسالك والروضة ان المشهور طول عظم الذراع للميت ثم قدر شبر ثم اربع اصابع وظاهرهما ان المشهور رتبوا ترتيبا الاخير واكا لجماعة ولا فيه ذا كاخرين وكان الاختلاف ناش من اختلاف الاخبار واختلاف الفهم في الجمع ففي بعضها التقدير بالذراع وفي بعضها بعظم الذراع وفي الحسن كالصحيح بالشبر توضع من عند الترقوة الى ما بلغت مما يلي الجلد والاخرى في الايسر واما الاربع اصابع

في استحباب الجريدتين

فلم يوجد فيه نص كما اعترف به غير واحد قيل يحتمله خبر سفيان الثوري ففيه توضع من اصل اليدين الى الترقوة بحمل اصل اليدين على المنكبين
تقرب من اربع اصابع ولعل اختلاف الاخبار في القدر مع ثبوت شرعية اصلها من غير قاطع بقدر معين يقضي باجزاء الجميع كما في الذكرى
ولا اقل من الاربع اصابع لعدم ثبوته في نص بل قد يشك في الصدق عليه فان الظاهر مما في النص والفتوى ما كان له طول عرفي وهو اقل ما
يصدق به الطول فتامل ومنها يعتبر في الوظيفة كونهما خضراوين كما قيد بهما في النص والفتوى مضافا الى الخبر الذي سال فيه علي بن
بلال ابا الحسن عن السعفة اليابسة اذا قطعها بيده هل يجوز للميت ان يوضع معه في حفرته فقال لا يجوز اليابس منها ان الوظيفة تعد
الجريدة كما في النص والفتوى وعليه استمرار العمل فوجود لفظ الجريدة في نحو خبر العامي وبعض العبارات محمول على ارادة الجنس والتخيير
وان احتمل جمعا لكنه بعيد مع بناء الاصحاب على التعدد منها ان في تادية الوظيفة لشق الجريدة نصفين اشكالا وان ورد ان النبي صلى الله عليه وآله مر بقبرين
فقال انهما يعذبان اما احدهما فكان لا يتنزه من البول واما الاخر فكان يمشي بالنميمة واخذ جريدة رطبة فشقها بنصفين وغرز في كل قبر
واحدة فقال لعله يخفف عنهما ما لم ييبسا لعدم انسياق المشقوق من النص غيره والفتوى مؤيدا باستمرار العمل على غير المشقوق فلا
يقوم هذا بما الفتهما منها ان الاخبار مختلفة في محل وضع الجريدتين ومن اجله وقع اختلاف في فتوى بعض من تقدم وقال في المعتبر بعد
حكاية الروايات انه مع اختلاف الروايات والاقوال يجب الجزم بالقدر المشترك بينها وهو استحباب وضعهما مع الميت في كفنه وفي قبره بأي
هذه الصور شئت واستحسنه في جامع المقاصد والمدارك والظاهر كون مراده من الجزم من الاختلاف بالقدر المشترك جعله قرينة ارادته
من تلك الاخبار وفي كونه قرينة جزمية منع واضح والمشهور ما هو المذكور في المتن نسبه اليه في الذكرى والمدارك والذخيرة وغيرها بل في الغنية
الاجماع عليه ويؤيده فتوى المعظم بذلك وشذوذ ما يخالفه من نحو عبارة الصدوق وقيل في الرسالة والفقيه بجعل احديهما من عند الترقوة
يلصقها بالجلد من الجانب الايمن والجريدة الاخرى عند وركه من الجانب الايسر ما بين القميص والازار والجعفي بجعل احديهما تحت الابط
الايمن والاخرى نصف مما يلي الساق ونصف مما يلي الفخذ ومختصر المصباح بجعل اليمنى على الجلد عند حقويه من الايمن واليسرى على الايسر
بين القميص والازار والمراسم بجعل اليمنى مع الترقوة على الجلد واليسرى على القميص من عند تحت اليد الاسفل ولا باس بترجيح الحسن كالصحيح
على سائر الاخبار اذ فيه ان الجريدة قدر شبر توضع واحدة من الترقوة الى ما بلغت مما يلي الجلد الايمن والاخرى في الايسر عند الترقوة الى
ما بلغت من فوق القميص وهو كما ترى معتبر السند واضح الدلالة موافق للمشهور ومحكي الاجماع فيعضدهما وغيرهما مما يمكن تاويله وارجاعه
اليه فيرجع اليه كما في جملة منها بنحو الاطلاق والتقييد منها الحسن واحدة في اليمنى والاخرى في اليسرى وما لا يمكن يطرح ومنها انهما تكونان
من النخل كما في النص والفتوى وقيل والقائل جماعة بل المشهور كما يساعده التتبع بل عن الخلاف الاجماع عليه ثبوت البدل ان تعذر النخل وان
اختلف كلماتهم في تعيين البدل وترتيبه ففي المتن وفاقا للمبسوط والوسيلة وكتب الفاضل وجامع المقاصد فان فقد السعف فمن شجرة
السدر وان لا يحصل فمن غيره من عود شجرة الخلاف وان لا يحصل فمن غيره من سائر الشجر الرطب وورد به روايات ففي رواية سهل قال قلت له
اذا لم يقدر على الجريدة فقال عود من السدر وقيل فان لم يقدر على السدر فقال عود الخلاف وعن علي بن بلال عن الجريدة اذا لم يجد يجعل
بدلها غيرها في موضع لا يمكن النخل فكتب يجوز اذا اعوزت الجريدة والجريدة افضل وعنه في اخرى الرجل يموت في بلاد ليس فيها النخل فهل يجوز
مكان الجريدة شيء غير النخل فانه قد روي عن آبائكم انه يتجافى عنه العذاب ما دامت الجريدتان رطبتين وانها تنفع الكافر والمؤمن فاجاب
يجوز من شجر رطب وعن علي بن ابراهيم في رواية يجعل بدلها عود الرمان ويحمل المطلق منها على المقيد والخبر بعضها بالفتوى فيحصل
ما في المتن وهو الحجة فيه ولا باس بذلك وان توقف فيه في المعتبر حيث ذكر رواية سهل قال ولكن سهلا ضعيف والمقول له مجهول فالرواية
ساقطة ثم روى رواية ابن بلال الاولى وقال في هذه الرواية ايضا لم يعلم من القائل فيها ثم روى الروايتين الاخريين وقال لكل ذلك لم يثبت
ثم اسند الفتوى الى مفيدها مشعرا بل ظاهرا في التوقف يجوز وضع الجريدة في غير كفنه في قبر او غيره للتقية لرواية سهل بن زياد ففيها قال
قيل له جعلت فداك ربما حضرني من اخافه فلا يمكن وضع الجريدة على ما رويتناه فقال ادخل حيث ما امكن وفي خبر رواية عن الجريدة توضع في
القبر قال لا باس وهي محمولة على الضرورة ويعضده ذلك عمومات التقية وما تقدم من ان النبي صلى الله عليه وآله مر بقبر يعذب صاحبه فدعا بجريدة وشقها
وجعلها على قبره ويكره بل الخيوط التي يخاط بها الكفن بالريق كما صرح به جماعة بل نسب الى الاصحاب بل صرح غير واحد بعدم خلاف فيه ويوجد
ويكفي دليلا الحكم التنزيهي مضافا الى كونه مبالغة في حفظه عن احتمال النجس الذي هو مرغوب في الاكفان ومن اجله يستحب ان يخاط بخيوطه
دون الاجنبي كما هو المشهور بل المنسوب الى الاصحاب كما في الذكرى ويكره ايضا ان يعمل لما يبتدئ ويجدد من الاكفان ويصنع لها اكمام

الاكمام

في بيان الجريدتين

دون ما اذا كفن في ثوب مستعمل قبل الموت كالذي كان يصلي فيه مثلا فانه لا يكره ابقاء اكمامه وعدم قطعها فيما افتى به الا عوام كما في المعتبر
وفيما قاله علماؤنا كما في التذكرة والذكرى وعن المهذب انه لا يجوز الوضع في المبتدئة والعمل على ما افتى به الاصحاب لمرسل ابن سنان الرجل
يكون له القميص ايكفن فيه فقال اقطع ازراره قلت وكمه قال لا انما ذلك اذا قطع وهو جديد لم يجعل له كما فاما اذا كان ثوبا لبيسا فلا يقطع منه
الا الازرار منجبرا بما سمعت وظاهر النهي فيه وان وافق الحكي عن المهذب من الحرمة لكن لضعفه مع مخالفة الفتوى لا يقوى على اثبات
الحرمة فينصرف الى الكراهة كما هو الدأب فيما يقصر عن اثبات الحرمة من الاخبار وان يكفن في السواد لفتواهم المعتضدة من الاجماع وخبر الحسين
ابن مختار لا يكفن الميت في السواد وفي خبره الاخر لا يحرم في الثوب الاسود ولا يكفن به بل بالاجماع المستظهر من المعتبر والتذكرة و
المنتهى ونهاية الاحكام وفي الاول تعليله بان فيه نوع استبشاع وعن الفاضل نعم عن المصبوغ وفي الكشف نسبة كراهته في غير البياض
الشامل لكل مصبوغ الى المشهور ويؤيده ما تضمن تاكيد التكفين بالابيض وتجمير الاكفان وتبخيرها او تطييبه بغير الكافور والذريرة
لما في النصوص من النهي عنه حسبما تقدم الاشارة اليه ويكره ايضا ان يجعل في سمع الميت وبصره شيء من الكافور كما استفيد فيما مر من
مواضع الحنوط وقيل يكره ان يقطع الكفن بالحديد ذكره الشيخان في المقنعة والمبسوط والنهاية قال في التهذيب سمعنا ذلك مذاكرة
من الشيوخ وعليه كان عملهم ولذا نسبه الى القيل مشعرا بالتمريض كما يظهر من المعتبر ايضا ولعل فتواهم من غير خلاف صريح كما يعطيه قول
الشيخ عليه عملهم كافية في السنن ويستحب التكفين في ثوب كان يصلي فيه كما في النص والفتوى ومن الغريب اطلاق الفاضل في المنتهى
استحباب التكفين في الجديد نافيا الخلاف عنه مع ذكر معارضه بالرضوي لدال على افضلية الثوب الذي كان يصلي فيه الرجل ويصوم
ساكتا عن الترجيح وعدمه والاغرب سكوت من تاخر عنه مع ان نفيه الخلاف فيه ممنوع اشد المنع لتصريحهم باستحباب الثوب المتعبد
فيه والمحرم فيه الا ان يكون مراده بغير الجديد المستعمل في غير العبادة ويستحب اعداد الكفن قبل حضور الوفاة صرح به غير واحد وقد ورد
النص به ففيه من كان كفنه في جنبه لم يكتب من الغافلين وكان ماجورا كلما نظر اليه ويستحب تنويقه واجادته كما صرحوا به لمرسل ابن ابي
عمير اجيدوا اكفان موتاكم فانها زينتهم وقد اوصى ابا قرعم باجادة كفنه وقال ان الموتى يباهون بها وقال الصادق عليه السلام تنوقوا بالاكفان
فانكم تبعثون بها الى غير ذلك والنبوي لا تغالوا بالكفن فانه يسلب سلبا سريعا مع عدم ثبوته من طرقنا معارض باصح منه سندا
واقوى معتضدا من الفتوى واعلم ان المصنف ذكر الصلوة على الميت في كتاب الصلوة ونحن نرجح ذكرها هنا كما صنعه كثير مسارعة الى
ما العمل الاجل به كما قيل اذ ذاك ونمزج الكلام بعبارة المصنف المذكورة في الصلوة لعله الحيل لنسق الكتاب بما نريده من التقديم والتاخر قال
ومنها صلوة الجنائز والنظر فيها يقع في امور اربعة الاول فيمن يصلي عليه والثاني في المصلي على الميت والثالث في كيفيتها ولواحقها
والرابع في احكامها اما الاول فاعلم انه تجب الصلوة على كل مسلم باتفاق النص والفتوى كما انه لا يجب باتفاقهما على كل محكوم بكفره اصليا
او ارتدادا بعقيدة او انكار الضروري من ضروريات الاسلام ومخالفو الشيعة الاثني عشرية صنفان احدهما الغلاة والخوارج والنواصب
الغادحين في علي او واحد من الائمة عليهم السلام ولا خلاف في عدم الصلوة عليهم لعدم الخلاف في كفرهم ثانيهما من عدا هؤلاء من فرق المخالفين
لنا وهم قسمان ايضا احدهما من يقدم على علي عليه السلام كالعامة من اهل السنة والجماعة والخلاف والصلوة عليهم وعدم الصلوة عليهم محقق
بين اصحابنا وثانيهما من لا يقدم لكنه لا ينتهي الى الائمة بالترتيب الى الاثني عشر المعينين وهؤلاء في شمول الخلاف المذكور لهم وعدم شموله
فيلحقون بالاثني عشرية في حكم الصلوة عليهم وتغسيلهم تردد من ملاحظة عباراتهم واستدلالاتهم وقد تقدم الاشارة اليه في الغسل وان
كان ظاهر اكثر العبارات مساواة الفرق لمخالفين غير المحكوم بكفرهم في هذا الحكم واما القسم الاول فالمشهور المتاخرين وجوب الصلوة
عليه من غير قول بالفرق بينها وبين سائر التجهيزات نفيا واثباتا ومنع المفيد والمرتضى والحلي وجماعة من الصلوة عليهم وجوبا او
جوازا على نحو ما تقدم في الغسل الا المتقية بل نسب الى المشهور من المتقدمين والمتتبع قاض بكون المخالف فيه هو الحاكم بكفرهم كالمفيد
والمرتضى ومتابعيهم لا غير فمن حكم بكفرهم منع من تغسيلهم والصلوة عليهم ومن لم يحكم به بل حكم باسلامهم اوجبهما اجماعا مركبا وقد
نبه لهذا في الحدائق فقال الاصحاب في هذه المسئلة على قولين احدهما القول بالكفر وعدم جواز تغسيلهم والصلوة عليهم وثانيهما القول
باسلامهم ووجوب الحكمين المذكورين والقول بالاسلام وعدم جواز الحكمين المذكورين خرق للاجماع المركب انتهى بل الجملة المشهور هو الوجوب
كما عن الذخيرة وربما حكي الاجماع عليه عن التذكرة والمنتهى في بعض الكتب لاستدلال به على الوجوب ليس في محله لان معقدهما بل وفي
غيرهما ايضا وجوب الصلوة على كل مسلم وهذا غير مجد في ثبوت الصلوة على المخالف لما عرفت من بنائه نفيا واثباتا على ثبوت

في صلوة الجنائز

اسلامه وعدمه وكذا الاستدلال من كثير على وجوب الصلوة بما رواه الشيخ عن طلحة بن زيد عن الصادق ع قال صل على من مات من اهل القبلة
وحسابه على الله وعن السكوني عن جعفر عن ابيه عن ابائه عن رسول الله ص قال صلوا على المرجوم من امتي وعلى القاتل نفسه من امتي لا تدعوا
احدا من امتي بلا صلوة وعن النبي ص انه قال صلوا على كل بر وفاجر وقوله صلوا على من قال لا اله الا الله ضرورة انه اذا ثبت كفرهم فلا بد من تقييد
او تخصيص هذه الاخبار بالنسبة اليهم لعدم الصلوة على الكافر بالضرورة واذا ثبت اسلامهم فالاجماع مغن عن تكلف الاستدلال بالنص
او لا قائل بعدم الصلوة على مسلم فالمهم اثبات احد الامرين الا ان يكون مدلول ادلة الجماعة كون المخالف بحكم الكافر او كالكافر فيمكن ح ان يقال
يحمل على كونه بحكمه او مثله من جميع الوجوه ما لم يكن ظاهر متبادر منهما وهنا موجود وهو الخلود في العذاب ونحوه وان منع التبادر فغايته
الشمول لعدم الصلوة عليه بنحو العموم وهو معارض بعموم النصوص المتقدمة من وجه فليطلب المرجح وهو مع نصوص الصلوة لقوة
دلالتها على محل البحث من المسلم المخالف لا هنا بالعموم اللغوي مثل في قوله وحسابه على الله دلالة على ارادة انه ولو كان من غير اهل الحق ولا يدانيه
عموم المنزلة والتشبيه لمحل البحث من نفي الصلوة عليه واعتضادها بالشهرة العظيمة المتاخرة المحققة وعدم تحقق الشهرة المتقدمة وان نسب
الينا القول بكفرهم بل في البيان انه قول متروك وبخصوص اخبار كيفية الصلوة على المنافقين الاتية التي منها ما ورد في صلوة النبي ص
على ابن سلول وقوله لا ارجو ان يسلم به سبعون رجلا من بني ابيه واهله ومنها يعرف الذب عما يقال لعدم الصلوة عليهم من انها
كرامة للميت وطلب عفوه والمخالف ليس محلها من امكان كونها كرامة لكلمتي الشهادتين كما حقن لاجلهما دمه وعرضه اولتاليف قلب عشيرته
كما اشعر به قوله ان يسلم به الخ مع ان الكرامة حكمة الصلوة لا يجب ان تدور مدارها وجودا وعدما على ان ما ورد في كيفية الصلوة عليه
صريح في كونها مسببة وملعنة له لا كرامة ورحمة كما لا يخفى وبالجملة المشابهة والمنزلة المستفادتان من الاخبار المقابلة محمولتان على كونه
كافرا في الاخرة ودعوى ان الصلوة عليه لكونها بعد موته هي من احكام اخرته لانه اول ايام اخرته مدفوعة بانها من احكام دنياه ولذا نقول
بطهره بالتغسيل وعدم نزح مقدر الكافر بوقوعه وموته في البئر الى غير ذلك فالمراد بكفره في الاخرة ما يترتب على ما بعد موته بينه وبين ربه لكن
مفاد دليل الخصم غير منحصر في مشابهته بالكافر وكونه بحكمه او بمنزلته بل مفاد جملة منها ثبوت كفرهم وانهم كفار موضوعا وعلى تقدير ثبوت
موضوع الكافر دعوى منع كلية الكبرى من ان كل كافر لا يصلى عليه كما في الرياض وبعض من عاصره وان كانت ربما توجه بان دليل الكلية
اما الاجماع والمسلم انعقاده على نوع خاص من الكفار وهم غير اهل القبلة واما اية لا تصل على احد منهم مات فالصلوة فيها بمعنى الدعاء ويدل
عليه ما ورد من ان النبي ص كان يصلي عليهم بخمس تكبيرات والدعاء بعد الرابعة للميت ولما نزلت الاية صلى وكبر الرابعة وانصرف وايضا
صلى ص على ابن سلول فعارضه عمر بانك قد نهيت عن الصلوة عليه فقال دعوت عليه فدل على ان المقصود من الصلوة المتعلقة للنهي
هو الدعاء له مع ان المخالف يومئذ لم يكن له موضوع فلا يدخل في قوله على احد منهم وبالجملة المراد بالكافر في الصغرى والكبرى ليس بمعناه
اللغوي قطعا وبمعناه الشرعي على وجه الحقيقة ان سلم ثبوتها فهو غير اهل القبلة وهو ليس مرادا في الصغرى فالمراد منه في دليل الصغرى الذي
هو الاخبار احد معانيه المجازية وفي دليل الكبرى الذي هو الاجماع والاية ان ثبت الحقيقة الشرعية فمحمول عليها وان لم تثبت فالمراد منه
احد المعاني المجازية ايضا فاختلاف المعنيين في الصغرى والكبرى على تقدير ثبوت الحقيقة الشرعية مقطوع به وعلى تقدير عدم ثبوتها
محتمل لاحتمال الارادة بمجازي في دليل الكبرى غير الذي اريد في دليل الصغرى فلا يثبت استلزام الكفر عدم الصلوة عليه وان قيل
استعمل في دليل الصغرى لفظ الكافر في المعنى المبحوث عنه والاصل الحقيقة قلنا بل الاستعمال هنا اعم وان قيل يكفي التجوز لان حرمة
الصلوة من وجوه الشبه قلنا كذلك ان لم يكن اظهر الشبه ثابتا وهنا ثابت وهو الخلود في النار وان سلم اصالة الحقيقة في المقام فالثابت
الحكم في دليل الكبرى وهو غير المبحوث عنه بالتقريب المتقدم في ضد التوجيه من عدم وجوده يومئذ لكن كل هذا غير مجد مع دعوى
الاجماع المركب عليه بالتتبع حسبما عرفت ولا يقدح في الاجماع المدعى تقويه بعض من قارب عصرنا او عاصرنا عدم الوجوب مع قوله بالكلية
فانا نقطع بالاجماع المركب منه وما وقع في كشف الغطاء قال لا بتجهيز وجوبا ولا ندبا لغير المؤمن مسلما كان او لا انتهى واما تمام الكلام في
اسلام الجماعة وكفرهم اللذين هما مبنى الحكم هنا فهو موكول الى محل عداد النجاسات كما ان كون الصلوة على المخالف حيث يصلى عليه وجوبا
او جوازا كيفيتها كالصلوة على المؤمن او المنافق يأتي في الامر الثالث من الكيفية ويجب الصلوة على من خرج من قسم المسلم والكافر اذا كان
بحكمه كاطفال المسلمين او لقيط دار الاسلام او سبي المسلم حسبما تسمعه في باب النجاسات لكن بمن بلغ وكمل الست سنين فصاعدا و
يستوي اجماعا في هذا الالحاق الذكر والانثى والحر والعبد وان المناط وجوب الصلوة باكمال الست هو المشهور وشهرة عظيمة بل عن الانتصار

والغنيمة والمنتهى وظاهر الخلاف الاجماع عليه وعن المقنعة انه مذهب ال الرسول ص وعليه ما قبل الست يستحب الصلوة عليه كما هو المحكي عن المشهور
على اختلاف في مبدئه بين كونه خروجه مستهلا او سقوطه حيا وبعضهم نفى استحبابه والعماني وبعض من تبعه كالقاساني ناط الوجوب بالبلوغ
وعند هؤلاء يستحب على ابن الست وقبلها لا تشرع وح يجب اذا وجبت المكتوبة وتستحب اذا استحبت ولا تشرع اذا لم تشرع والاسكافي اناط
الوجوب بالاستهلال فلا استحباب عنده وعن المقنع انه لا يصلى عليه حتى يعقل الصلوة كالجعفي ولعله تعبير بما في النص خصوصا الرضوي الذي
لا ينفك عنه غالبا فلا يكون مخالفا لتحديد زمان التعقل فيه كغيره من النصوص بالست سنين ففي صحيح زرارة عن الصلوة على الصبي متى يصلى عليه
فقال اذا عقل الصلوة قلت متى يعقل الصلوة ويجب عليه فقال لست سنين وبه يتضح ان قوله في السابق وكان ابن ست سنين عطف
بيان للتعقل لا شرط اخر فالمراد بوجوب الصلوة عليه فيه وفي غيره وجوب المكتوبة بمعنى مجرد ثبوتها الاعم من استحبابها عليه وهذه الاخبار
هي دليل المشهور في ان المناط الوجوب بالست والمراد بالصلوة المسئول عنها فيها الصلوة على جنازته لوقوع السؤال عنها في صحيحة زرارة المتقدمة بعد
صلوة الباقر ع على ولد له ابن ثلاث سنين واعتذاره عنه عنده بان عليا ع ما كان يصلي على مثله لكن الناس صنعوا شيئا فنحن نصنع مثله
فقال زرارة فمتى تجب الصلوة عليه الحديث وهي مستفيضة معتضدة مع صحة سندها زيادة على استفاضتها بالشهرة العظيمة والاجماعات
المستفيضة فلا ينبغي التامل في الحكم المشهور من الوجوب على ابن الست نعم قد يتامل في حكمهم الاخر من الاستحباب على المولود الى ان يكمل الست
لما تشعر به في الجواب عن دليل الاسكافي واما معارضة المستفيضة بما استدل به للعماني على قوله من موثقة عمار عن المولود ما لم يجر عليه القلم
هل يصلى عليه قال انما الصلوة على الرجل والمراة اذا جرى عليهما القلم بارادة جريان قلم التكليف كما هو الظاهر المتبادر فيحمل من اجله الصلوة
على ابن الست في المستفيضة على كونها مستحبة خصوصا مع اعتضادها بالاصل وخبر هشام قلت لابي عبد الله ع ان الناس يكلمونا ويردون
علينا قولنا انه لا يصلى على الطفل لانه لم يصل فيقولون لا يصلى الا على من صلى فنقول نعم فيقولون ارايتم لو ان رجلا يهوديا او نصرانيا
اسلم ثم مات من ساعته فما الجواب فيه فقال قولوا لهم ارايتم لو ان هذا الذي اسلم الساعة ثم افترى على انسان ما كان يجب عليه في فريته
فانهم سيقولون يجب عليه الحد فاذا قالوا هذا قيل لهم فلو ان هذا الصبي الذي لم يصل افترى على انسان هل كان يجب عليه الحد
فانهم سيقولون لا فيقال لهم صدقتم انما يجب ان يصلى على من وجب عليه الصلوة والحد ولا يصلى على من لا يجب عليه الحد بل يشعر بعضه وفيه
اعتبار الشيعة يومئذ البلوغ حتى عند العامة بذلك وتاييدها بان الصلوة استغفار وغير البالغ لا يحتاج وان تكبيراتها
الخمس ماخوذة من الفرائض الخمس ولم تثبت الفرائض على غير البالغ حتى تؤخذ منها مدفوعة بان الحمل على الاستحباب للجمع فرع المكافئة
المفقودة هنا لاعتضاد المستفيضة بالشهرة العظيمة والاجماعات المستفيضة واني معها بمكافئتها الموثقة وان وافقت الاصل المنقطع
بادنى دليل والحكمة التي مع انتقاضها بالصلوة على المعصوم والمجانين لا يجب اطرادها مع امكان اخذ تكبيراتها من الصلوات الخمس بمجرد
ثبوتها على الصبي وكذا الخبر الضعيف السند الغير الصريح دلالة وان كان ظاهرا ومتى لم يكافئ الموثق فصرفه عن ظاهره ولو للجمع الذي هو خير
من الطرح بل هو الظاهر هنا اذ لولاه فاما ان يكون الشرط تاكيدا لا تاسيسا وهو بعيد من السياق ومؤسسا لاعتبار اهلية التكليف عند
الموت في الصلوة عليه وهو ممتنع لاقتضائه عدم الصلوة على ميتة المجنون ونحوه ثم على فرض المكافئة ليس صرف المستفيضة الى ارادة الندب
خصوصا بنحو قول زرارة فمتى تجب اولى من صرف الموثق الى ارادة مطلق جري القلم فلا يتم استدلال العماني بل صرف الموثق هو الاظهر
بملاحظة ما مر فيتعين الجمع ولو مع مكافئة الخبر المعتبر فيتم الاستدلال بالمستفيضة لما هو المعروف المشهور وبمثله يذب عما استدل
به للاسكافي من صحيح ابن سنان وخبر السكوني المتضمنين لان المولود اذا استهل يورث ويصلى عليه معتضدا بخبر ابن يقطين عن الماضي
لكم يصلى على الصبي اذا بلغ من السنين والشهور قال يصلى عليه على كل حال الا ان يسقط بغير تمام ضرورة انهما مع معارضتهما بصحيحة
زرارة عن ابي جعفر ع لما صلى على ابنه ابن ثلاث سنين في احدهما وعلي بن جعفر ع عبد الله وكان فطيما درجا في الاخرى قال لعتك
عن صلوته في الاولى اما انه لم يكن ليصلى على مثل هذا وكان علي ع يامر به فيدفن ولا يصلى عليه ولكن الناس صنعوا شيئا فنحن نصنع مثله وفي
الثانية انه لم يكن يصلى على الاطفال انما كان امير المؤمنين يامر بهم فيدفنون من وراه ولا يصلى عليهم وانما صليت عليه من اجل اهل
المدينة كراهية ان يقولوا لا يصلون على اطفالهم والمروي في الكافي عن علي بن عبد الله في حديث طويل في موت ابراهيم ابن النبي ص من قول
النبي ص ايها الناس اتاني جبرئيل بما قلتم زعمتم اني نسيت ان اصلي على ابني لما دخلني عليه من الجزع الا وانه ليس كما ظننتم ولكن اللطيف الخبير
فرض عليكم خمس صلوات وجعل لموتاكم من كل صلوة تكبيرة وامرني ان لا اصلي الا على من صلى الحديث مؤيدة بما اشير اليه في خبر هشام

وكان ابن ست سنين وهي ظاهرة في ارادة ان الست هي اوان وضح منها في بيان ذلك ا صحيح الاخر في الصبي متى يصلى عليه فقال اذا عقل الصلوة صح

خير من الطرح بحمل القلم على الاعم من الوجوبي [illegible]

في بيان الوجوب

اسلامه وعدمه وكذا الاستدلال لمن كثير على وجوب الصلوة بما رواه الشيخ عن طلحة بن زيد عن الصادق ع قال صل على من مات من اهل القبلة
وحسابه على الله وعن السكوني عن جعفر عن ابيه عن آبائه عن رسول الله ص قال صلوا على المرجوم من امتي وعلى القاتل نفسه من امتي لا تدعوا
احدا من امتي بلا صلوة وعن النبي ص انه قال صلوا على كل بر وفاجر وقوله صلوا على من قال لا اله الا الله ضرورة انه اذا ثبت كفرهم فلا بد من تقييد
او تخصيص هذه الاخبار بالنسبة اليهم لعدم الصلوة على الكافر بالضرورة واذا ثبت اسلامهم فالاجماع مغن عن تكلف الاستدلال بالنصوص
اذ لا قائل بعدم الصلوة على مسلم فالمهم اثبات احد الامرين الا ان يكون مدلول ادلة الجماعة كون المخالف بحكم الكافر او كالكافر فيمكن ح ان يقال
يحمل على كونه بحكمه او مثله من جميع الوجوه ما لم يكن ظاهر متبادر منهما وهنا موجود وهو الخلود في العذاب ونحوه وان منع التبادر فغايته
الشمول لعدم الصلوة عليه بنحو العموم وهو معارض بعموم النصوص المتقدمة من وجه فليطلب المرجح وهو مع نصوص الصلوة لقوة
دلالتها على محل البحث من المسلم المخالف لا هنا بالعموم اللغوي بل في قوله وحسابه على الله دلالة على ارادة انه ولو كان من غير اهل الحق ولا يدانيه
عموم المنزلة والتشبيه لمحل البحث من نفي الصلوة عليه واعتضادها بالشهرة العظيمة المتاخرة المحققة وعدم تحقق الشهرة المتقدمة وان نسب
اليها القول بكفرهم بل في البيان انه قول متروك وبخصوص اخبار كيفية الصلوة على المنافقين الاتية التي منها ما ورد في صلوة النبي ص
على ابن سلول وقوله لا ارجو ان يسلم به سبعون رجلا من بني امية واهله ومنها يعرف الذب عما يقال لعدم الصلوة عليهم من انها
كرامة للميت وطلب عفو والمخالف ليس محله من امكان كونها كرامة لكلمتي الشهادتين كما حقن لاجلها دمه وعرضه او لتاليف قلب غيره
كما اشعر به قوله ان يسلم به الخ مع ان الكرامة حكمة الصلوة لا يجب ان تدور مدارها وجودا وعدما على ان ما ورد في كيفية الصلوة عليه
صريح في كونها سببا وملعنة له لا اكرامه ورحمة كما لا يخفى وبالجملة المشابهة والمنزلة المستفادتان من الاخبار المقابلة محمولتان على كونه
كافرا في الاخرة ودعوى ان الصلوة عليه لكونها بعد موته هي من احكام اخرته لانه اول ايام اخرته مدفوعة بانها من احكام دنياه ولذا نقول
بطهره بالتغسيل وعدم نزح مقدار الكافر بوقوعه وموته في البئر الى غير ذلك فالمراد بكفره في الاخرة ما يترتب على ما بعد موته بينه وبين ربه لكن
مفاد الحكم غير منحصر في مشابهته بالكافر وكونه بحكمه او بمنزلته بل مفاد جملة منها ثبوت كفرهم وانهم كفار موضوعا وعلى تقدير ثبوت
موضوع الكافر يدعى منع كلية الكبرى من ان كل كافر لا يصلى عليه كما في الرياض وبعض من عاصره وان كانت ربما توجه بان دليل الكلية
اما الاجماع والمسلم انعقاده على نوع خاص من الكفار وهم غير اهل القبلة واما اية لا تصل على احد منهم مات فالصلوة فيها بمعنى الدعاء ويدل
عليه ما ورد من ان النبي ص كان يصلي عليهم بخمس تكبيرات والدعاء بعد الرابعة للميت ولما نزلت الاية صلى وكبر الرابعة وانصرف وايضا
صلوته ص على ابن سلول فعارضه عمر بانك قد نهيت عن الصلوة عليه فقال دعوت عليه فدل على ان المقصود من الصلوة المتعلقة للنهي
هو الدعاء ثم مع ان المخالف يومئذ لم يكن له موضوع فلا يدخل في قوله على احد منهم وبالجملة المراد بالكافر في الصغرى والكبرى ليس بمعناه
اللغوي قطعا او بمعناه الشرعي على وجه الحقيقة ان سلم ثبوتها فهو غير اهل القبلة وهو ليس مرادا في الصغرى فالمراد منه في دليل الصغرى الذي
هو الاخبار احد معانيه المجازية وفي دليل الكبرى الذي هو الاجماع والاية ان ثبت الحقيقة الشرعية فمحمول عليها وان لم تثبت فالمراد منه
احد المعاني المجازية ايضا فاختلاف المعنيين في الصغرى والكبرى على تقدير ثبوت الحقيقة الشرعية مقطوع به وعلى تقدير عدم ثبوتها
محتمل لاحتمال ارادة مجازي في دليل الكبرى غير الذي اريد في دليل الصغرى فلا يثبت استلزام الكفر عدم الصلوة عليه وان قيل
استعمل في دليل الصغرى لفظ الكافر في المعنى المبحوث عنه والاصل الحقيقة قلنا بل الاستعمال هنا اعم وان قيل يكفي التجوز لان حرمة
الصلوة من وجوه الشبه قلنا كذلك ان لم يكن اظهر الشبه ثابتا وهنا ثابت وهو الخلود في النار وان سلم اصالة الحقيقة في المقام فالثابت
للحكم في دليل الكبرى هو غير المبحوث عنه بالتقريب المتقدم في صدد التوجيه من عدم وجوده يومئذ لكن كل هذا غير مجد مع دعوى
الاجماع المركب عليه والنتيج حسبما عرفت ولا يقدح في الاجماع المدعى تقويه بعض من قارب عصرنا او عاصرنا عدم الوجوب مع قوله باسلامهم
فانا نقطع بالاجماع المركب منه ما وقع في كشف الغطاء قال لا يجهز وجوبا ولا ندبا الغير المؤمن مسلما كان او لا انتهى واما تمام الكلام في
اسلام الجماعة وكفرهم الذين هما مبنى الحكم هنا فهو موكول الى محل عداد النجاسات كما ان كون الصلوة على المخالف حيث يصلى عليه وجوبا
او جوازا كيفيتها كالصلوة على المؤمن او المنافق يجي في الامر الثالث من الكيفية ثم يجب الصلوة على من خرج من قسم المسلم والكافر اذا كان
بحكمه كاطفال المسلمين او لقيط دار الاسلام او مسبي المسلم حسبما تقدم في باب النجاسات لكن ممن بلغ وكمل الست سنين فصاعدا او
يستوي في ذلك اجماعا في هذا الالحاق الذكر والانثى والحر والعبد وانا الحد وجوب الصلوة باكمال الست هو المشهور وشهرة عظيمة بل عن الانتصار

والغنية والمنتهى وظاهر الخلاف الاجماع عليه وعن المقنعة انه مذهب آل الرسول ص وعليه فما قبل الست يستحب الصلوة عليه كما هو المحكي عن المشهور
على اختلاف في مبدئه بين كونه خروجه مستهلا او سقوطه حيا وبعضهم نفى استحبابه والعماني وبعض من تبعه كالقاشاني اناط الوجوب بالبلوغ
وعند هؤلاء يستحب على ابن الست وقبلها لا تشرع وح يجب اذا وجبت المكتوبة وتستحب اذا استحبت ولا تشرع اذا لم تشرع والاسكافي اناط
الوجوب بالاستهلال فلا استحباب عنده وعن المقنع انه لا يصلى عليه حتى يعقل الصلوة كالجعفي ولعله تعبير بما في النص خصوصا الرضوي الذي
لا يبعد اتحاده معها فلا يكون مخالفا للتحديد بزمان التعقل فيه كغيره من النصوص بالست سنين ففي صحيح زرارة عن الصلوة على الصبي متى يصلى عليه
فقال اذا عقل الصلوة قلت متى يعقل الصلوة ويجب عليه فقال لست سنين وبه يتضح ان قوله في السابق وكان ابن ست سنين عطف
بيان للتعقل لا شرط اخر فالمراد بوجوب الصلوة عليه فيه وفي غيره وجوب المكتوبة بمعنى مجرد ثبوتها الاعم من استحبابها عليه وهذه الاخبار
هي دليل المشهور في اناطة الوجوب بالست والمراد بالصلوة المسئول عنها فيها الصلوة على جنازته لوقوع السؤال عنها في صحيح زرارة المتقدمة بعد
صلوة الباقر ع على ولده ابن ثلاث سنين واعتذاره عنه عنده بان عليا ع ما كان يصلي على مثله لكن الناس صنعوا شيئا فنحن نصنع مثله
فقال زرارة فمتى تجب الصلوة عليه الحديث وهي مستفيضة معتضدة مع صحة سند هذا زيادة على استفاضتها بالشهرة العظيمة والاجماعات
المستفيضة فلا ينبغي التامل في الحكم المشهور من الوجوب على ابن الست نعم قد يتامل في حكمهم الاخر من الاستحباب على المولود الى ان يكمل الست
لما استغربه في الجواب عن دليل الاسكافي واما معارضة المستفيضة بما استدل به للعماني على قوله من موثقة عمار عن المولود ما لم يجر عليه القلم
هل يصلى عليه قال انما الصلوة على الرجل والمراة اذا جرى عليهما القلم بارادة جريان قلم التكليف كما هو الظاهر المتبادر فيحمل من اجله الصلوة
على ابن الست في المستفيضة على كونها مستحبة خصوصا مع اعتضادها بالاصل وخبر هشام قلت لابي عبد الله ع ان الناس يكلمونا ويردون
علينا قولنا انه لا يصلى على الطفل لانه لم يصل فيقولون لا يصلى الا على من صلى فنقول نعم فيقولون ارايتم لو ان رجلا يهوديا او نصرانيا
اسلم ثم مات من ساعته فما الجواب فيه فقال قولوا لهم ارايتم لو ان هذا الذي اسلم الساعة ثم افترى على الناس ما كان يجب عليه في فريته
فانهم سيقولون يجب عليه الحد فاذا قالوا هذا قيل لهم فلو ان هذا الصبي الذي لم يصل افترى على انسان هل كان يجب عليه الحد
فانهم سيقولون لا فيقال لهم صدقتم انما يجب ان يصلى على من وجب عليه الصلوة والحد ولا يصلى على من لا يجب عليه الحد بل يشعر بمعروفية
اعتبار الشيعة يومئذ البلوغ حتى عند عامتهم لعامة بذلك وتاييدها بان الصلوة استغفار وغير البالغ لا يحتاج اليه وان تكبيراتها
الخمس ماخوذة من الفرائض الخمس ولم تثبت الفرائض على غير البالغ حتى تؤخذ منها مدفوعة بان الحمل على الاستحباب للجمع فرع المكافئة
المفقودة هنا لاعتضاد المستفيضة بالشهرة العظيمة والاجماعات المستفيضة واين منها بمكافئتها الموثقة وان وافقت الاصل المنقطع
بادنى دليل والحكمة التي مع انتقاضها بالصلوة على المعصوم والمجانين لا يجب اطرادها مع امكان اخذ تكبيراتها من الصلوات الخمس بمجرد
ثبوتها على الصبي وكذا الخبر الضعيف السند الغير الصريح دلالة وان كان ظاهرا ومتى لم يكافئ الموثق فصرفه عن ظاهره ولو للجمع الذي هو خير
من الطرح بل هو الظاهر هنا اذ لولاه فاما ان يكون الشرط تاكيدا الا تاسيسا وهو بعيد من السبك ومؤسسا لاعتبار اهلية التكليف عند
الموت في الصلوة عليه وهو ممنوع لاقتضائه عدم الصلوة على ميتة المجنون ونحوه ثم على فرض المكافئة ليس صرف المستفيضة الى ارادة الندب
خصوصا بنحو قول زرارة فمتى تجب اولى من صرف الموثق الى ارادة مطلق جري القلم فلا يتم استدلال العماني بل صرف الموثق هو الاظهر
بملاحظة ما مر فح يتعين الجمع ولو مع مكافئة الخبر المعتبر فيتم الاستدلال بالمستفيضة لما هو المعروف المشهور وبمثله يذب عما استدل
به للاسكافي من صحيح ابن سنان وخبر السكوني المتضمنين لان المولود اذا استهل يورث ويصلى عليه معتضد بخبر ابن يقطين عن الماضي
لكم يصلى على الصبي اذا بلغ من السنين والشهور قال يصلى عليه على كل حال الا ان يسقط لغير تمام ضرورة انهما مع معارضتهما بصحيحة
زرارة عن ابي جعفر ع لما صلى على ابنه ابن ثلاث سنين في احدهما وعلي بن جعفر ع عبد الله وكان فطيما دارجا في الاخرى قال لعتك راوه
عن صلوته في الاولى اما انه لم يكن ليصلى على مثل هذا وكان علي ع يامر به فيدفن ولا يصلى عليه لكن الناس صنعوا شيئا فنحن نصنع مثله وفي
الثانية انه لم يكن يصلى على الاطفال انما كان امير المؤمنين يامر بهم فيدفنون من وراء ولا يصلى عليهم وانما صليت عليه من اجل اهل
المدينة كراهية ان يقولوا لا يصلون على اطفالهم والمروي في الكافي عن علي بن عبد الله في حديث طويل في موت ابراهيم ابن النبي ص من قول
النبي ص ايها الناس اتاني جبرئيل بما قلتم زعمتم اني نسيت ان اصلي على ابني لما دخلني عليه من الجزع الا وانه ليس كما ظننتم ولكن اللطيف الخبير
فرض عليكم خمس صلوات وجعل لموتاكم من كل صلوة تكبيرة وامرني ان لا يصلى الا على من صلى الحديث مؤيدة بما اشير اليه في خبر هشام

وكان ابن ست سنين وهي ظاهرة في ارادة ان الست هي اوان وافصح منها في بيان ذلك صحيح الاخر في الصبي متى يصلى عليه فقال اذا عقل الصلوة صح

من الطرح حمل القلم على الاعم من الوجوب منحصر في الصلوة ولا يمنع من هذا الحمل حصر الخبر الصلوة على الرجل والمراة الجاري عليهما القلم وهما غير صادقين على غير البالغ البالغ عليه الست فمن بلغ كما اشكل به في الحدائق لامكان ارادة مطلق الذكر والانثى منهما هنا اسبل يتعين الحمل عليه بالجمع الذي هو خير صح

من المقايسة والمجادلة لانحام العامة في ايجابهم للصلوة على المستهل غير مكافئة للمستفيضة المنقدمة المعتضدة بما عرفت خصوصا مع موافقتها لمذهب العامة فليحملا على استحباب الصلوة عليه وهذا هو دليل المشهور في استحباب الصلوة قبل الست مطلقا والانصاف ان صحيحي زرارة مع الخبر الثالث مانعة من حملها على الاستحباب جدا بل معينة لحملها على التقية كيف لا ولو كانت مستحبة لما حسن الاعتذار منه من فعلها وعليه تسلم المستفيضة المثبتة للمشهور من معارضتها ايضا كالموثقة السابقة الا انه لم يتوجح مستند لما ذكره المصنف تبعا للاكثر بل المشهور كما قيل وهو انه يستحب الصلوة على من لم يبلغ ذلك المقدار من الست سنين ممن ولد حيا وظاهر الولادة حيا خروج تمامه حيا ومثله عبارة الشرايع والقواعد ايضا ولكن باضافة ولا صلوة لو سقط ميتا وان ولجته الروح قال في الكشف والعبارة تشمل الذي خرج بعضه واستهل ثم سقط ميتا اي نفيه الا صلوة لو سقط ميتا قال ويؤيده خبر السكوني وكانه بناء على ظهور خرج من بطن امه في خروج تمامه لكن لعل ظاهر عبارة الشرايع ان قوله ولو وقع سقطا لم يصل عليه وان كان قد ولجته الروح اي في بطنها قبل الخروج ان الذي لا يصلي عليه هو الذي وقع سقطا اي خرج ميتا وغير السقط وهو الذي خرج ولو بعضه حيا يصلي عليه وان مات بعده قبل سقوط تمامه ويشهد له تصريح الفاضلين في المعتبر والمنتهى ونهاية الاحكام والتذكرة بالاستحباب ولو كان الخارج اقله حاكيين عن ابي حنيفة اعتبار خروج اكثره ولعل الظاهر من الشرايع هو ظاهر القواعد ايضا لوجود نحو العبارة فيه وكذا خبر السكوني يورث ويصلي عليه اذا خرج من بطن امه فاستهل صارخا فاذا لم يستهل صارخا لم يورث ولم يصل عليه ظاهر في ان الذي لا يصلي عليه هو الذي لا يستهل فاذا استهل صلى عليه وان مات قبل خروج تمامه واظهر منه خبر ابن سنان لا يصلي على المنفوس هو المولود الذي لم يستهل ولم يصح واذا استهل فصل عليه معتضدين بعموم قوله في خبر ابن يقطين يصلي عليه على كل حال الا ان يسقط لغير تمام وبالجملة اذا حملت على التقية لا دليل على استحبابها ولو على المستهل الساقط حيا الى بلوغ تمام الست كما يحكى عدم استحبابها عليه عن الكليني والصدوق والمفيد في الاخير لا صلوة عند المحدث على من لا يعقل الصلوة وظاهره نفي المشروعية الا انه يكتفي بالنسبة الينا بفتوى المشهور باستحبابها او من باب رجحان الاحتياط بفعلها خروجا من شبهة النص والفتوى بها مع افتراقه عن مقالة العامة بالوجوب الاستحباب او يقال ان روايات الاستهلال الظاهرة معارضة مع صحيحي زرارة والخبر الثالث الصريحة بعدم المشروعية من جهة اصل المشروعية وقد رجحها المشهور عليها فحكموا بالمشروعية ومع روايات الست سنين المصرحة بعدم الوجوب قبلها من جهة الوجوب والندب لظهور اخبار الاستهلال في الوجوب بمجرده وقد رجحوا اخبار الست عليها من هذه الجهة ولو من جهة صراحتها تنفي الوجوب قبل الست وغاية اخبار الاستهلال الظهور ومع امكان منع الظهور ايضا فحملوها على الاستحباب وفيه نظر لعدم معارضة بينها وبين صحيحي زرارة بعد تصريحها بنفي الصلوة وان فعلها تقية لدلالة الهاج على ان القول بفعلها ايضا في خبر الاستهلال تقية ومع تبين ارادة التقية منه لا يبقى معارضة في نفي المشروعية المصرح به في الصحيحين فتامل فروع لا يصلي على الغائب اجماعا وللشافعي قول بجوازه واستدل بصلوة النبي على النجاشي وهي غير ثابتة بل دعى له كما في رواية زرارة وعلى تقدير الصلوة المعهودة فلعل ما انخفضت دونها الا حتى شاهد النبي ص جنازته كما رواه في الخصال والعيون وكذا لا يجوز على الحاضر البعيد عن المصلي بما لا يتعارف اتفاقا لعدم انصراف الاطلاق اليه والبعد القليل بحد ما يتعارف غير قادح للاطلاق ويعتبر ظهور الميت لدى المصلي في حال الاختيار فلا تصح مع الحائل كوراء الجدار ونحوه دون حال الاضطرار كما يدل عليه ما ورد من الصلوة على القبر في حال الضرورة ولا يقدح ما لا يعد حائلا او جرى التعارف به كالنعش وما اشبهه واذا شك في كون الشيء حائلا كالخيمة ونحوها من ستر في البين وشبهه ففي صحة الصلوة اشكال من كون الظهور شرطا او الحائل مانعا والله العالم الامر الثاني مما يقع فيه النظر في المصلي ويجب ان يقوم بها اي الصلوة كغيرها من التجهيز كل مكلف على نحو الكفاية بمعنى سقوطها عن الكل بقيام البعض ولو الواحد معاقبة الجميع بترك الكل حسبما تقدم في التغسيل ومع وجوبها كفاية على الجميع احق الناس بالصلوة على الميت اهل طبقات ميراثه وهم الاولياء والاهم هنا الذي يجب على الباقين تقديمه هو الاهم بميراثه الذي مع وجوده لا يرث غيره اصلا وان تعدد اهل الميراث كان الزوج اولى بزوجته من الجميع فهو اولى من الاخ كما هو منصوص ولا يؤم اي لا يباشر الامامة وان كان وليا الا من استكملت فيه شرايط الامامة من عدالة وغيرها المعتبرة في الامامة في المكتوبة والا يكن جامع الشرايط استناب غيره الجامع ويجوز الاستنابة مع اجتماع جميع الشرايط فيه ايضا وهل الافضل له المباشرة مطلقا وان كان غيره اكمل في الصفات المرعية في المقام كما احتمله في الكشف لانه بمزيد الرقة للازمة لوجيعة ادعى لاجابة دعائه لميته والافضل هو استنابة الاكمل كما قواه في الذكرى لا يجاب كماله الوثوق بالاجابة وجهان والاولى ثالث وهو انه ان وجد نفسه اكمل فالافضل له المباشرة وان كان لدى غيره الغير افضل وان وجد الغير اكمل استناب وان كان لدى الغير

قوله وصلوة الجنايز وجوب كفائي

هو الاكمل وان لم يتشخص له احد الامرين كان الافضل له مباشرته لسلامته اقتضاء مزيد رقته عن المعارض وحيث يستنيب غيره يستحب تقديم الهاشمي في المشهور بل الاجماع المستفيض والرضوي الدال عليه ومنجبر بالفتوى لم يتحققوا ان مرادهم استحباب تقديمه وان كان غيره افقه واقرا واسن او مع التساوي في الصفات ولعل اقتصار المص على ذكر تقديمه دون غيره ممن يرجح تقديمه وكذا في الشرايع وجملة من الكتب ذكر تقديمه مستقلا بعد امام الاصل ظاهر في الاول الا ان يكون اختصاصه واستقلاله بالذكر للتعرض لخلاف المفيد حيث اوجب على الولي تقديم الهاشمي المروي قد موا قريشا ولا تقدموها وظاهر الرضوي فان كان في القوم رجل من بني هاشم فهو احق بالصلوة اذا قدمه الولي بناء على ان اشتراط احقيته بتقديم الولي لا معنى له لان غير الهاشمي ايضا كذلك فليكن المعنى ان قدمه الولي فذاك والا فالولي غاصب وان كان القول ضعيفا لعدم ثبوت النبوي وعدم دلالة الرضوي فالظاهر ان الترجيح بالهاشمية ندبية لا لزومية ومع التساوي لا مطلقا وعليه فالاظهر تقديم من يقدم في جماعة المكتوبة من ذوي الاوصاف على الترتيب الذي هناك الا تقديم الاقرا على الافقه في المكتوبة فقد يقال بعكسه هنا كما في الذكرى خلافا للمشهور وكانه لما في الكشف من صراحة نص تقديم الاقرا في قراءة القران ولا قران هنا فيبقى عموم تقديم الافقه وضعفه فيه باعتبار كثير من مرجحات القراءة في الدعاء ايضا والا فلا ينبغي اعتبار الاقرائية راسا الا تقديم الافقه على الاقرا مع ان ظاهرهم الاتفاق على اعتبارها في الجملة الا في الارشاد فاقتصر على ذكر تقديم الافقه وفي جملة من الكتب اسقاط الاصبح هنا بل بعد ذكر الافقه والاقرا والاسن الانتقال الى القرعة وفي بعضها من الاسن الى الاصبح ومنه الى القرعة باسقاط قدم الهجرة وكله ضعيف لاتحاد المدرك مع جماعة المكتوبة وثبوت الترتيب فيهما من حيثية الامامة المشترك فيها المقام ولو على تقدير عدم كون لفظ الصلوة حقيقة فيه فليكن الامر هنا على حد ما هناك وبه يتبين ضعف جريان الترجيح بالاوصاف المذكورة في الصلوة فرادى ايضا كالجماعة فان جملة منها ظاهرة في ارادة التقديم للجماعة جدا فالبناء في مثلها الاتحاد السبك ومتى وقعت المشاحة بين من له المشاحة كما اذا تعدد الاولياء القابلون وتساووا في الصفات او ولو ترجح بعضهم بالصفة بناء على عدم وجوب تقديم الفاقد من الاولياء لواجد الصفة منهم في المباشرة او تشاحوا في الاذن لمباشر او اذن الولي اذنا عاما او لمتعددين وتشاح الماذونون وتشاح المسلمون المتساوون حيث لم يكن ولي في البين وحيث سقطت الولاية ولم نقل بالرجوع الى الحاكم بتعيين الامام بالقرعة كما في جماعة المكتوبة مع الفرق باختصاصها هناك بالمتساوين في الصفات اذ يستحب على المامومين مطلقا تقديم ذي الصفة وهنا قد يحتاج اليها مع ترجح بعض الاولياء على الاخر بالصفة بناء على ما سمعته من عدم وجوب مطاوعة الاخر في تقدمه فيقع التشاح ولعله بالنظر الى ذلك اطلق في المهذب القرعة اذا تشاح الابنان وحكى في الكشف عن كامله اعتبار المشاحة مع التساوي في الفضل والكمال ثم ان المخاطب هنا بالتقديم حيث يستحب هو من يتوقف النفوذ على تقديمه فقد يكون الولي وقد يكون غيره وربما اطال بعضهم في تعيين من يخاطب باستحبابه باختلاف صور المشاحة حسبما عرفت وهو من غير طائل لوضوح كون الغرض من ذكر هذه الصفات بيان مجرد ان الصلوة خلف من يترجح بها افضل منها خلف المفضول ومعلوم ان حصولها على الوجه المشروع انما يكون بموافقة من يتوقف الصلوة على اذنه واما مع وجود الامام وحضوره فهو اولى بالتقديم حسبما تقدم مفصلا ويصح ان تؤم المرئة النساء هنا كما في الفرايض الا انه هنا يحكى عن المشهور اشتراط صحته بعدم وجود الرجال وحمل في الرياض وغيره ورود عبارته مورد الغالب من عدم وقوع الايتمام بالمرئة الا مع فقد الرجل وهو مبني على فهم من عبارة الحلي اشتراط مباشرتها الامامة بذلك وبنائه على اشتراط ولايتها به كما حكي عن بعض فيما تقدم ولعله من هنا او لعدم الاعتناء بخلافه ادعى ان مستند الاجماع المحكي عن التحرير ودعوى عدم الخلاف من غير صحة امامتها مط بغير تفصيل على كل حال فان كان مراد الحلي كونه معتبرا في اصل ولايتها فكلام فيه تقدم وان كان مراده اعتباره في مباشرة امامتها في الصلوة كما هو محل البحث هنا فظاهر المنع انه دعوى بلا دليل صالح لمخالفة التصريح اجماع التحرير والمستظهر من دعوى عدم الخلاف في الجواهر المؤيد بمساعدة التتبع ودعوى ظهور اعتباره من بعض الاخبار كخبر جابر اذا لم يحضر الرجل تقدمت امرأة وسطهن وقام النساء عن يمينها وشمالها وهي وسطهن تكبر حتى يفرغ من الصلوة مدفوعة بوروده القيد مورد الغالب حسبما عرفته في عبارة الحلي وهو مانع من العبرة بمفهومه الذي هو مستند الحلي وكصحيح زرارة المرئة تؤم النساء قال لا الا على الميت اذا لم يكن احد اولى منها الحديث وغايته الاشتراط بعدم وجود الاولى وهو اشتراط في اصل ولايتها وذلك امر اخر غير المبحوث عنه هنا واما مفهوم ما ورد في القضاء عن الميت من صحة الصغار وان لم يكن له ولي من الرجال فضاه وليه من النساء فقد يعتبر في ثبوت الولاية لها عدم صحة الاشتراك بها او نحوها فالنص من الصحيحة التي مثل هذه والخبر الذي مثلها هو دليل الصحة مطلقا مضافا الى اقتضاء ثبوت الولاية لها ذلك ايضا

الامع مشاحة الرجل الذي في طبقتها وهو امر اخر غير ما نحن فيه لا يبعد فيه كون الرجولية مرجحة ولو باعتبار عموم الايتمام به للرجال والنساء بخلاف المرئة فلا يأتم بها الرجال الذين هم العمدة واذا امت المرئة تقف في وسطهن من المؤتمات بها ولا تبرز من صفهن بلا خلاف في كونه الوظيفة في امامتها وانما الكلام في انها وجوبية او ندبية ظاهر عبارة المتن التي عبر بها المعظم بل الجميع الوجوب لكن صرح غير واحد في باب الجماعة بان مرادهم منها الندب بل ظاهر بعضهم هناك انه لا خلاف في استحبابها والظاهر عدم الفرق مع المقام لاتحاد المدرك من المستفيضة المعتبرة بنحو ما في خبر جابر المتقدم وفي صحيحة زرارة المعتبرة بعد ما ذكرتهما تقوم وسطهن معهن في الصف بل في خبر ابن سماعة بل الامر بذلك النهي عن تقدمها ايضا والامر فيها محمول على مجرد عدم وجوب تقدم الامام او ندبه لكونه في مظنة الحظر ومثله النهي عن التبرز وعليه يحمل ايضا ما في عبارة الاصحاب منهما وبالجملة الكلام فيه على حد امامتها في المكتوبة وكذا يقف العاري هنا بين الصف اذا صلى بالعراة ولا يتقدمهم وهذه العبارة متضمنة لحكمين احدهما عدم تقدم الامام العاري الصف يحتمل هنا وجوبه كما هو ظاهر المعظم بل في الجواهر لا اجد تصريحا بخلافه من غير المصنف قال ان المحقق الثاني وان صرح بالندب الا انه صرح بوجوب الجلوس ولعله لمراعاة القيام الركن هنا مع حصول ما هو بحكم الستر من امن المطلع لانساق الصف وقيام كل بجنب الاخر مساسا فيمتنع اطلاع على دبره وكذا في العادة الغالبة على قبله الا بانحراف صفحته عن القبلة الشخصية وعدم كفايته في جماعة المكتوبة لما تسمعه فيها ثانيهما انعقاد جماعة العراة هنا من قيام وظاهرهم الاتفاق عليه الا من المحقق الثاني فقال المتجه فعلها من جلوس انتهى ويشكل الفرق مع ايجابهم الجلوس في جماعة العراة في المكتوبة فان كان من جهة عدم الستر هنا اصلا فالاقوى اعتباره مع انه لا يتم على القول باعتباره وان كان من جهة عدم الركوع والسجود هنا فلا يتكشف بمجرد القيام مع عدمهما فهما غير ثابتين في جماعة العراة في المكتوبة ايضا بل هما فيها بالايماء الا ان يقال وجوب جلوس جماعة العراة من اصله مستند الى النص وهو وارد في الصلوة وكون هذه صلوة ممنوعة فليقتصر في المقام على وجوب الستر عن النظر وهو اما حاصل بالقيام في الصف المنسوق كما اعترف به في المنتهى قائلا يقوم الامام في وسطهم لئلا تبدو عورته او ليس بحاصل على الوجه المعتبر فهو حكم تكليفي يسقط للعذر ويجب الميسور منه بقدر ما يحصل من القيام في الصف المنسوق والجلوس ليس بابلغ منه في الستر فيبقى وجوب القيام الركن سليما عن المعارض ولا يؤم بل ولا يصلي منفردا ايضا من لم ياذن له الولي قضاء لحق الولاية حسبما مر الكلام فيه الامر الثالث مما يقع فيه النظر كيفية الصلوة والكلام فيه في موضعين احدهما باعتبار مادة الصلوة وهي خمس تكبيرات اجماعا بل بالضرورة من مذهبنا حتى كان مما امتازت به الخاصة من العامة كما يظهر من نصوص الصلوة على المخالف والاخبار بها مستفيضة وما يوجد في بعضها من الزيادة في التكبير في الصلوة على حمزة وسهل بن حنيف وفاطمة بنت اسد محمول على تكرير الصلوة خصوصا ان قلنا بشرعية تكرير بعض الصلوة ايضا لجميعها لا على زيادة التكبير في الصلوة الواحدة ولعل بعضها يأول بوجه اخر لا ينافي المستفيضة لعدم القول بغيرها لا زيادة ولا نقيصة من الامامية خلافا للعامة فنقصوا وقالوا انها اربع تكبيرات كما تسمعه وبينها اربعة ادعية متخللة فيما بين التكبيرات الخمس فهي بعد الاولى والثانية والثالثة والرابعة ويكبر الخامسة وينصرف بغير دعاء ولا خلاف في رجحان الادعية واما وجوبها واستحبابها بمعنى جواز الاقتصار على التكبيرات الخمس ولاء فقد يحكى فيه الخلاف لكن لم اجد القول بالندب لغير المصنف في الشرايع وان كان ظاهر عبارة الذكرى وما ضاهاها وجود قائل به وقد يستظهر ايضا من عبارة المتن وهو اي الدعاء المنتزع من لفظ الادعية لا يتعين ويحتمل نفي تعيين دعاء مخصوص لا من اصله بل هو محتمل الشرايع ايضا وان كان بعيدا فيه لكن لا باس به صونا له عن مخالفة الاجماع خصوصا مع نقله في المعتبر ما تسمعه فعلى كل حال هو غادل في المعتبر بناء على تاخره من الكتابين فالخلاف مرتفع من البين والاخبار متواترة معنى بوجوب الزيادة على مجرد التكبيرات من الدعاء وهي حجة كافية على تقدير الخلاف بل لا يبعد الاجماع محصلا فضلا عن المنقول مستفيضا ولا ينافيه اطلاق ما ورد بان الصلوة على الميت خمس تكبيرات ذو سوقه لبيان عدد التكبير في مقام النكير على العامة القائلين بالاربع يجب تقييده بما تضمن الامر بالدعاء مما هو متواتر معنى وعليه هل الواجب دعاء مخصوص معنى ومطلقه قولان نسب الى المشهور الاول بل حكي عليه اجماع الخلاف والغنية وربما استظهر حكايته من الذكرى ايضا والثاني صريح جماعة بل ظاهر التذكرة والمعتبر الاجماع عليه واتفق الفريقان على عدم اعتبار لفظ مخصوص ويدل على الثاني مع الغض عن الاجماعين الاصل مع عدم ثبوت ما يصلح مخرجا عنه لان ما تضمن دعاء مخصوصا ما بين متضمن للفظ مخصوص كما كثره ومعان مخصوصة مرتبة بترتيب خاص كالحاكي ان النبي صلى الله عليه وآله كان يتشهد بعد التكبيرة الاولى وصلى عليه بعد الثانية ودعى للمؤمنين بعد الثالثة وللميت بعد الرابعة اما القسم الاول فاخبار كثيرة مختلفة

في بيان كيفية صلوة الميت

اشد اختلاف بحيث لا يكاد يحصل جامع بينها الا مطلق الدعاء والذكر بعد كل تكبيرة لاختلاف اللفظ في جميعها القاضي باختلاف المعنى حتما ما لم يكن مترادفا مضافا الى اختلاف المعنى بحسب الصنف من التحميد والتشهد والصلوة على النبي صلى الله عليه وآله ودعاء المؤمنين ودعاء الميت وجمعا بينها بعد كل تكبيرة او بعد بعضها وتوزيعا لها على التكبيرات الى غير ذلك فان كان كل واحد غير ظاهر في حصر الواجب فيما تضمنه فيقتضي تعيين ما في الجميع لكونها من باب المطلق والمقيد ولا يلتزم به احد وان كان ظاهرا في الحصر فيكون الاختلاف بنحو التباين و حملها على ارادة الجامع من الجميع بالغاء بعض الاضافات والخصوصيات لتوافق خصوص ما يوجبه الجماعة من خصوص الشهادتين والصلوة على النبي صلى الله عليه وآله مع الآل ودعاء المؤمنين والمؤمنات ودعاء الميت بالتوزيع والترتيب المعين مع استلزامه الغاء خصوصيات اللفظ من جميعها نظرا الى الاجماع المشار اليها وتفكيكها فيما لم تكن الالفاظ مترادفة عن خصوصيات معانيها في الارادة وهو تكلف بعيد وتعسف شديد لان خصوصية اللفظ هي المحصلة في المقام لخصوصية المعنى فان الوارد ليس الا الامر بقول كذا وهو ليس باولى واظهر من حمل الاختلاف على كونه من باب ذكر الافراد المختلفة فيما يكون المقصود هو الامر بالكلي وحصول الاجزاء بكل فرد والكلي مطلق الدعاء والذكر بعد كل تكبيرة بل قد يكون هو الاظهر في نفسه بملاحظة ان شدة الاختلاف لا يناسب التوقيت الوجوبي على الوجه المخصوص نعم يقوى انتزاع جامع غيرها وهو وجوب مجرد معاني الاربعة الخاصة من غير التزام التوزيع ولا الترتيب الخاص وباية عبارة لوجودها في جميع ما ورد في البيان والاصل مراعاة الخصوصيات البيانية لكن غير ما اتفقت عليه الاخبار يلغى لقيام قرينة اختلاف الوارد فيه على كونها من باب التفرد وبقي المتفق عليه على الاصل لان الغاء خصوصية الفرد لا يقتضي بالغاء خصوصية الصنف والنوع والممنوع ظهوره من الاخبار المتعارضة لفظا ومعنى انما هو المعاني المعينة في المحال المخصوصة وبكيفية خاصة من توزيعها على التكبيرات بالترتيب الخاص فان هذا هو محصل مقالة المشهور وهو لا يقتضي بمنع ظهور ما هو المشترك فيها من مجرد عدم الخلو من المعاني الاربعة وزعمها كما مر او جمعها بعد كل تكبيرة او بعد بعضها ولو الواحدة لكن مع عدم اخلاء البناء من مسمى الدعاء والذكر الذي لا يخلو منه خبر لكن انتزاعه قوي لو خلينا وتلك الاخبار واما مع ملاحظة الصحيحة المتلقاة بالقبول عن ابن ابي عمير عن ابن اذينة عن محمد بن مسلم وزرارة ومعمر بن يحيى واسمعيل الجعفي عن ابي جعفر عليه السلام قال ليس في الصلوة على الميت قراءة ولا دعاء موقت تدعو بما بدا لك واحق الموتى ان يدعى له المؤمن وان يبدأ بالصلوة على رسول الله صلى الله عليه وآله المروية باسانيد اخر ايضا معتبرة وفي بعضها الا ان تدعو بما بدا لك الحديث الظاهرة من عموم ما بدا لك في نفي التوقيت مطلقا لا خصوص اللفظي مؤيدة بقوله المروي باسانيد معتبرة عن يونس بن يعقوب انما هو تكبير وتسبيح وتهليل كما تكبر وتسبح في بيتك فيظهر تمام الظهور والجمع بينها بكون الواجب هو المبين بالصحيحة من مطلق الدعاء وكل ما في غيرها من باب الفرد حسبما ذكر لا سيما مع ترجح الصحيحة واعتضادها بما تسمعه واما القسم الثاني وان تضمنه خبر يونس الصلوة على الجنايز التكبيرة الاولى استفتاح الصلوة والثانية تشهد ان لا اله الا الله وان محمدا رسول الله صلى الله عليه وآله والثالثة الصلوة على النبي صلى الله عليه وآله وعلى اهل بيته والثناء على الله والرابعة والخامسة تسليم الحديث لكن خصوصيتها مع فقد دعاء الميت بعد الرابعة فيها لا يلتزمها الخصم وخبر علي بن سويد عن الرضا عليه السلام قال تقرء في الاولى ام الكتاب وفي الثانية تصلي على النبي صلى الله عليه وآله وتدعو في الرابعة لميتك والخامسة تنصرف بها وفي رواية القداح ان عليا عليه السلام كان اذا صلى على ميت يقرء بفاتحة الكتاب ويصلي على النبي صلى الله عليه وآله ولا يلتزم ايضا خصوصيتهما مع نقصان الاخير عن مقالة الخصم بكثير وظهور قرائن التقية فيهما من جهة ذكر الاستفتاح وقراءة الكتاب فلم يخص ما يمكن الاستناد اليه للخصوصية التي يوجبها الجماعة من هذا القسم الخالي من وصمة اختلاف خصوصية اللفظ بخبر محمد بن مهاجر عن ام سلمة وهي مجهولة الحال لكن يروي عنها ابن ابي عمير كما قيل وحسنة اسمعيل بن همام فالاول سمعت ابا عبد الله عليه السلام يقول كان رسول الله صلى الله عليه وآله اذا صلى على ميت كبر وتشهد ثم كبر فصلى على الانبياء ودعا ثم كبر ودعا للمؤمنين ثم كبر الرابعة ودعا للميت ثم كبر وانصرف فلما نهاه الله عن الصلوة على المنافقين كبر فتشهد ثم كبر فصلى على النبيين ثم كبر ودعى للمؤمنين ثم كبر الرابعة وانصرف لم يدع للميت وهو وان احتوى على مطلب الخصم لكن مع اختلاف فيه ايضا الظهور في كفاية شهادة التوحيد للاطلاق ووجوب الصلوة على سائر الانبياء وعدم لزوم الصلوة على الآل ووجوب دعاء بعد الصلوة على الانبياء وظاهره كونه للميت وارسله في الفقيه بخصوصه مرتفع فيه بعض هذه المخالفات لا يدل على الوجوب لان غايته ظهور مداومة النبي صلى الله عليه وآله ويكفي فيها الافضلية وانما ما لوجوب التاسي ان تم قاعدة ترفع فيما لم يعارض الكيفية المحكية كيفية اخرى منقولة ايضا والثاني قال ابو عبد الله صلى رسول الله صلى الله عليه وآله على جنازة فكبر عليه خمسا وصلى على اخر فكبر عليه اربعا فاما الذي كبر عليه خمسا فحمد الله ومجده في التكبيرة الاولى ودعى في الثانية للنبي والرد ودعى في الثالثة للمؤمنين والمؤمنات ودعى في الرابعة للميت وانصرف في الخامسة

واما الذى كبر عليه ربعا حمد الله ومجده في التكبيرة الاولى ودعى لنفسه واهل بيته في الثانية ودعا للمؤمنين والمؤمنات في الثالثة وانصرف في الرابعة فلم يدع له لانه كان منافقا وفيه بعض المخالفات المتقدمة خصوصا عدم الدعاء على المنافق كما في الاول مع ان المشهور وجوبه والاعظم منه مخالفته في التحميد والتمجيد بعد التكبيرة الاولى فمع ذلك عدم دلالته على الوجوب اوضح من الاول لانه حكاية فعل من غير ضد او مر عليه وعبارة فقه الرضا في موضع منه تقرب بعضا منهما في الاحتواء على ما يوجبه الخصم لكن مع ضعفها واختلافها لما في موضعين اخرين منه في اللفظ والمعنى متضمنة لامور غير واجبة قطعا وبالجملة هذان الخبران وان خليا من وصمة مناقشة الاختلاف في لفظ الدعاء فيجتمعان من هذه الحيثية مع ما تضمن لفظا مخصوصا ولو بنحو الاطلاق والتقييد لكن مع ضعف سند احدهما وقصور متنهما عن تمام المقصود وعدم دلالتهما على الوجوب معارضان باخبار كثيرة معتبرة الاسانيد تدل على تعيين غير ما تضمناه وبعينه الجامعة من تلك الاخبار حسنة زرارة ومنها الصلوة على النبي صلى الله عليه وآله مع دعاء خاص للميت بعد التكبيرة الاولى ودعاء خاص اخر له بعد الثانية ودعاء خاص اخر له بعد الرابعة وحسنة الحلبي ومنها الشهادة الظاهرة في التوحيد خاصة مع دعاء خاص يتضمن الصلوة على النبي صلى الله عليه وآله ودعا للميت والمؤمنين بعد كل تكبيرة الظاهر في الشمول للخامسة وصحيحة ابي ولاد وفيها بعد كل تكبيرة الشاملة للخامسة ظاهرا شهادة الوحدانية والصلوة على النبي صلى الله عليه وآله ودعاء المؤمنين والميت ومع ذلك معارضان باخبار القسم الاول المتضمنة لالفاظ خاصة وزيادة كيفيات مخصوصة وبما عداهما من اخبار القسم الثاني ايضا من خبر يونس وغيره المتضمن لما يخالفهما وبالجملة هذه الاخبار الكثيرة المعتبرة جميعها متعاضدة في مخالفة هذين الخبرين ومع ذلك معارضان ايضا بما نفى الدعاء الموقت واثبت اجزاء كل دعاء بدا للمصلي فلعل الاظهر الجمع بينها هو ما تقدم الاشارة اليه من كون الواجب هو المبين بالصحيحة المتلقاة بالقبول من مطلق الدعاء ثم تجويز كل ما هو في غيرها من باب التخيير الا دعاء الميت فتتعين في التنبيهات الاتية ولا باس معه بافضلية ما في الخبرين لا سيما مع كون الصحيحة مرجحة على غيرها مع صحة سندها جدا بمعاضدة الاصل اولا وعمومات الامر بالصلوة على الميت ثانيا اذ الامر بها مع البناء على انها باقية على المعنى الدعائي دون الحقيقة الشرعية او المتشرعة معناه الامر بالدعاء للميت والاجماعين المدعيين في المعتبر والتذكرة ففي اولهما مسئلة وهي اي الصلوة خمس تكبيرات بينها اربعة ادعية وعلى ذلك علماؤنا ثم قال مسئلة ولا يتعين بينها دعاء وافضله ان يكبر ويتشهد الشهادتين ثم يكبر ويصلي على النبي وآله ثم يكبر ويدعو للمؤمنين والمؤمنات ثم يكبر ويدعو للميت وينصرف بالخامسة مستغفرا وهو مذهب علمائنا وفي ثانيهما الاقوى انه لا يتعين دعاء معين بل المعاني المدلول عليها بتلك الادعية وافضله ان يتشهد الشهادتين بعد التكبيرة الاولى نحو ما في المعتبر الى ان قال ذهب اليه علماؤنا اجمع وربما نسب اليهما القول باعتبار الادعية الاربعة المخصوصة خصوصا الى التذكرة من قوله بل المعاني المدلول عليها بتلك الادعية بدعوى ظهوره في ارادة خصوصياتها معنى لا لفظا وكذا ما في المعتبر لكنه في غير محله جدا لنفيهما وجوب خصوصيات المعاني الاربعة بالتصريح فيهما بافضلية ما في خبر ابن مهاجر المتضمن لمجرد المعاني الاربعة من غير خصوصية لفظ وهذا اوضح دليل على ارادتهما ان الواجب هو الدعاء الاعم مما توجبه الجماعة ومعنى ما في التذكرة من المعاني المدلول عليها بتلك الادعية ان الوظيفة هي ما يدل عليها تلك الادعية المختلفة اللفظ والمعنى مع قرينة اختلافها وهو مطلق معنى من المعاني الدعائية ولا يعارضهما الاجماعان المحكيان عن الخلاف والغنية لاحتمال نقلهما على غير محل البحث من توزيع الاذكار بعد التكبيرات في مقابل جمعها بعد كل تكبيرة كما يقوله العماني والجعفي وعلى نفي القراءة والتسليم في مقابل فتوى الشافعي التي حكاها عنه مع جميع الادعية بعد التكبيرة الثانية ونظير ذلك محتمل ايضا في اجماع الغنية كما لا يخفى على من راجع عبارتهما واما ما في الذكرى من ايراد الاخبار المتضمنة للادعية والاذكار المخصوصة الى ان قال والاصحاب باجمعهم يذكرون ذلك اي ما في تلك الاخبار وظاهره الوجوب انتهى وان توهم منه الاجماع على وجوب الادعية المخصوصة لكن مراده ذكر الاصحاب باجمعهم اياها زائدة على التكبيرات فليس الواجب مقصورا على التكبير وكذا ما فيه من قوله بعد ذلك ولان الغاية من الصلوة الدعاء للميت فيجب تحصيلا لها فيجب البواقي اذ لا قائل بالفرق ليس مراده اثبات القول بوجوب الدعاء الخاص بل اثبات وجوب مطلق الدعاء بعد كل تكبيرة لانه يجب الدعاء للميت بعد تكبيرة فيجب الدعاء بعد التكبيرات الباقية لعدم القول بوجوب الدعاء بعد بعض التكبيرات دون بعض بل قد يتامل في شهرة هذا القول ايضا وان نسب اليها كما في الرياض والى شهرة المتاخرين كما في الحدائق ونقله في الجواهر من كثير من كتب المتقدمين والمتاخرين ولكن بعد امعان النظر في جملة منها قد يحتمل ارادة مجرد اثبات تلك الكيفية اعم من خصوص الوجوب لذكر كثير منها الفاظا مخصوصة مع انهم لا يوجبونها قطعا وفي بعضها بعد ذلك التصريح بانه لا دعاء موقت وفي

اخر باجزاء بعض ما ذكره بل في هداية الصدوق من تلك الكتب بعد ذكر المخصوص قال المواطن التي ليس فيها دعاء موقت الصلوة على الجنائز والقنوت والمستجار والصفا والمروة وركعتا الطواف ولعل ما في جملة من العبارات من النسبة الى الشهرة يراد من حيثية توزيع الاذكار المخصوصة على التكبيرات دون جمعها وبالجملة من سرح النظر في كتب من تقدم يجد الاهتمام في بيان كون الوظيفة توزيع الاذكار المعينة بعد التكبيرات كما تضمنه خبر ابن مهاجر وهام دون جمعها بعد كل تكبيرة كما في بعض الروايات او بعد بعضها كما في اخر وانه هو المشهور بين اصحابنا في نقل ومجمع عليه في اخر في مقابل العماني والجعفي وفتوى الشافعي حتى ان في المختلف الذي موضوع لما اختلف فيه من المسائل لم يتعرض لغير ذلك مما نحن بصدده فلا يبعد كون المراد من الفتوى بالتوزيع مجرد كونه الوظيفة دون الجمع مع قطع النظر عن كونها وجوبية او ندبية وكذا المراد من نسبته الى الشهرة والاجماع ثم هب ان الشهرة منقولة او محصلة على وجوبها لا يجدي اثباتا والاجماع المحكي على تقدير معارض بمثله فيتساقطان من البين وتبقى الاخبار متعارضة واظهر الجمع بينها ما ذكر وفي الرياض لجماع الخلاف على تقدير عدم تعارضه بمثله الظن الحاصل من اختلاف الاخبار بكون الواجب مطلق الدعاء اقوى من ظن الاجماع بكونه خصوص الادعية الاربعة المعينة وهو غير بعيد وخلاصة الكلام ان دليل ما نسب الى المشهور من اعتبار الاصناف الاربعة المخصوصة هو خبر ابن مهاجر وهام مع تنزيل الصحيح النافي للتوقيت على التوقيت اللفظي والاخبار المختلفة الباقية على ما يوافق الخبرين المعول عليهما في المقام بان يؤخذ ما اشتركت فيه الروايات من المعاني المدلول عليها بتلك الادعية ويحكم بكونه الواجب لاتفاق الاخبار على لزومه وهو بعد الغاء خصوصية اللفظ المدلول عليه بالنص الصحيح والاجماع الشهادتان والصلوة على النبي وآله ودعاء المؤمنين والمؤمنات ودعاء الميت فهي دليل وجوبها مجملا ثم الجمع بينها وبين الخبرين بتقييدها بما تضمناه من التوزيع على التكبيرات الاربع بالترتيب المعين لانهما بحكم المجمل والمبين او المطلق والمقيد ثم حذف بعض الاضافات الزائدة على ما في الخبرين من نحو الترجيع والتحميد والصلوة على سائر الانبياء ودعاء المصلي لنفسه وغيرها مما يوجد في بعض تلك الاخبار بعضها بظهور الاتفاق على عدمه كالدعاء بعد الخامسة كما قيل وبعضها بندرة النص المتضمن له وبعضها بل باقيها بترجيح الخبرين الواردين في مقام البيان الخاليين منه على ما تضمنه لاعتبار سندهما مع الاعتضاد بالفتوى ودليل القول الاخر من كفاية مطلق الدعاء بعد كل تكبيرة عموم النص النافي لتوقيت الدعاء لفظا ومعنى الظاهر بعد قيام الاجماع على عدم جواز ولاء التكبيرات في كون الواجب هو مطلق الدعاء والذكر وحمل ما في تلك الاخبار المختلفة على ذكر الافراد ولعل الثاني اقوى للاصل من غير ثبوت المخرج بعد امكان الجمع بين الاخبار المتعارضة بغير الوجه الموافق للقول الاول اذ لم يكن الوجه الاخر هو الاظهر ولكن الاحتياط الشديد في العمل بما وافق المشهور وينبغي التنبيه على امور منها انه قد يتراءى من القول بكفاية المسمى كفايته ولو بعد تكبيرة مثلا او تكبيرتين مع الولاء في الباقي لكن امعان النظر في كلمات الطرفين قاض بتحرير محل النزاع هكذا هل يكفي التكبيرات ولاء من غير تخلل الدعاء ام يجب بعد كل تكبيرة دعاء المنسوب الى الشرائع الاول والمعروف هو الثاني وعليه فهل يجب دعاء مخصوص معنى ام يكفي المسمى مع اتفاقهم على عدم اعتبار لفظ مخصوص فكل من يوجب الدعاء في مقابل المحقق دعاء خاصا او مطلقا يوجبه بعد كل تكبيرة عدا الخامسة فمحل النزاع هو الدعاء بعد كل تكبيرة هل يجب ام لا وعلى الثاني هل الواجب شيء مخصوص او المسمى وقد يوجد في كلمات بعض المعاصرين بل بعض من قارب عصرنا كفاية المسمى ولو بعد تكبيرة او تكبيرتين وهو وهم كيف لا وقد اتفقت الاخبار الواردة في البيان على تخليل كل تكبيرتين بالدعاء او الذكر ومنها ان القائلين بتعيين الادعية الاربعة المخصوصة ظاهرهم وجوبها على الترتيب المذكور من الشهادتين بعد الاولى والصلوة على النبي وآله بعد الثانية ودعاء المؤمنين والمؤمنات بعد الثالثة والدعاء للميت بعد الرابعة والتتبع مساعد ويشهد له كون معقد اجماع الخلاف والغنية اللذين عمدة ادلتهم ما في رواية ابن مهاجر منها ان الخلاف انما هو وجوب العمل بما هو موافق لخبر ابن مهاجر وعدم وجوبه واما رجحانه ولو مع عدم الوجوب فمن حيثية الاشتمال على الاصناف الاربعة من الادعية والذكر فمحل اتفاق وكذا قال المص افضله ان يكبر ويتشهد الشهادتين ثم يكبر ويصلي على النبي وآله ثم يكبر ويدعو للمؤمنين وفي الرابعة يدعو للميت وينصرف بالخامسة مستغفرا ويدل عليه زيادة على ظهور الاجماع على رجحانه لفظه كان رسول الله الدال على المواظبة واقلها الرجحان ومن حيثية توزيع الاصناف الاربعة على التكبيرات الاربع فهو المعروف من مذهب الاصحاب بل لم اجد مخالفا فيه غير العماني ومحكي الجعفي في جمعها بعد كل تكبيرة ووافقهما في المدارك نظرا الى صحة سند ما تضمن ذلك والاقوى افضلية التوزيع ترجيحا لما تضمنه على ما تضمن الجمع ولو من جهة اعتضاده بالشهرة العظيمة المقاربة للاجماع بل هو معقد اجماع الخلاف لو لم يكن مراده الوجوب حسبما اشرنا اليه واما بناء على رجحان التوزيع فلا ريب في كونه بهذا الترتيب المخصوص بل لم اجد القول بغيره ترجيحا للخبرين المعتضدين الموميء اليهما منها انه على القول المنسوب الى المشهور

في الدعاء بعد كل تكبيرة

لا يجب تكرار الادعية الاربعة بعد كل تكبيرة من الاربع اتفاقا منهم لعدم الدليل عليه وان وجد في بعض الروايات ففي الاكثر منها التوزيع
وهي معتضدة بالفتوى فيتعين العمل بها نعم في كونه الافضل او التوزيع بذكر كل منها بعد تكبيرة وقع خلاف والمشهور شهرة عظيمة مقاربة
للاجماع هو افضلية التوزيع كما ذكر وعن العماني والجعفي افضلية ذكر الاصناف الاربعة بعد كل تكبيرة كما في صحيحتي ابي ولاد والحلبي وحسنة
زرارة ولم يحك عن غيرهما نعم في المختلف والذكرى ان كلا منهما جائز لاشتماله على الواجب وزيادة وان الدعاء حسن على كل حال ونقل
مراده من الجواز جواز الاجتزاء لا المساواة في الاستحباب في الرياض وقيل الاولى تكرار الدعاء للميت عقيب كل تكبيرة بل تكرار التشهد
والصلوة على النبي والدعاء ايضا والاقوى استحباب التوزيع على تقدير كل من القولين عملا بروايتي ابن مهاجر وهمام المعتضدتين بالشهرة العظيمة المحققة واجماع الخلاف والغنية وحسن الدعاء على كل حال وجواز الزيادة في الذكر على قدر الواجب بما هو فيها الا ينوي ذو
الخصوصية ومعه ليس محل كلامنا بل المقصود تعيين الخصوصية المستحبة كما لا يخفى منها انه على القول بكفاية مطلق الدعاء او الذكر هل
المطلق كاف بعد كل تكبيرة مطلقا ام يستثنى منها بعضها فيجب بعده دعاء او ذكر مخصوص من الاربعة اطلق عدم وجوب شيء مخصوص
اكثر اهل هذا القول وفي الجواهر عن ظاهر بعض متاخري المتاخرين ان الواجب هو الدعاء للميت ولغيره انتهى وصرح بعضهم بوجوب
خصوص الدعاء للميت كما في المنتهى شاملا على كون مختاره مطلق الدعاء وربما توهم عبارته دعوى الاجماع عليه ايضا لانه قال والدعاء للميت واجب
لان وجوب صلوة الجنازة معلل بالدعاء للميت والشفاعة فيه ثم قال لا يتعين هنا دعاء اجمع اهل العلم على ذلك انتهى ولكن الظاهر
دعواه الاجماع على عدم دعاء مخصوص وعلى كل حال العل الاظهر لما ذكره في المنتهى بل الصلوة هذه التي بمعنى الدعاء اضافتها الى الميت
في الاخبار قاضية بكون الدعاء له ولتضمن جميع الاخبار من القسمين لمشار اليها لذلك ولذا قال في الجواهر قد يدعى تواترها في الدعاء
للميت وبخصوص رواية الباقر قال اذا صليت على المؤمن فادع له وعن الرضا قال انما امروا بالصلوة على الميت ليشفعوا له ويدعوا له بالمغفرة
وبذلك يقيد نفي الدعاء الموقت في الصحيح المتقدم وربما توهم بعض المعاصرين من عبارة الذكرى ان وجوب الدعاء للميت دون
خصوصيات باقي الاربعة مخالف للاجماع المركب نظرا الى عبارته المتقدمة في اثر اجماعي الخلاف والغنية وقد بينا المراد منها ولا يخفى انا
اذا اوجبنا دعاء الميت فسماه باية عبارة وبعد اية تكبيرة لعدم الدليل على ازيد منه واما الصلوة على النبي فالمعلم الفخر في شرح الارشاد
الاجماع عليها وربما استفيد من المنتهى ايضا لقوله لا نعرف خلافا في ذلك اي الصلوة على النبي واله ولكن بعد التامل في كلامه يحتمل لارادته
ان العامة موافقون لنا في انه يصلى على النبي واله في هذه الصلوة وكون فتواه مجرد ثبوتها ووجها الاعم من الوجوب لقوله بعد ذلك
واذا ثبت عدم التوقيت فيها فالاقرب ما رواه محمد بن مهاجر وقد تقدم وجملة ذلك انه يكبر في الاولى ويتشهد الشهادتين وخالف بعض الجمهور
واوجبوا القراءة الى ان قال ثم يكبر الثانية ويصلي على النبي وعلى الائمة ولا نعرف خلافا في ذلك روى الجمهور عن ابن عباس انه صلى على
النبي واله كما في الفرائض الخ وهو مصرح قبل هذا بان الشهادتين بعد الاولى مستحبة فالظاهر كون الصلوة عنده ايضا مستحبة بعد
الثانية وان الغرض موافقة العامة في الصلوة دون الشهادة ولم نقف على عبارة الفخر لننظر في قيام الاحتمال وعدمه فيها وربما استدل
لوجوبها بعموم لا صلوة لمن لا يصلي على النبي وفيه مع ابتنائه على كونها صلوة حقيقية امكان دعوى انصراف الصلوة المذكورة فيه الى ذات
الركوع والسجود ولكن لا يخلو ايجابها من وجه بالنظر الى تضمن جميع الروايات لها معتضدا بالاجماع المحكي المؤيد بما مر عن المنتهى مع الغض
عما استظهرناه وعلى تقديره فايجابها بلفظ الصلوة لوجودها في الجميع وح فاجماع عدم خصوصية اللفظية نص بغيرها اتفقت الاخبار
على لفظه لكن عرفت فيما تقدم ان اتفاق الاخبار على لفظ او معنى انما يوجب تعيينه مع الغض عما ورد بنفي التوقيت واما دعاء الميت فلا ينافيه
نفي التوقيت المذكور لثبوت خصوصه من ملاحظة كون شرع الصلوة لاجله وكونها بمعنى الدعاء للميت والنص الخاص المتقدم وفي جامع
المقاصد الروض وجوب خصوص لفظ الشهادتين ايضا كالصلوة على النبي واله قالا والظاهر ان الالفاظ التي اشتركت في تعيينها الروايات
مثل لفظ الشهادة والصلوة في الشهادتين والصلوة على النبي واله متعينة ولعل مذهبهما وجوب الادعية الاربعة كما يحكى خصوصا عن
اولهما وعليه لا يبعد دعواهما وجوب لفظها لبناء هذا القول حسبما عرفت في الخلاصة الاخيرة المتقدمة على استفادة الاربعة مجملا من
اشتراك الاخبار في تضمنها فاذا اشتركت في لفظة فكذلك لكن مع خلو اخبار معتبرة من لفظة الشهادة بل ومن معناها كصحيحة ابن همام وحسنة
زرارة وموثقة عمار وموضع من فقه الرضا قد عرفت ان اشتراك الاخبار المختلفة في تضمن لفظ او معنى انما يجدي مع الغض عن نص نفي
التوقيت واما معه فلا ومنها ان الاستغفار بعد التكبيرة الخامسة كما ذكره المصنف قد ورد في موثقة عمار قال فاذا كبرت الخامسة فقل اللهم

في بيان ان الامر من عموم الصلوة على النبي واله

صل على محمد وال محمد اللهم اغفر للمؤمنين والمؤمنات والف بين قلوبهم وتوفني على ملة رسولك اللهم اغفر لنا ولاخواننا الذين سبقونا
بالايمان ولا تجعل في قلوبنا غلا للذين امنوا ربنا انك رؤف رحيم اللهم عفوك اللهم عفوك وتسلم وكانه لم يعتبر بخصوص اللفظ كما في غيره
من الادعية ولم يذكره الاكثر بل ذكروا انه يكبر الخامسة وينصرف الظاهر في عدم دعاء بعدها نعم عن المفيد بعض من تقدم ذكر اللهم عفوك
عفوك بعد الخامسة ولعله نظر الى هذا الدعاء مع مسامحة في خصوص اللفظ لكن ذكر التسليم فيه مناف وقد يعطي النقية وعن الوسيلة قوله
ثلاثا وفي الغنية الاجماع عليه ولعلها وقفا على غير الموثق وفي مضمرة سماعة على وجه من تاويلها اللهم هذا عبدك وابن عبدك وابن
امتك انت اعلم به افتقر اليك واستغنيت عنه اللهم فتجاوز عن سيئاته وزد في حسناته واغفر له وارحمه الحديث وفي موضع بعد الخامسة
تقول ربنا اتنا في الدنيا حسنة وفي الاخرة حسنة وقنا عذاب النار ولم يحك قائل بشيء منهما وعلى كل حال وجوب دعاء او ذكر بعد الخامسة
منفي اجماعا ولان خلو اكثر الاخبار الظاهرة كالصريح في الترك بحكم التصريح بعدم الوجوب فما تضمن الامر بشيء منها يحمل على الاستحباب حملا
للظاهر على النص تتمة اعلم انه يجب في هذه الصلوة جملة مما يعتبر في غيرها من الصلوة في فرادها او في جماعتها وجملة مما تختص هي باعتبارها
ولا يعتبر فيها بعض ما يعتبر في غيرها فما يجب فيها كغيرها النية وهي واجبة فيها لكونها عبادة قطعا وكل عبادة يتوقف صحتها على النية
ولا خلاف في اعتبارها هنا كما في المنتهى ومما لا ريب فيه كما في المدارك وهي فيها على حد غيرها حتى من حيث اعتبار نية الوجه وعدمه
فلا يجب قصد كفايتها العدم وجوب نيته وجوبا فضلا عن كيفيته وجوبا وعلى تقدير القول باعتبار نية الوجه الكفائية كالعينية
والنفسية والتوصلية ونحوها لا يجب قصد شيء من ذلك فما عن الغريبه في الذكرى من احتمال وجوب نيتها لان النية لامتياز الشيء على
ما هو عليه لا تنافيه بالعينية وغيرها ولا يلزم شيء منها واذا تعددت الجنائز وجب تعيين من يصلي عليه ان لم يجمع بينها بصلوة
تعيينها للمأموم به ويكفي في التعيين قصد منوي الامام لان اللازم من التعيين الخروج عن التردد في الواقع وان لم يميزه الفاعل في الخارج
جاز فان نوى الصلوة على هذا صح كائنا من كان وان نواها على زيد فتبين انه عمرو بطل وان نواها على من هو زيد منهما ولا يدري بها
زيد لم تصح وان نواها على هذا فان صادف صح وان اخطا فتبين انه عمرو بنى على نظيره في قصد الائتمام على هذا زيد مما جعلوه من باب
تعارض الاسم والاشارة مع ان تعارضهما انما يجري فيما كان الامر الواقع لفظا من بيع او طلاق فقال بعتك هذا الكتاب فتبين ثوبا
وتداعيا في المبيع فيصح استظهار الحاكم وقوع قصده على المسمى او المشار اليه والا لو كان الامر الواقع مجرد نيته علمه فليستكشف من وجدانه
فان شخص في طرف قصده المشار اليه هذا بانه زيد على وجه التقييد بطل وان لم يقيده به بل اعتقده زيدا صح وتبين مما ذكر ان اطلاق
الذكرى انه لو عين فاخطاء فالاقرب البطلان لخلو الواقع عن نيته كاطلاق الجامع المقاصد انه ينبغي تقييده بما اذا لم يشر الى الموجود بان قصد
الصلوة على فلان لا على هذا فلان القاضي بالصحة مطلقا اذا قصدها على هذا زيد فتبين عمرو واذا وقعها جماعة فيعتبر نية الاقتداء كما في
ذات الركوع والسجود ويجزي في تعيين الامام وغيرها مما يجري في قصد الائتمام في الفرائض ومنها الاستقبال بلا خلاف كما في المدارك بل
عليه الاجماع في ظاهر الكشف لاستمرار العمل عليه واستفادته من جملة اخبار منها الواردة في الصلوة على الجنائز المتعددة بوضع النساء
مما يلي القبلة والصبيان دونها والرجال دونها والامام يقف مما يلي الرجال الظاهرة في الوجوب غايته قيام المعارض بالنسبة الى تقديم الرجال
على النساء الى القبلة فيقتضي ح بكون النساء مما يلي المصلي واما موقف المصلي فلا يتغير بالمعارض كذا في الجواهر ومنها ما ورد في الصلوة
على المصلوب كما تسمعه ومنها ما في خبر جابر في فوت بعض التكبيرات قال تقضي ما فاتك قال استقبل القبلة قال بلى وانت تتبع الجنازة ولا
يخفى ان اعتبار الاستقبال انما هو مع الامكان واذا تعذر واما من جهة المصلي او المصلى عليه فيسقط كالميت في مضيق من بئر ونحوها
اذا ياس من خروجه ومنه المصلوب فانه ان رجي نزوله انتظره كي يصلي عليه بعد التغسيل والتكفين فان الترتيب واجب على القبلة وغير
ذلك من الشرايط ولا يجوز التعجيل ح لما دل على الشروط اختيارا فما في الجواهر من قوله المصلوب الذي لم ينزل الى ثلاثة ايام ولم يعلم نزوله
بعدها لا يبعد مشروعية الصلوة عليه قبل انزاله وان لم يكن غسل وكفن لان هذا الحد في بقائه شرعا فبعدها كان بحكم المدفون ولا اطلاق
دليل الصلوة عليه في غير محله وكونه بحكم المدفون ممنوع والاطلاق مقيد بما دل على الشرايط ولم اجد من جوزه الا ما عسى يشعر به ما حكي
الحلي عن بعض كما تسمعه ولذا في مفتاح الكرامة بعد قول مصنفه ويصلى عليه بعد الانزال قال لا كلام في ذلك مع الامكان وانما الكلام
فيما اذا لم يتمكن من انزاله فلا ينبغي التامل في تعيين الانتظار وان ابطاء وكذا في كل ما لم يمكن تعجيل الدفن فلا يعجل بشيء من الافعال
على خلاف الترتيب لانه واجب وانما يفوت حيث شرع اهتماما بمصلحة تعجيل الدفن وحيث تعذر فلا يفوت الترتيب وغيره من

فيه ما لا يجب في غيرها من الصلوة

كما ذكرناه في باب النية كفاية قصد ما هو المأموم به في الواقع فان عينه في الخارج صح

الصلوة المذكورة في تعيين الميت

الشرايط الاربعة وانما لو تبس من لا زال الصلى عليه وهو مصلوب يسقط معه ترتيب لافعال قطعا للاضطرار واما استقبال المصلى عليه
فالمشهور وجوب مراعاته ولو بتوجهه الى ما بين المشرق والمغرب عملا بالشرط مع الامكان وبالنص من خبر الجعفى سالت الرضا عن الصلوة على
المصلوب قال اما علمت ان جدى صلى على عمه زيد قلت اعلم ذلك ولكن لا افهمه مبينا فقال ابينه لك ان كان وجه المصلوب الى القبلة فقم على
منكبه الايمن وان كان قفاه الى القبلة فقم على منكبه الايسر فان ما بين المشرق والمغرب قبلة اى ان انحرف مراعاة لمحاذات الميت المصلوب
فلا يضر قال وان كان منكبه الايسر الى القبلة اى يكون متوجها الى جهة المغرب فقم على منكبه الايمن وان كان منكبه الايمن الى القبلة اى منكوب
متوجها الى جهة المشرق فقم على منكبه الايسر اى محاذيا جانبه حتى يكون متوجها الى القبلة قال وكيف كان منحرفا فلا تزايلن مناكبه وليكن
وجهك الى ما بين المشرق والمغرب لا تستقبله ولا تستدبره اى المصلوب بكليته وان لم يكن مستقبلا قال الصدوق بعد نقله لهذا الحديث
غريب لم اجده فى شئ من الاصول والشهيد فى الذكرى قال وان كان غريبا واكثر الاصحاب لم يذكروا مضمونه فى كتبهم الا انه ليس له معارض
ولا راد وقال فى الكشف المعارض ما دل على استقبال المصلى القبلة والراد وان لم يوجد لكن الاكثر لم يذكروا مضمونه فى كتبهم كما
اعترف به انتهى قلت مراد الشهيد ره مما اعترف به هو عدم ذكر مضمونه فى كتبهم ليشعر بوقوفهم عليه اى كما لم يكن فى الاصول لم يكن فى
كتب الفقهاء اشعار بوجوده لا ردهم لمضمونه ليكون بمنزلة الرد له واما دليل الاستقبال فغير معارض له لمراعاة القبلة فى مضمونه الا
ان مراعاتها فيه بما بين المشرق والمغرب لمكان الاضطرار فلا باس بالاستناد اليه لانجبار ضعفه من حيث عدم وجوده فى الاصول بموافقة
الفتوى المعروفة التى حكاها بعد ذلك بناء على حصول الجبر بمثلها فتامل وعلى كل حال حكى الحلى عن بعض اصحابنا عدم مراعاة القبلة هنا
بل يتوجه المصلى الى وجه المصلوب حيث ما كان قال الشهيد هذا النقل لم نظفر به قلت وان ظفرنا به لم نظفر بدليله بل ربما ظهر من الغنية
مخالفة الاجماع خصوصا الوارد به للصلوة اختيارا كما يشعر به فهم الحلى منه ذلك قوله والاظهر انه ينزل بعد الثلاث ويغسل ويكفن ويصلى
عليه فلا ينبغى الاعتناء بهذا القول وليست الطهارة من شرطها وهى من فضلها اما عدم اعتبار الطهارة من الحدث فاجماع ولا يقدح
فى انعقاده بعض عبارات المتقدمين مثل ما عن المقنعة لا باس للجنب ان يصلى عليه قبل الغسل تيمم مع القدرة على الماء والغسل له
افضل وقريب منها عن المراسم وشرح الجمل والتهذيب لحمل على ارادة الفضل فى الصلوة مع الطهارة كما صرح بالحمل عليه فى الكشف ولا ما
عن الاسكافى لا باس بالتيمم الا للامام ان علم ان خلفه متوضئا وهو محمول على الفضل المذكور ايضا مع النظر الى اطلاق النص بكراهة ائتمام المتوضى
بالمتيمم كما صرح بحمله عليه فى المختلف والذكرى مضافا الى دلالة الاخبار المستفيضة عليه منها ما رواه يونس عن الجنازة اصلى عليها من غير
وضوء فقال نعم انما هو تكبير وتسبيح وتحميد كما تكبر وتسبح فى بيتك على غير وضوء ومرفوعة حريز الطامث تصلى على الجنازة لانه ليس فيها
ركوع ولا سجود والحديث ورواية الفضل بن شاذان عن الرضا قال انما جوزنا الصلوة على الميت بغير وضوء لانه ليس فيها ركوع ولا سجود
انما هو دعاء ومسئلة وقد يجوز ان تدعو وتسئله على اى حال كنت وانما يجب الوضوء فى الصلوة التى فيها ركوع وسجود لا غيرها واما
عدم اعتبار الطهارة من الخبث فصرح جماعة به بل لم اجد من اعتبره نعم فى الذكرى والمسالك ومحكى الكفاية التردد فيه من الاصل
وانها دعاء واخفية الخبث بالنسبة الى الحدث ومن اطلاق التسمية بالصلوة التى يشترط فيها ذلك والاحتياط واعترف فى الاول
بعدم الوقوف فى هذا على نص ولا فتوى ولا ريب ان الاقوى عدم اعتباره للتصريح فى الاخبار بجواز صلوة الحايض ذات الدم التى لا
تنفك غالبا من نجاسة المحل وفحوى ما نفى اعتبار الطهارة من الحدثية لاخفية حكم الخبث ولذا صحت الصلوة معها دون الحدث
مضافا الى مقتضى تعليل نفى اعتبار الطهارة الحدثية بعدم الركوع والسجود فالنص الذى نفاه فى الذكرى هو المصرح بخصوصه
والحجة لا تنحصر فيه فلا ينبغى التامل فى عدم اعتبارها واما استحباب الطهارة الحدثية فاجماع وصرح به فى رواية عبد الحميد بان يكون
على طهر احب الى ولا ينبغى التامل فيه وعبارة الوضوح اكره ان يتوضا انسان عند الجنازة لانه ليس بالصلوة وانما هو التكبير والصلوة
التى فيها الركوع والسجود محمولة على نفى الوجوب لصلوة الجنازة ليخرج من مخالفة النص والاجماع بل ولا التامل فى استحباب الطهارة الخبثية
اوله اقل من كونها دعاء وللبعد عن الشبهة ويشرع فيها التيمم مع التمكن من الماء اما مع خوف فوت الصلوة فلا خلاف فى
استحبابه كما فى الكشف وان اعطى كلام المعتبر احتمال العدم وهو من جهة قوله فيه بعد رد مقالة الشيخ باطلاق شرع التيمم لها ولو
من غير خوف الفوت لو قيل اذا فاجات الجنازة وخشى فوتها مع الطهارة تيمم لها كان حسنا لانه مشعر بالتمريض والاحتمال وعلى كل
حال يدل عليه بعد الاجماع عموم بدلية التيمم القاضية بقيامه مقام الطهارة المائية فى جميع الغايات المتوقفة صحة او كمالا عليها

والطهارة وان لم تكن واجبة لصلوة الجنازة لكنها مستحبة لها فيشرع التيمم للعذر المشروع به فى غيرها الذى منه خوف فوت الغاية مع المائية
فهو كالتيمم للمكتوبة لضيق وقتها عن المائية وحسنة الحلبى عن الرجل تدركه الجنازة وهو على غير وضوء فان ذهب يتوضا فاتته الصلوة
عليها قال تيمم ويصلى واطلاق مرسلة حريز الجنب يتيمم ويصلى على الجنازة ومضمرة سماعة عن رجل مرت به جنازة وهو على غير وضوء كيف
يصنع قال يضرب بيده على حائط لبن فيتيمم به وفى استحبابه مع وجود الماء وعدم خوف الفوت قولان المعروف ذلك وعن الخلاف الاجماع
عليه وما فى الكشف من ان اجماعات الخلاف غالبا شهرة لا يصغى اليه كاحتماله كون دعواه على جواز الصلوة بلا طهارة لكونه مما يكون واقعا الظهور
خلافهما معا منه ومع النص عما فى الخلاف الاجماع صريح المفاتيح وظاهر التذكرة والمنتهى والذكرى والجمع وعن الاسكافى والسيد والسلار
والقاضى والمحقق عدمه قال فى المعتبر ما حاصله ان الاجماع فلا نعلمه كما علمه الشيخ واما الرواية فضعيفة لوقف زرعة وسماعة ومجهولية
المسئول وعدم صراحة الرواية فى الجواز مع وجود الماء والتمسك باشتراط عدم الماء اصل واجاب عنه الشهيد بحجية الاجماع المنقول
بخبر الواحد وعمل الاصحاب بالرواية فلا يضر ضعفها مع انها من الموثق والاضمار من مثل سماعة غير قادح وهى ظاهرة فى المراد وكان مراده بالظهور
بالظهور من حيثية الاطلاق وهو كاف فى محل البحث وعلى كل حال بين نحو المضمرة مما يدل على جواز التيمم لصلوة الجنازة مطلقا مع ضرورة
خوف فوات الصلوة وعدمها وما دل على ان التيمم بغير الضرورة لا يجوز مطلقا فى صلوة جنازة كان ام غيرها تعارض من وجه فليطلب المرجح
وهو للعموم الاول لاعتضاده بالشهرة والاجماع المحكى ودعوى كون الحسنة مقيدة لعموم المضمرة واضحة الفساد لكون القيد فى فرض
السؤال وهو لا يقضى بالتقييد كما ان دعوى ظهور المضمرة فى خوف الفوت كما فى الكشف ممنوعة مع عدم امكانها فى المرسلة التى بحكم
الصحيح من جهة حريز فهى مع مرسل الفقيه حيث قال وفى خبر اخر انه يتيمم ان احب الوضوء اى ان كنت جنبا وتقدمت للصلوة عليها فتيمم او توضا
وصل عليها واعتضادها بالشهرة والاجماعات كافية فى الحجية ولا ينبغى التامل فى افضلية المائية مع عدم الخوف ويستحب ايضا التيمم الصورى
للحايض ذات الدم لموثق سماعة الطامث اذا حضرت الجنازة تتيمم وتصلى عليها فرع هل يصح الدخول بهذا التيمم فى غاية اخرى مشروطة
بالطهارة ام لا صرح فى التذكرة ونهاية الاحكام وجامع المقاصد والروض ومجمع البرهان والكشف بعدمه وفى الاخير قال ومعلوم
عدم جواز فعل ما يشترط بالطهارة بهذين التيممين اى هذا وتيمم المحدث للنوم ولو كان بالارض اى دون نحو الثياب وشبهها ولو كان
مع التعذر اى خوف الفوات بناء على عدم اشتراط النوم وصلوة الجنازة بالطهارة عندهم انتهى وكان مراده من قوله بناء الخ انه اذا لم يتوقف
على الطهارة فلا دلالة فى شرع التيمم بغير عذر على كون مطلوبية للطهارة حتى تقتضى استباحته كل ما يراد فيه الطهارة معه ولا سيما على
~~كون مطلوبية للطهارة حتى تقتضى استباحته كل ما يراد فيه الطهارة معه~~ ولا سيما على القول بان الوضوء المستحب اذا قصد به التلاوة
ونحوها لا استباحة به الفريضة وما الى فى جامع المقاصد غيره من التعليل بانه شرعية التيمم مع وجود الماء مقصورة على مواضع مخصوصة
ومرجعها الى تعليل الكشف من انه ليس تيمما يرفع الحدث او حكمه ثم ظاهر بعض المنع مع التيمم الواقع لصلوة الجنازة حال عدم العذر وصريح
المجمع كما سمعت المنع وان كان مع التعذر ولعله مراد غيره ايضا وقد فهم فى الجواهر من الجماعة ذلك ايضا لكنه قوى جواز الدخول فى غاية اخرى
اذا تيمم لصلوة الجنازة حال تعذر المائية مع اعتراف منه بعدم الجواز اذا تيمم مع وجود الماء ومحصله ان التيمم لصلوة الجنازة على قسمين
فى احدهما بدل وقائم مقام المائية ومعه يجوز الدخول فى كل ما يتوقف على المائية او بدلها اذا اتفق شرط الدخول من عدم الماء وفى
ثانيهما لا بدلية فلا يباح به غير صلوة الجنازة مما يتوقف على المائية او بدلها وهنا وجه اخر وهو كون العبرة فى جواز الدخول فى غاية
اخرى وعدمه بوجود الماء وفقده حال الدخول لا حال فعل التيمم فيجوز ان فقد حال الدخول فى الغاية الاخرى وان تيمم للجنازة حال
وجوده ولا يجوز ان كان موجودا وان تيمم للجنازة حال تعذره ولعل وجه المنع مطلقا هو ان فى شرع هذا التيمم مع عدم العذر
دلالة على التخيير بينه وبين المائية وان كانت المائية اكثر ثوابا وقضيته تاثيره طهارة اصلية غير بدلية مثل ساير التيممات وهو دليل
كون المطلوب هنا مرتبة من الطهارة غيرها فى ساير الغايات وهو يقتضى عدم الحكم باجزائه لغاية اخرى لعدم معلومية كونه محصلا للمرتبة
المطلوبة فى غير غايته وان المشروع منه هنا سنخ واحد فى حالتى العذر وغيره ووجه ما فى الجواهر ان غاية ما ذكر وجها للمنع ان الواقع من هذا
التيمم حال عدم العذر محصل لمرتبة من الطهارة غير ما يحصل لساير التيممات فلا يحكم باجزائه فى غير ما شرع له ولا ملازمة بينه وبين كون الواقع
فى حال العذر المسوغ لغيره محصلا للمرتبة المخصوصة ايضا بل هو لو وقع على شرايط غيره محصل لما يحصل بغيره وبه يرتفع مانع اجزائه لغير
غايته وللوجه الثالث ان التيمم كيف ما كان هو محصل لمرتبة من الطهارة هى دون المائية فى القوة ولا يختلف اثره باختلاف شرعيته

فرع

مطلقا او في خصوص حال تعذر المائية واليه ينظر عموم التيمم احد الطهورين وما بمضمونه بل النظر في هذا الاختلاف الى شدة الاهتمام
بالطهارة المائية وعدمها فيما اشتد جعل بدلا واثره في الحالين واحد واما البدلية وعدم البدلية فيطلقان عليه باعتبار هذا الاختلاف
فما كان ترتبه على المائية لازما حيث ان المطلوب ولا غيره كان هو لا محالة بدلا بخلاف ما لم يكن كذلك فلا مانع من الاجزاء بغير الترتب فمآله بعد
رجوع اختلافهما الى اختلاف كيفية الطلب المطلوبية مع اتحادهما في المقصود بالطلب لكن مع مراعاة شرط الدخول في الغاية الاخرى مع التيمم
من مصادفة تعذر المائية حينئذ بل عموم يكفيك الصعيد في عشر سنين وما بمعناه قاض بالاجزاء ودعوى عدم معلومية مطلوبية هذا
التيمم طهر الحيض فيما يراد الطهارة واتخذ الفساد لوضوح ارادة طهارة نصا وفتوى واما ما دل على اعتبار تعذر الماء في مشروعية التيمم للصلوة
الفريضة مثلا فالمراد اعتباره في فعل التيمم للصلوة ونحوها وهذا تيمم لصلوة الجنازة يستباح به الفريضة ودعوى انه لا يستباح الفريضة
ونحوها الا بتيمم يشرع وقوعا ابتداء لها ممنوعة بل هي عين الدعوى ونحن نقول يستباح بكل تيمم مشروع ظهر العموم حيث يكفيك و
على كل حال هذا الوجه اقرب الى التحقيق ان لم يكن خلاف الاجماع ولا اظنه لان الفرع لم يتعرض الجميع والى تقديره فالاقوى من بعده ما
عن الجواهر وتنزيل المنع المحكي عن الكتب المتقدمة على التيمم الواقع حال وجود الماء وقوله في الجمع ولو كان مع التعذر على التعذر حال
الدخول في الغاية الاخرى وعليه لا باس بنية البدلية في التيمم الواقع لصلوة الجنازة حال فقد الماء او خوف الفوت وعلى المحكي عن الكتب
ان لم ينزل لا ينوي فيه مطلقا ومنافي الروض والروضة من احتمال اشتراط نية البدلية على هذا القول لجواز كونه بدلا اختيارا بما لا يرجع
الى محصل لما عرف من ان بدليته بمعنى ترتب مطلوبيته على المائية وحيث لم يترتب لجوازه مع امكانها فلا بدلية فكيف تنوى الا ان ينوي ح
الترتب في الفضل لكنه ليس مما يجب قصده على القول بنية الوجه الذي يبتني عليه كلام الشهيد واتضح من هذا التقرير عدم قصد البدلية
على الوجه الثالث ايضا فتدبر جيدا فان المقام من مزال الاقدام ومما يعتبر في هذه الصلوة وقوف المصلي حيث لا يتباعد عن الجنازة اماما كان
او منفردا ذكرا او انثى بما يخرج عن العادة المتعارفة في محل الوقوف للصلوة عليها وكذا في المأموم لكن بفصل غير المأمومين وفي الجمع تشبيه
اعتباره الى الاصحاب ولا ينافيه ما عن النهاية والمبسوط والسرائر والمهذب من انه ينبغي ان يكون بينه وبين الجنازة شيء يسير الظاهر في الاستحباب
لعدم منافاة ندبية التقارب زيادة على حرمة التباعد المبطل وعلى كل حال اعتباره ليس من نص كما اعترف به في الكشف قال لم اظفر بخبر ينص
على الباب بل انما هو لاستمرار العمل عليه وانصراف الامر بالوقوف للصلوة عليه الى الموقف المعتاد ولعله مع ظهور الاتفاق وقاعدة
الشغل في وجه كاف في الحجية ويستثنى التباعد منها بتكاثر صفوف المأمومين الاعتبار في الفاصلة الجائزة بغير الصفوف بما هو بالتعارف
دون ما في الذكرى من الاقل من مائتي ذراع ولا غير ذلك ولا يصلى على الميت اختيارا الا مطلقا الا بعد تغسيله وتكفينه او ما يقوم مقامهما
بلا خلاف وفي المدارك انه قول العلماء مؤذنا بالاجماع وفي الحدائق ان ظاهرهم الاتفاق عليه وهو مع استمرار العمل عليه حجة
كافية وظاهر الفتاوى ومعقد الاجماع الوجوب الشرطي فلو خالف الترتيب عاد على ما يحصل به سواء كان عن عمد او نسيان او جهل كما
هو صريح بعض وظاهر آخرين وفي الكشف بعد حكاية التعميم للثلاثة عن المنتهى قال ويحتمل العدم خصوصا في الناسي انما احتمال العدد
تكافئه لدعوى عدم افادة ما ذكر دليلا ازيد من الوجوب التكليفي واما خصوصية الناسي فلحديث الرفع وفي الاول ان وظيفة الكيفية مع
اجمالها وجعل فعل الحجج عليهم السلام بيانا قاض بعدم اجزاء غير المرتب المخصوص خصوصا مع جريان قاعدة الشغل واما حديث الرفع ففيه انه لا دلالة على
نفي الحكم الوضعي كلام معروف ولعله لذا قال بعد ذلك لكن يقين البراءة انما يحصل بالاعادة ونظير الاحتمال والجواب جار في جملة مما
يعتبر في الصلوة هنا استنادا الى استمرار عمل الحجج عليهم السلام وعلى كل حال لو كان الميت عاريا لا كفن له حتى يكفن ولا ثم يصلى عليه سقط مراعاة الترتيب
بين التكفين والصلوة ولا تترك الصلوة بتوهم فقد شرط الصحة قطعا بل يصلى عليه من غير تكفين لكن جعل في القبر وسترت عورته بالتراب
او الحجر واللبن ثم يصلى عليه من فوق القبر كما في الخبرين احدهما موثق عمار وثانيهما مرسل محمد بن مسلم فالاول في قوم كانوا في سفر يمشون على
ساحل البحر فاذا هم برجل ميت عريان قد لفظه البحر وهم عراة ليس عليهم الا ازار كيف يصلون عليه وهو عريان وليس معهم فضل ثوب
يكفنونه به قال يحفر له ويوضع في لحده ويوضع اللبن على عورته يستر عورته باللبن والحجر ثم يصلى عليه ثم يدفن قلت فلا يصلى عليه اذا دفن
فقال لا يصلى على الميت بعد ما يدفن ولا يصلى عليه وهو عريان حتى توارى عورته وقريب منه الثاني وفيه الميت لا يصلون عليه بعد
ما يدفن ثم قال لو جاز ذلك لاحد لجاز لرسول الله صلى الله عليه وآله فلا يصلى على المدفون ولا على العريان وهما معتضدان بفتوى الاصحاب بلا خلاف كما
في الرياض وبنا فيه الاجماع كما في المدارك والذخيرة ولا يخفى ان النص والفتوى التي بعبارة المتن متضمنان احكاما احدها اعتبار ستر

حاشية: جعل الترتيب بتعين بين البائية لازما وفيما لا يشتد صح

عورة الميت في صحة الصلوة عليه وان لم يكن ناظر وقد صرح به جماعة وهو مقتضى الامر به في الخبرين مضافا الى النهي فيهما اخيرا عن الصلوة عليه
وهو عريان وضعف السند فيهما منجبر بالعمل مع ان الموثق منهما حجة في نفسه فلا ينبغي التامل فيه ثانيها وجوب الصلوة قبل الوضع في القبر ان امكن
ستر عورته بنحو الثوب لو قطعه لسترها خاصة وهو وان كان خلاف مقتضى عبارة الشرائع لتعليقها الصلوة عليه بعد الوضع في القبر
على ما لم يكن له كفن الصادق على من له ساتر العورة لكنه صريح الذكرى والروض وظاهر عبارة المتن والخبر الثاني من قوله فيه اذا لم يقدروا
على ثوب يوارون به عورته فليحفروا قبره ويضعوه في لحده ويوارون عورته بلبن او حجارة او تراب ثم يصلون عليه ثم يوارونه في غيره الحديث
لان الامر به في منطوق الشرطية لمجرد الرخصة لا الوجوب لما تسمعه في الحكم الثاني فالمفهوم عدم الرخصة ان قدروا على ثوب ولا ينافيه الخبر
الاول حسبما تسمع لكنه كما قال في الرياض تبعا للمدارك لضعف سنده مع الاصل واطلاق الموثق اثبات الوجوب به مشكل مع احتمال
الوجوب في الامر المنطوق كما تعرف فمفهومه نفي الوجوب وان كان في اطلاق الموثق ما ستسمع نعم يصح القول بوجوبه مراعاة لشرط مشاهدة
الجنازة وعدم الحيلولة كما تسمعه مضافا الى الاقربية الستر بالثوب الى التكفين الواجب لو اراد منكر الوجوب جوازه بعد الوضع في القبر وان لم
يستر بنحو الثوب والاصل ينقطع بما ذكر والاطلاق ممنوع لظهور قوله يستر عورته باللبن والحجر في فرض انتفاء الثوب ونحوه والا لم يخصص
الحجر بالذكر البتة بل وكان يامر بالستر بالثوب لانه اقرب الى الكفن واقتضاء قاعدة الميسور وبالجملة ظاهر سياق الخبرين بيان حكم العريان
من جميع الوجوه وهو واضح من الموثق ودونه في الوضوح الخبر الثاني ثالثها وجوب تاخير الصلوة الى ما بعد الوضع في القبر وستر عورته بنحو اللبن ان لم
يمكن من ستر عورته بفضل ثوب ونحوه وهو مقتضى الفتوى بنحو ما في المتن بل معقد الاجماعات المحكية وظاهر الخبرين وان كان في اولهما جملة خبرية
لكنها في نحو المقام ظاهرة في ارادة الوجوب وفي الكشف الجزم بعدم وجوب التاخير ومن اجله حمل الامر بوضعه في القبر بعده مرة على الاستحباب
لكراهة وضعه عاريا تحت السماء وان سترت عورته كما يرشد اليه كراهة تغسيله تحت السماء واخرى على الارشاد الى دفع الحرج عن المصلين
لتاني ستر عورته خارجا ثم نقله الى اللحد من المنتهى قال والا فالظاهر انه لا خلاف في جواز الصلوة عليه خارجا اذا سترت عورته بلبن او تراب
او نحوهما انتهى ولا اعرف من اين استظهر عدم الخلاف مع ما في المتن مورد الفتوى ومعقد الاجماع المحكي فالاقوى وجوب التاخير عملا
بالنص وقوله انه لا موجب لتغييره مع الستر بنحو الثوب في الحالين بل الصلوة بعد الوضع مفوتة لمشاهدة الجنازة اجتهاد في مقابلة
النص الامر بذلك مع امكان الفرق في نظر الشارع بصدق العراء مع وضع نحو الحجر على العورة وهو في الخارج فيدخل في نهي الصلوة
عليه عريانا دون الموضوع عليها بنحو ذلك وهو في اللحد لكون المستور به عنده اهم من مراعاة المشاهدة بخلاف الصور المتقدمة التي
سترت عورته بنحو الثوب المقرب له من التكفين المبعد له من صدق العراء رابعها ستر عورته بعد وضعه في اللحد بوضع الحجر ونحوه
عليها ثم الصلوة عليه لا ستر الميت بالحادة وسد اللحد وهو ظاهر الخبرين وعبارة المتن والشرائع والقواعد والارشاد بل هو معقد الاجماع
فلا باس بالتزامه خصوصا مع احتمال انه بمجرد وضعه في اللحد لا الصلوة عليه يصدق الصلوة عليه عريانا وان صلى بعد سد اللحد ثم الظاهر
وجوب الصلوة عليه حيث كانت بعد الوضع في اللحد قبل سده واحتمل في الجواهر كونه بعد السد لان سده يقتضي وضعه مضطجعا والصلوة
وضعه مستلقيا واولى بذلك حيث يوضع في قبر بلا لحد لاستلزامه زيادة على ما ذكر الصلوة بعد الدفن ولعله لا زم بعد سد اللحد ايضا
والنصوص الواردة بجواز الصلوة بعد الدفن على اختلاف مضامينها كما ستعرف المراد بها غير مفروض البحث هنا والذي لا يدفن كالذي
يلقى في البحر اذا لم يوجد ما يستر به عورته يصلى عليه عريانا ثم يلقى في البحر والظاهر وجوب وضعه مستلقيا في اللحد حتى يصلى عليه ثم
يضجعه ويدفن عملا بشرط الاستقبال في الحالين وفي الجواهر استظهار وضعه مضطجعا حال الصلوة من الخبر لظهوره في انه لا يبقى بعد وضعه
من الدفن الا اهالة التراب ثم استشكل فيه من جهة فقد شرط الصلوة وقال الا ان يكون ذلك خارجا عنه وملحقا بالصلوة على المدفون
لكن لا ريب ان الاحوط الاول اي مستلقيا مع ستر نفس العورة اي بالحجر لا الاكتفاء بسد اللحد بالحجر وستر العورة به كما حكيناه عنه احتمالا
سابقا ثم بعد الفراغ من الصلوة عليه يوضع على جانبه ويدفن انتهى وفيه ان اصل الظهور وفي انه لا يبقى بعد وضعه الا اهالة التراب حيث
لا يفصل محض التقليب الى جانبه ليس بذلك الظهور والمعتبر لو رفع به يد عن الاستلقاء الذي هو شرط اجماعا ثم الالحاق بالصلوة على المدفون
في غير محله الا اذا هي حيث يوجد الميت مدفونا والفرض هنا ابتداء دفنه ولا يلحق التفويت بالفوات ومما يعتبر حال الصلوة غير ما ذكر امور
منها وضع الميت مستلقيا ولم اجد خلافا في وجوبه حال الاختيار بل هو مورد اجماع كما عن المهذب وغيره ومنها كون راسه الى المغرب
رجليه الى المشرق ووجوبه مورد اجماع ويدل عليه موثق عمار عن صلى عليه فلما سلم الامام فاذا الميت مقلوب رجلاه الى موضع راسه فقال

يسوى بعاد الصلوة عليه وان كان قد حمل فالوريد فن فان دفن فقد مضت الصلوة عليه لكلالته على تعين موضع للراس والرجلين اذ لا تحقق
للمقلوبية الابد ولا قائل بتعين غير ذلك وعليه فاستقبال الميت بوضع مقدم جانبه الايمن على القبلة وعن المهذب ان مستنده نصوص
الطايفة وعلمهم وهذا هو المراد من تعبير جماعة كما في القواعد وغيره من استحباب جعل راس الجنازة الى يمين المصلي ورجليه الى يساره ضرورة
عدم تماميته لو اريد محاذاة راسها نفس الشق الايمن من المصلي للاتفاق على الصحة لو حاذى المصلي راس الميت بل جعله الافضل جماعة وبه
يخرج راس الميت عن محاذاة نفس يمينه وكذا لو حاذى قدمي الميت فالمراد منه وضع راس الجنازة الى جهة يمين المصلي المستقبل للصلوة
ورجليها الى جهة يساره وهما المغرب والمشرق وانما عبر به ليجمع ما ذكرناه مع اعتبار محاذاة المصلي للجنازة فانهما يحرزان معا بتقييد وضع
الراس الى جهة يمين المصلي المستقبل اذ لو وضعت قدامه معترضة للقبلة خارجة بتمامها عن محاذاة يمينه كان جميعها في جانب يمينه لا راسها
وبعكسه لو كانت خارجة بتمامها يسرة واعتبار هذه المحاذاة وان تردد فيه المحقق الثاني وقال لا اعلم الى الان تصريحا لاحد من معتبري
المتقدمين بنفي ولا اثبات وان صرح بالاشتراط بعض المتاخرين لكن في الجمع ان دليله قول الاصحاب في مراده الاجماع وفي الكشف
كما يحكي المعتبر والذكرى قطع الاصحاب باعتبار وضع الراس الى يمينه والرجل الى يساره وعن الغنية الاجماع عليه وعلى تفسيره بما عرفت تكون
المحاذاة مورد محكي اجماعهم وهو الحجة مضافا الى استمرار العمل عليه الى يومنا ومواظبة الحجج وانصراف الامر بالصلوة عليه الى ذلك واصالة
الشغل في وجه ويستثنى صلوة الماموم قطعا لاستلزام استطالة الصف الخروج عن المحاذاة قطعا ومنها مشاهدة المصلي للجنازة في غير حال
الضرورة لا رؤية خصوص بدنه اذ لا اقل من حيلولة الكفن او ما بحكم مشاهدتها كمشاهدة ما هو ملفوف في طيانه ولو الكثير او موضوع فيه من تابوت
ونعش ونحوهما مما صار مع الميت جهة واحدة فان مشاهدة تلك الجهة بحكم مشاهدة الجنازة فلا يصح من وراء جدار او ستر مانع من المشاهدة
او قبر ولو صغيرا او خيمة او صندوق وما بغير هيئة التابوت او هيئة الكبير جدا لانصراف الصلوة عليه الى ما كان من الاول دون الاخير بل في
كبيرها ينتفي الصدق مضافا الى اصالة الشغل ومنها عدم غيبة الجنازة والمراد بالغيبة هنا ما يقابل الحاضرة واعتباره اجماع من الامامية خلافا
للعامة فجوزوا الصلوة على الغائب عن المصلي وجعلوا منه صلوة النبي ص على النجاشي وحملوها اصحابنا على الدعاء مع امكان انخفاض الارض ايجابا
حتى شاهد جنازته وان لم تصح عندنا من جهة التباعد الزائد لكن يصلح رد العامة به وعلى كل حال شرط المشاهدة مغن عن اشتراطه مضافا الى
عدم احراز جملة من الشرايط كالاستلقاء وعلى القبلة مع كون الجنازة في غير بلد المصلي اجماعا وللتاسي واستمرار العمل عليه من زمان الحجج الى الان
وخالف فيه بعض العامة فجوزوا وقوف المصلي قدامها قياسا على الغائب وهو غلط في غلط ومنها قيام المصلي اجماعا كما صرح به في الذكرى و
الكشف وغيرهما مساعدا بالتتبع اذ لم نجد خلافا في اعتباره الا من العامة وهو الحجة مع استمرار العمل عليه من زمان الحجج الى الان ومواظبته فعلهم
عليه على وجه كان في حكم البيان مضافا الى دخوله في الامر بالوقوف محاذي الصدر او الوسط والراس بناء على ارادة كونه افضل افراد الواجب
للخبر كذا في الجواهر وفي الاجماع المستفيض بلاغ ويستتبع وجوب القيام فيها وجوب الاستقرار اختيارا فلا يصح ماشيا او متحركا كما في الفرايض
المكتوبة واذا تعذر القيام جازت الصلوة عليه من جلوس والاستقرار وجاز ماشيا ومتحركا في مكانه كما صرح به فيما تقدم في خبر جابر الانف في ذكر
شرط الاستقبال والظاهر ان القيام هنا ركن فلو صلى جالسا او ماشيا وجب الاعادة على قاعدة الاشتراط وكذا التكبيرات الخمس ركن كما
يعطيه اخبار التعليل باخذها من الفرايض الخمس ويقتضيه الاصل في الجزئية ولو زاد فيها نادا في الاخر كما لو كبر عند بعض الادعية تكبيرتين
او نقص بوجه لابتداء كما لو كبر اربعا ثم فصل كثيرا ابطل على الاقوى وان قوى في الذكرى عدم البطلان بزيادتها معللا بانه ذكر حسن والخروج
بالخامسة وفيه ان وقوعها بعنوان الجزئية ليس حسنا والخروج بالخامسة غير مطرد ولا ينافي فيما فرضناه نعم زيادة الدعاء لا يضر قطعا فالدعاء
بحكم الركن في هذه الصلوة مع النية التي بحكم الركن سبعة وعلى كل حال لا يخفى انه فرع جماعة على وجوب القيام انه لو صلاها عاجز قاعدا او
راكبا او نحوهما هل يسقط عن القادر ام لا وجهان من تحقق صلوة صحيحة ومن نقصها مع القدرة على الكاملة واليه يرجع ما في المدارك لو
وجد من يمكنه القيام لم يسقط الفرض بصلوة العاجز لاصالة عدم سقوطه بغير الصلوة الكاملة مع احتمال السقوط بقيام العاجز بما هو فرضه
انتهى فان كان مرادهم انه اذا وقع فعل العاجز بعقيدة عدم وجود القادر وبعده تبين ان هناك قادرا فلعل الوجهين مبنيان على جريان
الاجزاء في مثله او انه من باب تخيل الامر لا وجوب الامر الظاهري ولا اجزاء ولا ريب ان المتجه هو الثاني وان كان مرادهم ان مع معلومية وجود
القادر اذا فعل العاجز يكون فعله مسقطا عن القادر ام لا فالوجه العدم لان الخطاب الكفائي وان تعلق بالجميع المقصود بروزه في الخارج من
واحد ظهر لا خطاب القدرة بالنسبة الى ذلك ولا يتحقق عدم امكان الكامل الا بعجز الجميع فمع وجود القادر لا يشرع فعل العاجز بعنوان امتثال

ومنها وضع الجنازة قدام المصلي اجماعا

امر الوجوبي فضلا عن ان يجزي عن فعل القادر نعم لا يجوز صح

الا بعجز الجميع فمع وجود القادر لا يشرع بمشروعيته بعنوان امتثال امره الاستحبابي بناء على كون الصلوة واجبا كفائيا ومستحبا عينيا لكن
لا يسقط به الفرض وهذا الكلام جار في جميع افراد الناقص باعتبار كل واحد من الشرايط فالعنوان المبحوث عنه اسقاط فعل فاقد شرط اختياري
عن القادر عليه وعلى ما استوجهناه لا يشرع صلوة من لا يتمكن من الاستقبال والاستقرار او لا يحسن العربية الا مع عجز الجميع عنها وهكذا
تجري الكلام في سائر الشرايط المعتبرة في الفرايض اليومية مطلقا او في خصوص جماعتها فمن الاول اعتبار ستر المصلي ومراعاة شروط الساتر
من عدم الحريرية وغير ما كول اللحمية الى غير ذلك وترك ما يجب تركه في الصلوة من التكلم والانحراف بالوجه عن القبلة وساير المبطلات والمحرمات
ولا دليل على اعتبار شيء منها هنا غير عموم ما دل عليه في الصلوة فان قلنا بشمول عنوانها لهذه الصلوة كان الاصل هنا اعتبار ما اعتبر
في الصلوة اليومية الا ما خرج بالدليل وان لم يشمل كان الاصل عدم اعتباره هنا الا ما قام على خصوصه دليل والاظهر عدم الشمول اما
لعدم التبادر او لاستفادته من الاخبار كما تقدم من خبر يونس بعد قوله اصلي عليها على غير وضوء نعم انما هو تكبير وتسبيح وتحميد وتهليل
كما تكبر في بيتك على غير وضوء ومرسل حريز وخبر الفضل المتقدمين وصحيحة الحلبي لا باس بالصلوة على الجنائز حين تغيب الشمس وحين
تطلع انما هي استغفار وفي صحيحة ابن مسلم يصلي على الجنائز في كل ساعة انها ليست بصلوة ركوع وسجود الى غير ذلك ولو انضف عدم
اعتبار رفع الحدث للدخول فيها وعدم بطلانها بالحدث فيها عما كاف في دليل الخروج عن حقيقة الصلوة خصوصا مع نفي القرائة فيها
ولا سيما مع ملاحظة قوله لا صلوة الا بطهور ولا بفاتحة الكتاب لا اقل من عدم انصراف اطلاق الصلوة اليها فلا يثبت حكم المبطل بغير محو
الاسم هنا سواء كان من اجزاء او شرايط او موانع او محرم محض من تروك او افعال وبه يتبين ضعف ما في الذكرى من ان الاجود ترك ما يترك في ذات
الركوع والابطال بما يبطل به الا ما يتعلق بالحدث والخبث وتبعه في جامع المقاصد قائلا وينبه على ذلك اشتراط الاستقبال وقوله صلوا
كما رايتموني اصلي وعدم تيقن الخروج من العهدة بدونه وفي الاول قيام الدليل على خصوصه لا يقتضي الكلية ثم لا دلالة في الثاني على كونها
من حقيقة الصلوة وفي الثاني ان الكلام في شمول هذه الصلوة وفي الثالث كفاية الصدق بانضمام الاصل في الحكم بالخروج من العهدة نعم
لا ريب في البطلان هنا بمحو الاسم سواء كان مما ذكر في الصلوة كالفعل الكثير او غيره لاعتبار صدق اسم المامور به كلية وكذلك باتحاد المحرم
معها في الوجود كالقيام على ارض مغصوبة او في لباس مغصوب بناء على الاتحاد فيه لاتحاد المتدارك فيه مع المكتوبة ومما يتفرع على هذا
الاصل عدم اعتبار ستر المصلي فضلا عن صفات الساتر لعدم دليل عليه في خصوص المقام من اجماع وغيره ودليل اعتباره في الصلوة
لا يشملها وفاقا للمدارك وخلافا للذكرى نعم يجب الستر عن الناظر ولا يوجب تركه البطلان الا من باب مسئلة الضد ان قيل فيها واما ما هو
شرط صلوة الجماعة فالذي يقتضيه النظر جريان اكثر ما اعتبر في جماعة اليومية هنا وان كان مورد دليلها او جملة منها جماعة الصلوة والاطلاق
الصلوة لا تشمل هذه الا ان الظاهر من النص والفتوى كونها ملحوظة من حيثية الجماعة والامام والايتمام المتحققة هنا قطعا ولذا كان وجوه الترجيح
في امام الجماعتين متحدة حسبما عرفت ومن هذا القسم اعتبار العدالة وعدم ارتفاع الماموم وعدم امامة الرق وولد الزنا وغيرها من صفات
الامام اللازمة منها والاولى الذي من الاخير وجوه الترجيح المتقدمة في مقام المشاحة نعم ما علم ملحوظيته واعتباره في الصلوة جماعة لا يجري
هنا لعدم شمول دليله وما يشك في كونه ملحوظا في الصلوة جماعة او في انعقاد الجماعة لا يجري هنا ايضا لبقائها مع هذا الشك على اطلاق
الادلة ويجري الاصل لا يقال الجماعة لا تكون الا في صلوة فما الفرق بينهما لوضوح الفرق بين ما كان لفظ الصلوة موضوعا فيختص بذات
الركوع او كان الحكم مقصورا على صلوة ينعقد منها الجماعة فيعم كلما يا تم فيه مما يطلق عليه الصلوة ولعل وقوع الخلاف في اعتبار بعض ما ذكرنا
انما هو من جهة اختلافهم في النظر في انه شرط الجماعة او صلوة الجماعة ولو من جهة اختلاف الاخبار الواردة فيه فانه موكول الى نظر الفقيه وفهمه
كالعدالة فقد ورد فيها الا تصل خلف من لا تثق بدينه وما اشبهه وورد ايضا ستة لا يامون الناس وعد منهم شارب النبيذ والخمر وما
اشبهه ولذا اختار في المدارك عدم اعتبارها هنا وفي كشف اللثام اعتبارها ولعله الاظهر لما تقدم من ظهور ملحوظيتها في صفة الامامة
ولكن لشدة اختلاف الفتوى في اعتبار جملة من هذه الامور هنا مع عدم وضوح الدليل لا ينبغي ترك الاحتياط البتة بمراعاة كل ما يراعى
في الصلوات اليومية فعلا او تركا جماعة وفرادى ما عدا الطهارة وبعض امور متفرع عن عدم اعتبارها وسنن الصلوة عليها امور منها
وقوف الامام والمصلي المنفرد عند وسط الرجل وصدر المراة اي محاذيا لهما بلا خلاف كما عن المنتهى وعليه الاجماع كما في الغنية وعن الجمع
انه قول الاصحاب وفي المدارك قول المعظم وفي المختلف المشهور لمرسل ابن المغيرة عن علي ع من صلى على امراة فلا يقوم في وسطها ويكون
مما يلي صدرها واذا صلى على الرجل فليقم في وسطه وقريب منه خبر جابر وعن الاستبصار عند راسها وصدرها لخبر البزنطي اذا صليت

وسنن الصلوة على الجنايز

على المرئة فقم عند راسها واذا صليت على الرجل فقم عند صدره ويمكن فيه ارادة ما فى المرسل المجاورة كما فعله فى التهذيب وعن الخلاف الوقوف عند
راس الرجل وصدر المرئة مع دعوى الاجماع عليه مع ان شهيد الاول لم ير فيه نص وحكاه فى المختلف عن ابن بابويه وعن الهداية والفقيه عند الرأس
مطلقا وحكاه فى المعتبر عن الشيخ ايضا وعن المقنع عند الصدر مطلقا وفى المعتبر التخيير بين المشهور والمحكى عن الاستبصار وتبعه فى الحدائق وهو
فرع المكافئة المفقودة لاعتضاد الخبرين بالشهرة والاجماع المحكيين والاطلاقان لم نقف على ما يدل عليهما فلا ريب فى ان المشهور هو الاقوى و
يستثنى من هذا الحكم المصلى فى صف الجماعة لخروج اخيا والموقف عن يده وقد صرح به غير واحد ايضا والاولى الحاق الخنثى والصغيرة بالمرئة
تباعدا عن موضع الشهوة كما فى جامع المقاصد والحاق الصغير بالرجل كما فى الذخيرة ولو اتفقا اى الرجل والمراة فى صلوة واحدة جعل الرجل الى
الاقرب الى موقف الامام وجعل المرأة الى الابعد منه مما يلى القبلة اجماعا مستفيضا ولان الاقرب الى الامام افضل لكونه نوع تعظيم والرجال
افضل كما ثبت نظيره فى جماعة المكتوبة وقول الصادق ع كان على ع اذا صلى على المراة والرجل قدم المرئة واخر الرجل واذا صلى على العبد والحر
قدم العبد واخر الحر واذا صلى على الكبير والصغير قدم الكبير واخر الصغير ومثله فى خبر طلحة ولا يجب بلا خلاف كما عن المنتهى للتصريح فى صحيح
هشام بنفى الباس من تقديم كل منهما وتاخير الاخر وعليه يحمل ما فى مضمرة الحلبى المتضمنة لوضع الرجل بين يدى المرئة مما يلى القبلة بارادة
جواز ذلك ترجيحا لما تضمنها تقدم من وجوه عديدة والمراد بالتقديم والتاخير بالنسبة الى القبلة والمؤخر من يلى الامام وليوضعا بحيث
يحاذى بصدرها وسطه ليقف المصلى فى موضع الفضيلة كما صرح به جماعة وفيه كلام تسمعه ولو كان اى المتفق مع المرئة المدلول عليه بكلمة
اتفقا او ولو كان معهما ثالث وكان طفلا لم يكمل الست فيجعل من ورائها الى ما يلى القبلة وان كمل الست جعل اقرب الى الامام كالرجل وكما
يقدم عليها فى القرب الى الامام يتقدم على العبد ايضا فيوضع بعد الرجل ولو كان مع الرجل والمرئة عبد وسط بينهما اجماعا كما عن الخلاف
التذكرة تغليبا لجانب الذكورة ولو كان امرئتى الحد اذ ذاك جعلت وراء المراة الحرة مما يلى القبلة تقديما لجانب الحرية بفحوى الحر مع العبد ان
جلد معهم خنثى اخرت عن المراة الى جانب الامام مراعاة لاحتمال الذكورة وعن الخلاف والمنتهى والتذكرة الاجماع عليه وقيل قد يقيد بما لم يكن الخنثى
مملوكا والا قدمت المرئة ترجيحا للمرجح المعلوم على المرجح الموهوم وعلى كل حال هذا الترتيب مستفاد من النصوص والفتاوى المعتبرة وهنا
اقوال اخر يمكن تنزيل بعضها على ما ذكر فعن ابنى بابويه جعل الصبى الى ما يلى الامام والمرئة الى القبلة وكذا عن المعتبر وعن المراسم ايضا بزيادة
تقديم الخناثى على الصبيان الى الامام قال يقدم الرجال ثم الخناثى ثم الصبيان وبعدهن النساء وعن النهاية تاخير الصبى عن المرئة الى القبلة
من غير تعرض للصبية وكذا فى الشرايع والمتن لكن مع التعبير بالطفل وعن الاسكافى ان وضعهم على العكس من موقفهم وراء الامام لو كانوا
احياء ماموين وحكى عنه فى المختلف انه قال فى ترتيبهم ان الرجال يلون الامام ثم الخصيان ثم الخناثى ثم الصبيان ثم النساء ثم الصبيات
واذا تساوت الجنائز رجالا او اناثا او غيرهما قدم الى الامام افضلهم كما عن المنتهى قال لانه افضل من الاخر فاشبه الرجل مع المرئة وفى الكشف
بعد حكايته قال لم اجد به نصا انتهى اى بقوله قدم الى الامام افضلهم الا ان ينزل عليه قوله فى خبر السكونى وسيف بن عميرة خير الصفوف
فى الصلوة المقدم وفى الجنائز المؤخر قيل يا رسول الله ص ولم قال صار سترة للنساء والتقريب ان المراد من الصفوف فى الجنائز صفوف الاموات
الموضوعة للصلوة لا الاحياء المصلين ومن المؤخر المؤخر عن القبلة الى جانب المصلى كما ان المقدم فى الصلوة هو الاقرب الى القبلة واذا كان
الاقرب الى الامام هو الافضل كان الافضل للافضل كما فى صفوف صلوة الجماعة وحيث يختص الافضل بالافضل الذى هو الرجال الاحرار
يوضع جنازة المرئة خلف جنازة الرجل فيكون سترة لها لبعدها عن المصلين وهذا التنزيل من المجلسى ره فى البحار وفى الوافى تنزيله
على ارادة صفوف المصلين فى الجنائز والصلوة معا وعليه لا دلالة فيه على ما نحن فيه لان معناه ان خير صفوف الصلوة المكتوبة مقدمها الى القبلة
الذى هو الاول وفى صلوة الجنائز مؤخرها عن القبلة الذى هو اخرها ومعنى التعليل ح ان النساء كن يطلبن فضل الصف المتقدم من صفوف
لا من صفوف الرجال المعهودية لزوم تاخرهن عن الرجال فى الصلوتين فكن يتصلن بالرجال وربما يختلطن بالرجال حرصا على الفضل فقال
النبى ص الصف المتاخر فى صلوة الجنائز افضل من المتقدم ليكن ميلهن الى التاخر فالمتاخر فلا يختلطن ويتصلن بالرجال فكان شرعه استر لهن
ثم بقى حكمه وان لم يكن مع الرجال النساء واما طلب الرجال ح التاخر الى اخر صفوفهم فلم يكن فيه المفسدة لكونهن خلفهم فلا يرونهن ولا يخفى
ان هذا التنزيل الذى حصله من عبارة الفقيه المنطبقة على عبارة فقه الرضا ع اربط بالتعليل بكون فضيلة الصف المتاخر كانت هنا
سترة من تنزيل المجلسى ره وان تبجح به وقال فخذ ما اتيتك وكن من الشاكرين لما عرفت من ان بيان العلة لا يستقيم الا بانضمام المقدمة المطوية
من اختصاص الافضل بالافضل فيوجب غاية الخفاء فى فهم التعليل فيه مضافا الى ان الستر به على تنزيل المجلسى غير مطردة غالبا من كون الفضل

بعرض جنازة ولا اثر بين لمرئى التباعد عن المصلين بخلاف الصف عقيب الصف بل الصلوة على جنازة المرئة غير محتاجة الى الستر بينها وبين
المصلى وتباعدها عنه حيث شرع انما هو لانحطاط درجتها عن درجة الرجال لا لحصول الستر هذا مع انطباق ما فى الفقيه وهو من اهل
البيت الذين هم ادرى بما فيه وعلى كل حال فى الذكرى بعد حكايته ما مر عن الفاضل المناقشة فيه بان الترجيح بالافضلية مدفوع باطلاق النص
وكلام الاصحاب وكان مراده اطلاقهما بالنسبة الى ما عدا ما تضمنا من الذكورة والحرية والبلوغ ولعل دعوى الترجيح بها بدعوى تنقيح المناط
مما ورد بتقديم ذى الزيادة الشرعية وعن البحر بعد التساوى لا يستحب القرب الا بالقرعة او التراضى اى لا يستحب المصلى تقديم احدى الجنائز
معينة الا ما يخرج عليها القرعة او تراضى اهلها بتقديم المعينة ولا باس به ويتبين الحكم فى صورة اجتماع جنازة الرجل والمرئة الحرة والمملوكة
والصبية والصبى لست ودونها والخنثى البالغ وغير البالغ لست ودونها الحر والمملوك من ملاحظة الترتيب فيما تقدم فيوضع الرجل مما يلى
الامام ومن بعده الصبى للست الحر ثم العبد البالغ ثم العبد لست ثم الخنثى المملوك كذلك ثم المرئة الحرة ثم المملوكة ثم الطفل الحر لدون الست
ثم العبد كذلك ثم الخنثى الحر ثم المملوك كذلك ثم الانثى كذلك ولا يخفى انه لو خلينا والنصوص لدلالتها على هذا الترتيب لاقتضت فى وضع الجنائز
المتعددة المختلطة من الرجال والنساء مع مراعاة فضيلة الوقوف عند وسط الرجل وصدر المرئة محاذاة صدرها وسط الرجل والوقوف عند
وسط الرجل لكن فى موثق عمار الوارد فى الرجل يصلى على ميتين وثلاثة وضع الجنائز شبه الدرج يجعل راس الرجل الثانى الى الية الاول وراس
الثالث الى الية الثانى وهكذا ثم يقوم فى الوسط وان كان الموتى رجالا ونساء يجعل راس المرئة الى الية الرجل الاخير ثم يجعل راس المرئة الاخرى
الى الية المرئة الاولى وهكذا حتى يفرغ منهم كلهم [illegible] داستوى هكذا قام فى الوسط وسط الرجال وصلى صلوة واحدة وبمضمونه افتى الفاضل فى
القواعد والتذكرة وغيرهما والشهيد فى الذكرى مع تصريحهما بانه اذا اجتمع الرجل والمرئة يحاذى بصدرها وسطه ليحاذى الامام فى موقفه موضع
الفضيلة منهما معا وتبعهما بعض من تاخرهما ولا يخفى المنافاة بين الحكمين من جهتين احديهما وضع راس المرئة عقيب الية الرجل مع محاذاة صدرها و
والاخرى وقوف الامام فى وسط الرجال مع وقوفه محاذيا لصدر المرئة وثنيه المنافاة فى الكشف ومن قبله فى جامع المقاصد ولذا قال المستند كالروض
الذى افى الاول بعد قول مصنفه ينبغى ان يجعل راس الميت الابعد عند ورك الاقرب هكذا ان هذا الكلام منه فى الموتى الذين من صنف واحد
لما قدمه من جعل صدر المرئة بحذاء وسط الرجل لكن فيه ان يوضعه الميت الابعد والاقرب دليل ارادته اختلاف الصنف اى الذى محله الابعد
او الاقرب مع ان دليل وضع المتعدد هكذا هو الموثق وصرح فيه بوضع النساء مع الرجال كذلك ايضا وفى الثانى شرح العبارة قال
روى ذلك عمار ولا منافاة بين هذا وما تقدم من مراعاة جعل صدر المرئة عند وسط الرجل لان ذلك مع اتحاد الرجل اى مع المرئة ثم
اشكل بان وضع الرجل اقرب الى الامام والمرئة بعده انما هو لمراعاة محل القرب والبعد من الامام وهذا يفوت بالوضع متدرجا واعترف
بورود الاشكال فى الكشف قال فى خبر عمار التدريج قال وهو لا ينافى الترتيب المذكور الا باعتبار ان الامام يقوم فى الوسط فلا يفيد
تقديم طرف الصف القرب لا تاخير وسطه البعد وكانهما لم يلحظا فيه الوقوف عند وسط الرجال وبملاحظته لا يرد الاشكال لان المقصود
اقربية المتقدم من المتاخر وبوقوفه عند وسط الرجال يكون جميعا اقرب اليه فاما من جهة قدامه فلو وضعهم جميعا الى ما يليه والنساء الى
ما يلى القبلة واما باعتبار جانبيه فاول النساء موضوعة عن يساره عند منتهى موضع الرجال من يمينه وعلى كل حال المتجه التدريج حال
تعدد الجنازة مطلقا لان محاذاة وسط الرجل بصدر المرئة لا اثر لها فى النصوص وانما هى اعتبار استحسنه جماعة بزعم الجمع به بين ما ورد
بالوقوف عند صدر المرئة وما ورد بالوقوف عند وسط الرجل ليقف الامام بمحل الفضيلة منهما معا مع ان مورد كل منهما فى النص ظاهر فى حال
الانفراد دون الاجتماع وهو لا ينافى كون الوظيفة حال الاجتماع وضعهما متدرجا كما تعطيه الاخبار اذ فى حال تعدد الجنازة ليس فى النص الا
التدريج وان اختلف بوضع الرجل مما يلى الامام كما فى الموثق والمرئة كما فى مضمر الحلبى وسماعة وقد اشرنا الى كون العمل من هذه الحيثية على الموثق
ولعله لذا لم يذكر فى التذكرة فى صورة الاجتماع الا التدريج قائلا انه قول علمائنا واما ما حكاه فى مفتاح الكرامة عن المنتهى من عدم الخلاف
فى كون الوظيفة وضع المرئة محاذيا بصدرها وسط الرجل فليس فى المنتهى ذلك وانما فيه نفى الخلاف عن استحباب الوقوف عند صدر المرئة
ووسط الرجل وهو كذلك ولكن لا ملازمة بينه وبين الوضع بنحو المحاذاة المذكورة حال الاجتماع بل اذا تعدد الرجال والنساء لا يتاتى
الوقوف فى محل فضيلتهما مع المحاذاة المذكورة بالنسبة الى الجميع فلعل النص بالتدريج مراعاة لهذا الفضل بالوجه الميسور منه بناء على كون
المقصود منه تباعد الامام من محل الرتبة ومحاذاة ما سفل عن وسطها وهو حاصل بالوضع التدريجى مع الوقوف عند وسط الرجال مع
مراعاة صيرورة الجنازة بمنزلة الواحدة بوضعها متداخلة على نحو توصيف البناء لتكون الصلوة واحدة كانها واقعة على ميت واحد كما يشعر

على ما فى الفقيه صح

به قوله في النص يصلى عليهم صلوة واحدة كما يصلى على ميت واحد وبالجملة المتبع في الوظايف هو النص والوارد منه حال تعدد الجنائز مع
الاكتفاء بصلوة واحدة ليس الا الوضع مدرجا مع الوقوف في وسط الرجال والوارد بالوقوف عند صدر المرئة ووسط الرجل المتبادر منه حالة
انفرادهما فلا معارضة وان كوبر فلا اقل من الطلاقة ويقيد بما ورد في حال الاجتماع وانقدح مما ذكر ان كلا من توجيهي الجامع والكشف في الجمع بين فتوى
الفاضل لا يستقيم لان القول بكل من التفصيلين لا يتم لان نص التدريج مصرح به في الميتين فما زاد فلا يتم الفرق الذي وجه به في قولها وكذا مصرح
به في المؤدى من صنف واحد ومن صنفين فلا يتم الفرق الذي وجه به في ثانيهما نعم يبقى الاشكال في الموثق من جهة مخالفته لامور معتبرة في الصلوة منها
خروج طرف الصف المستطيل من سمت قبلة المصلي فلا يكون مستقبلا بها القبلة ومنها خروج بعض الجنائز عن محاذاة المصلي الى احد جانبيه ومنها
ان احد طرفي الصف ذا استطال قد يصل الى جهة خلف المصلي اذا قرب المصلي من المتوسطة التي يقف عندها واذا اراد التخلص من هذا المحذور
بالوقوف بعيدا فهو التزام بخلاف وظيفة القرب من الجنازة ولعله لما حاول دفع بعض هذه المحاذير الشهيد في الذكرى في استظهار جعلهم صفين قائلا
ليكونوا في سمت قبلة المصلي واستجوده في الكشف معترفا بان ظاهر النص والاصحاب جعلهم صفا واحدا ولا يخلو تعديه من مورد النص مع قيام
احتمال مراعاة النص صيرورة الجميع كالميت الواحد حسبما اشرنا اليه من الاشكال والمحذور المذكور كالمحاذير المتقدمة يرتفع كلها بورود النص لكنه
تبين الاعتراف في الكشف من قوله بان ظاهر النص والاصحاب جعلهم صفا واحدا بكونه معمول الاصحاب فما في الجواهر من انه قل من تعرض الكيفية التدريجية
التي تضمنها وانه لم يعرفها قبل الفاضل ومن تبعه كما انه في غير محله خصوصا مع ما مر عن التذكرة من انه قول علمائنا كما انه تبين ضعف ما في الكشف
من ان الظاهر جواز جعل كل وراء اخر صفا مستويا ما لم يؤد الى البعد المفرط بالنسبة الى بعضهم وكذا جعل كل عند رجل اخر وهكذا صفا مستويا
كما قال العامة فانه تعد بلا تنقيح مناط لقيام احتمال خصوصيته في الصف الواحد لكونه بمنزلة ميت واحد حسبما سمعت ولذا اقتصر على المنصوص
في الذكرى فتدبر جيدا **تتمة** يستفاد من النصوص الواردة في المقام وفتاوى الاصحاب البالغة حد الاجماع المنقول اجزاء صلوة واحدة على
الجنائز المتعددة وعن المنتهى انه لا نعرف فيه خلافا واستشكل جماعة فيما كان منها من يجب الصلوة عليه ومن تستحب فان كان من جهة اصل
التداخل في الصلوة باعتبار كونه على خلاف الاصل فيرفضه ورود الاخبار المعتضدة بالاجماعات بذلك وان كان من جهة تضاد نيتي الوجوب
والاستحباب فهو غير وارد على المختار من عدم اعتبار قصد الوجه وعلى تقدير اعتباره فيقتصر في مثلها على قصد الوجوب خاصة حسب
ما تعرضناه في مسئلة نية الوجه في باب تداخل الاغسال ووقوف المأموم وراء الامام ولو كان واحدا بخلاف المكتوبة فانه يستحب وقوف
المأموم الواحد فيها بجنب الامام ذكره هنا جماعة بل صرح غير واحد بعدم الوقوف على خلاف فيه ويدل عليه عموم خبر اليسع ولكنه يشمل بعمومه
صلوة المنفرد بن ايضا ولعلها خارجة من عمومه لظهور الاجماع من تقييدهم الحكم هنا بصورة الايتمام من غير تعبير احدهم بما ظهر في العموم و
اذا كان المأمومون رجالا ونساء تقف النساء خلف الرجال بلا ريب عنه كما في المدارك وبلا خلاف كما في مفتاح الكرامة والجواهر لعموم جملة ما
تضمن تأخرهن عن الرجال في الصلوة فان كان ذلك على سبيل الوجوب كما هو احد القولين كان التأخر هنا ايضا وجوبيا وان كان ندبيا فكذا
التأخر هنا ولذا قال في البيان ولتتأخر النساء وجوبا او استحبابا ومقتضى ما تقدم من عدم انصراف الصلوة الى هذه الصلوة وان كان
عدم شمول دليل منع محاذاتها الرجل للمقام لكن لا بأس بالتسري لدليل ولو لهم الاصحاب خصوصا مع شائبة نص به من خبر خير الصفوف
المتقدم وان كان في النساء حائض انفردت وقامت خارج صفوف المأمومين من الرجال والنساء صرح به جماعة ويدل عليه المستفيضة
من خبر محمد بن مسلم وسماعة وحديثي ابن المغيرة والبصري وعن المقنع والفقيه ومحتمل المقنعة الاقتصار على انفرادها موقفا عن الرجال وكأنه
لتذكير الضمير في نحو قوله في خبر ابن مسلم لا تصف معهم وتقف منفردة ومن اجله تردد في الذكرى قال وفي انفراد الحائض هنا نظر من قول
الصادق عليه السلام لا تقف معهم تقف منفردة فان الضمير يدل على الرجال والطلاق الانفراد يشمل النساء ولعله في غير محله لمنع دلالة تذكير الضمير
على خصوص الرجال ضرورة عدم كون المرجع في اللفظ بل مدلول عليه بالمقام ويجوز ان يكون المأمومين والمصلين فيبقى اطلاق الانفراد
خصوصا في نحو قوله تقوم وحدها بارزة من الصف سليما عن المعارض والامر محمول على الاستحباب لعدم مكافئة المطلقات المعتضدة بالشهرة
العظيمة المقاربة للاجماع بل ظهور الاجماع اذ لم نجد القول بوجوبه الا ما عسى يشعر به عبارة الجواهر حيث قال وان كان ظاهر النصوص
الوجوب كبعض الفتاوى وكان الاستظهار من بعض الفتاوى لاطلاق الامر فيه من دون تصريح بالندبية ويستحب ان يكون المصلي
متطهرا حسبما مر الكلام فيه حافيا كما عن القاضي بل هو معقد اجماع الغنية ومختار المعتبر معللا بانه موضع اتعاظ والتذلل فيه بالاليق

فيما يستحب في صلوة الجنائز من كون المصلي متطهرا حافيا

انسب بالتخشع والنبوي المروي عن بعض اصحابنا من اغبرت قدماه في سبيل الله حرمه الله على النار دخلا فالجماعة فجعلوا المستحب نزع الحذاء

دونا الاحتفاء بل في المدارك ومحكي الذخيرة انه مذهب الاصحاب لا اعلم فيه مخالفا وعزيه في الشرائع ايضا لكن بلفظ النعل لا الحذاء والظاهر
اتحاد المراد لتفسير الحذاء بالنعل في اللغة كالممنوع عند الجماعة مطلق الحذاء غير الخف واستدلوا بالمروي عن ابي عبد الله عليه السلام لا يصلى على الجنازة
بحذاء ولا بأس بالخف وطعن في سنده شيخ الصدوق قال في الذكرى قال في المقنع روي انه لا يجوز للرجل ان يصلي على جنازة بنعل حذو وكان محمد بن
الحسن يقول كيف يجوز صلوة الفريضة به ولا يجوز صلوة الجنازة وكان يقول لا نعرف النهي عن ذلك الا من رواية محمد بن موسى الهمداني وكان
كذابا قال الصدوق وصدق في ذلك الا اني لا اعرف من غيره رخصة واعرف النهي وان كان من غير ثقة ولا يرد الخبر بغير خبر معارض ثم قال
قلت قد روى الكليني عن عدة عن سهل بن زياد عن اسمعيل بن مهران عن سيف بن عميرة ما قلناه وهذا طريق غير طريق الهمداني الا ان يفرق
بين الحذاء ونعل الحذاء انتهى ولا يخفى ما في احتماله بعد ما سمعت من تفسير اهل اللغة وظاهر المقنع ان المنع هنا تحريمي وهو الذي فهمه شيخه
من القول بالمنع ولم يحك عن غيرهما ولعل مرادهما عدم الجواز الخالي من المرجوحية كما يوجد كثيرا في عبارات القدماء ولا يخفى ما في جواب الصدوق
من عدم رد الخبر الضعيف نعم جوابه بسند الكليني سديد مضافا الى انجباره بالفتوى والمناقشة في دلالته بظهوره في الحرمة مدفوعة بصرف
عنها نظرا الى ظهور الاتفاق على عدم الحرمة والاظهر استثناء الخف من استحباب النزع للنص المذكور والذي به يقيد اطلاق ما مر عن المعتبر
وما في الروض من ان نفي البأس عن الخف استثناء من المكروه وعدم مكروهيته لا ينافي استحباب نزعه ايضا المستفاد من عموم من اغبرت
قدماه مع الاعتبار وفيه انه مبني على ان ترك المستحب ليس بمكروه وهو وان كان كذلك في الاصل لكنهم كثيرا ما يستدلون في نحو المقام
على استحباب الشيء بالنهي عن تركه وبالعكس بناء على فهمهم ذلك ومنه المقام فانهم عبروا باستحباب نزع النعل واستدلوا بخبر لا تصل على
الجنازة بحذاء وهو ايضا فعل كذلك مع ان مدلول الخبر كراهة لبس الحذاء فليس الا المفهوم استحباب النزع من كراهة اللبس وح فليكن الا
الاستثناء من كراهة اللبس استثناء من استحباب النزع فلا يستحب نزع الخف مع ان تمامية التوجيه مبني على قيام دليل على رجحان التحفي
ولم يثبت الا بحديث من اغبرت قدماه غير متبادر منه محل البحث والاعتبار لا يثبت خصوصيته لصلوة الجنازة والمقصود احكام تخصها و
الا فليعد منها حضور القلب ونحوه ايضا هذا وفي الرياض عن الاكثر استحباب نزع النعلين خاصة فان كان مراده خصوص النعل العربي
فلا قائل بخصوصه ومن عبر به مراده مطلق الحذاء اما على الطلاقة او ما عدا الخف والدليل ايضا لا يساعد غير ذلك لعدم ورود ما تضمن خصوص
النعل الا انه ما اخبر النهي فمتعلقه الحذاء ودليلا المعتبر ومفادهما العموم ايضا وكذا الرضوي لا تصل على الجنازة بنعل حذو ما عرفت من
من تفسير اهل اللغة الحذاء بالنعل فهو مثل الخبر المتقدم وهل يشمل الاستحباب نزع نحو الجورب والخرقة الملفوفة على القدم ونحو ذلك
اما على القول باستحباب النزع كما نسبه في المدارك الى الاصحاب فلا يشمله لاختصاصه بالحذاء واما على القول باستحباب الحفاء كما عن القاضي
فظاهره الشمول لظهوره في ارادة عراء القدم ولعله غير مراد للجماعة بل المراد التحفي من اقسام الحذاء ولو اقسامه العجمية ونحو الخف دون مطلق
ما كان على القدم وان كان مؤدى دليلي المعتبر رجحان العراء لاهما التخشع ومظنة الاغبرار وح لا ينافيه ما يثبته الخبر الناهي لانه مما يحصل
به الامران ايضا لكن استثناء الخف قد يدل بفحواه على عدم منع نحو الجورب والخرقة الملفوفة بل على كون الممنوع خصوص الاحتذاء باقسامه
ولو بالحذاء العجمي والهندي فلا بأس بالخف والجورب وما كان من مثلهما وقد يشير اليه استثناؤه من التحفي حين نزول القبر مع المنع في رواية
الحضرمي وسيق قال في ثانيهما الخف لا بأس فان في خلع الخف شناعة وافضلية رفع اليدين بالتكبير كله من الخمس اما الرفع بالتكبيرة الاولى التي هي
تكبيرة الاحرام فاجماع واما في التكبيرات الباقية فاختاره جماعة وفي كشف الالتباس انه المشهور وكانه شهرة المتأخرين وحكي في الجواهر ومفتاح
الكرامة عن الروض ان عمل الطائفة عليه الان والذي فيه ان رفع اليد حال الدعاء للميت عمل الطائفة عليه وعن شرح الجعفرية انه اجماع فيه
هو غريب ولعله من غلط النسخة واستدل بصحيحة عبد الرحمن العرزمي عن الصادق عليه السلام وكذا خبر عبد الله بن خالد عنه وخبر يونس عن الرضا عليه السلام كما
وارسل في كشف الالتباس عن النبي صلى الله عليه وآله انه كان يرفع يديه في جميع التكبيرات وذهب جماعة الى ان لا رفع في غير التكبيرة الاولى وعن الكفاية
وفي الكشف والحدائق انه المشهور وفي الذكرى نسبته الى جمهور الاصحاب وهو معقد اجماع الغنية ومحكي اجماع شرح الجمل للقاضي واستدل
بموثق غياث عن الصادق عليه السلام انه كان لا يرفع يده في الجنازة الا مرة واحدة يعني في التكبير ورواية اسحق بن ابان عن الرضا عليه السلام كان يرفع
يده في اول التكبير على الجنازة ولا يعود حتى ينصرف ولعل العمل بالاول اقوى اذ قوله في الموثق يعني يحتمل كونه من الراوي فلا حجية عليه
ويحتمل كون المراد ان رفع يده للدعاء للميت مرة يعني لا كالقنوت يقتصر فيه والرفع للدعاء يأتي القول به والخبر الاخر جابره غير محقق
لمعارضة الشهرة المتقدمة بالشهرة المتأخرة التي حكاها في كشف الالتباس مساعدا عليها بالتتبع لانه مختار النهاية والمبسوط والشرائع والمعتبر

والمعتبر والتذكرة والقواعد والتحرير والتلخيص والارشاد ونهاية الاحكام والبيان والدروس واللمعة والموجز وكشف الالتباس والتنقيح وجامع المقاصد وفوايد الشرايع وشرح الجعفرية والحاشية الميسية والروض والروضة والمسالك ومجمع البرهان والمفاتيح والمدارك والحدايق و الكفاية والمحكي عن ابن بابويه وبهذه الشهرة خصوصا مع حكاية الاجماع في شرح الجعفرية على تقدير صحة النسخة كما هو الظاهر بل من الاجماع المحكي على الثاني خصوصا المحكي للغنية ومع تعارض الشهرتين ينجبر كثرة النص الاول عددا واوضحيته سندا مع موافقة الثاني للتقية التي هي عمدة المرجحات ومشهود عليها بخبر يونس ان الناس يرفعون ايديهم في التكبيرة على الميت في التكبيرة الاولى ولا يرفعون فيما بعد ذلك فاقتصر على التكبيرة الاولى كما يفعلون او ارفع يدي في كل تكبيرة قال ارفع يدك في كل تكبيرة ومؤيدة بكونه المعروف عند العامة والمعروف لرفع في الجميع عندنا في الصلوة المكتوبة حتى قال الصادق ع فيها دعوا رفع ايديكم في الصلوة الامرة واحدة حين يفتتح الصلوة فان الناس قد شهروكم بذلك سليما عن المعارض في ترجيحه على النص الثاني مؤيدا جميع ذلك بمعهودية الرفع عند التكبير في الشرع غالبا بل ظاهر بعض الاخبار المبين لعلة الرفع انه ماخوذ في مطلوبية التكبير واما ما في الرياض وغيره من ان اقوال العامة كالخاصة مختلفة فلا يقدح في الترجيح بالحمل على التقية بعد ان يكون مذهب ابي حنيفة الذي كان عليه الخلفاء في زمان المروي عنه الخبران وهو الصادق ع ومعروف حاله مع الامام يومئذ مضافا الى كونه مذهب غيره ايضا فرع رفع اليدين حال الدعاء للميت لم اجد مصرحا به الا في المدارك وقبله في الروض فاستحباه وفي الثاني ان عمل الطايفة الان عليه ثم قال ويمكن الاستدلال له بفعل الحسين ع في صلوته على المنافق فيشرع التاسي به لعدم الخصوصية وبعموم استحباب رفع اليدين حال الدعاء وانه معد قرب الى الاجابة وانما اختص بدعاء الميت لان المقصود من الدعاء بالذات بخلاف الدعاء للمؤمنين فانه بالتبع له فناسبت تلك الاهتمام بالرفع فيه لا غير انتهى ولو تحقق عمل الطايفة الان لتعين لكن ما نراه من العمل الان على تركه الا انه لا باس به نظرا الى قاعدة التسامح داعيا للميت فيما بعد التكبيرة الرابعة ان كان مؤمنا بناء منه على استحباب الدعاء في صلوة الميت واختصاص الوجوب بمجرد التكبيرات وكون المراد استحباب يفاعه بعد خصوص الرابعة وان كان اصل فعله واجبا او داعيا عليه ان كان منافقا والكلام هنا في موضعين احدهما في بيان موضوع من يصلي عليه بهذا الطريق وثانيهما في تعيين طريق هذه الصلوة وعلى كل حال في المقام اشكال هو ان المصرح به في كلامهم سابقا ان فرق المخالفين المحكوم بكفرهم كالكافر لا يصلى عليه اتفاقا فما وجه حكمهم هنا بان المنافق المبطن للكفر مع العلم بكفره الواقعي وكذا الناصبي المحكوم بكفره يصلى عليه وجوبا وظاهرهم الاتفاق عليه وان اختلفوا في كيفية الصلوة عليه فكيف التوفيق بين الكلامين والاشكال جار في المخالف مطلقا على القول بكفره فيما تقدم او بان مطلق المخالف هو من لا يصلى عليه لكفره او لغير ذلك ويمكن دفع الاشكال كما يظهر من بعضهم بان قولهم بعدم الصلوة على مثله سابقا مقيد بغير صورة الاتقاء وهنا مقيد بصورة ما اذا ابتلى بالاتقاء بايقاع الصلوة عليه فيصح باربع تكبيرات مع الدعاء عليه او بقسم اخر فيه مع انه خلاف ظاهر كلامهم هنا من وجوب الصلوة عليه كذلك او بقسم اخر مطلقا في خلو او جلوة وان شرع الدعاء عليه واللعن خصوصا مع وضع الجماعة فيها غالبا وعدم التقييد بعدم الاجهار في الدعاء وان الاتقاء لا يشرع صلوة غير موظفة اصلا بعنوان الصلوة وكذا غيرها من عباده وان كان يشرع ايقاع الصلوة الموظفة بالهيئة المخالفة وظاهرهم هنا انها صلوة يراعى فيها ساير الشرايط فالتحقيق في الدفع تقييد الصلوة الممنوعة سابقا بالصلوة الموضوعة كرامة ورحمة وغفرانا لا انصراف ملفي ادلة المنع والحرمة اليها دون غيرها خصوصا ما كان ملعنة ومسبة وخزيا وهذا لا يكفي ايضا في التوظيف هنا بل يندفع به التنافي بين التوظيف على تقدير ثبوته مع نفيهم الصلوة على المخالف سابقا واما ثبوت التوظيف فانما هو بالاخبار الواردة المتضمنة للصلوة مع الدعاء عليه كما تسمعها وبها يندفع الايراد بان اختصاص الصلوة الممنوعة بالصلوة المرحمة يقضي بثبوت الصلوة على غير اهل القبلة ايضا مع الدعاء عليه ضرورة عدم ثبوت التوظيف فيه من الاخبار واما الموضع الاول ففي بعض العبارات التعبير بالمنافق مع الاقتصار عليه كما في المتن والشرايع والقواعد وغيرها وفي بعضها بالناصب كما عن الهداية والمقنعة والنهاية والمبسوط والوسيلة والذكرى وجامع المقاصد وغيرها وفي بعض هذه تفسير المنافق به وفي جملة من الكتب التعبير بالمخالف كالغنية والسرائر والدروس والروضة والمدارك والمفاتيح والكفاية وفي بعض هذه تفسير المنافق به ويوافقه مقابلة المنافق بالمؤمن في النص والفتوى كالمتن وما ضاهاه وعن مختصر المصباح التعبير بالمخالف المعاند وعن النهاية التعبير بالناصب المعلن وفي النصوص التعبير بالمنافق في خبري ابي مهاجر وهمام وجابر بن السمط الحاكي لصلوة مولينا الحسين ع على اسمعيل بن سعد الاشعري وبالجاحد للحق في صحيحة ابن مسلم وبعدو الله في صحيحة الحلبي وبالمخالف في الرضوي وهو الظاهر مما هو المقابل فيه للمؤمن بالمنافق كصحيحة اسمعيل المشار اليها وروايتي ابي بصير الاتية وغيرهما والاظهر من النص والفتوى ان

[هامش] ومما يستحب الدعاء للميت برفع يديه فيما بعد التكبيرة الرابعة

ان موضوع هذه الصلوة مطلق من خالف الاثني عشرية كما في صحيحة محمد بن مسلم ولا ينافيه ما في بعض ادعيتها من لفظة عدو الله وانه يعادي اولياء الله تعالى وما اشبه ذلك لامكان بناء الامام في مقام الدعاء عليه على ما هو الحقيقة عند الله من ان من انكر واحدا من الاثني عشر او ضم اليهم اخر فهو عدو الله ولذا يعاملهم في الاخرة معاملة العدو من الاخلاد في العذاب قطعا الموضع الثاني وقع الخلاف فيه من جهتين احديهما في انتقاص تكبيرة وعدمه وثانيهما في وجوب الدعاء عليه اما الاولى فالمشهور الانتقاص وعن المفاتيح نسبة الاربع تكبيرات هنا الى الاصحاب ولا يعارضها ما في الكشف من ان ظاهر اكثر العبارات يعطي الخمس على الكل اي المؤمن والمخالف لانه مراده انه قضية اطلاق عباراتهم ولا يعارض بمثله دعوى الوقوف على القول والتتبع يساعد النسبة اذ لم نجد التصريح بالخمس محكيا الا عن المقنع والهداية وحواشي الشرايع وعلى كل حال الاقوى الاربع لما تقدم من روايتي ابن مهاجر وهمام المصرحتين بالاقتصار في المنافق على الاربع كالصحيح عن الرضا ع حين سئل عن الصلوة على الميت فقال اما على المؤمن فخمس تكبيرات واما على المنافق فاربع ولا سلام وصحيحة هشام كان رسول الله ص يكبر على قوم خمسا وعلى اخرين اربعا واذا كبر على رجل اربعا اتهم معتضدة بالشهرة العظيمة فيقيد بها اطلاق الخمس تكبيرات ولا قائل بالفرق من هذه الجهة بين المنافق وغيره من المخالف مؤيدة بعموم الوهم بما الزموا به انفسهم وبرواية ابي بصير قلت لابي عبد الله ع تكبر على الميت خمس تكبيرات ويكبر مخالفونا اربع تكبيرات قال لان الدعائم التي بني عليها الاسلام خمس الصلوة والزكوة والصوم والحج و الولاية لنا اهل البيت فجعل الله للميت من كل دعامة تكبيرة وانكم اقررتم بالخمس كلها واقر مخالفوكم باربع وانكروا واحدة فمن اجل ذلك يكبرون على موتاهم اربع تكبيرات وتكبرون خمسا وبمضمونها رواية الحسين بن المنذر عن الرضا ع بناء على توجيه التعليل فيه بارادة انهم من اجل ذلك صاروا يكبرون على موتاهم اربع تكبيرات وصرتم تكبرون خمسا لان التكبيرات الخمس ماخوذة من الدعائم الخمس وانكم توفقتم لطاعة الله في الدعائم الخمس في الدنيا فتوفقتم بعناية الله للتكبيرات الخمس وهم لما لم يوفقوا للخمس في الدنيا لم يوفقوا بخذلان الله سبحانه وسلب توفيقه للتكبيرات الخمس بحصول الشبهة الشيطانية لهم المؤيدة بالعصبية حتى قال فاضلهم في كتابه المسمى بفوايد مسلم ان زيدا كبر خمسا على جنازة وكان رسول الله ص يكبرها وهذا المذهب الان متروك لانه صار علما على القول بالرفض ومنه يتبين ضعف جمع الكركي في حاشية الشرايع بينهما مع اطلاق الخمس بالتخيير بين الانصراف بالرابعة اي من غير دعاء عليه وبين الدعاء بعدها ثم يكبر الخامسة ضرورة كون الجمع بالتقييد فيما كان التعارض بنحو الاطلاق والتقييد هو المتفاهم العرفي فلا مجال للقول بالتخيير فيه واما الجهة الثانية فالمنسوب الى الاكثر وجوب الدعاء عليه بل هو معقد اجماع الغنية وصرح جماعة بعدم وجوبه وجواز الانصراف بعد الرابعة بغير دعاء والظاهر المساعد عليه بالتتبع كونه من اهل القول بان الصلوة عليه اربع تكبيرات واما القائلون باطلاق وجوب الخمس فيوجبون الدعاء بعد الرابعة غايته على المؤمن له وعلى المخالف عليه نعم القائلون بان التكبير عليه منهم من يوجب الدعاء كاكثرهم واختاره في الجواهر مصرحا بان الاقتصار على الاربع لا ينافي وجوب الدعاء عليه ومنهم من لا يوجبه وهو مختار الشهيد في الذكرى قائلا لان التكبير عليه اربع وبها يخرج من الصلوة اي فلا يبقى محل للدعاء واجاب في المدارك بان الدعاء للميت وعليه لا يتعين بعد الرابعة التي يتحقق بها الخروج ورده في الحدايق بان كلام الشهيد مبني على العمل بخبري ابني مهاجر وهمام اللذين مستند الاصحاب في تفريق الادعية على التكبيرات كما هو قول المشهور وتبعه في الرياض قال لمبنى هذا القول على ذلك كما هو المشهور انتهى وفيه اولا ان الشهيد ظاهره في الذكرى القول بوجوب مطلق الدعاء واعترف به في الحدايق عند ذكر الاختلاف ونسب اليه ذلك فكيف يبنى الاستدلال على غير مختاره وثانيا على تقدير قوله بالمشهور يصح ممن يختار القول الاخر الذي قضيته حسبما عرفت هو وجوب خصوص دعاء الميت لكن لا في محل مخصوص المستلزم لكون الدعاء عليه ايضا كذلك لعدم القول بالفرق بينهما ان يجيب عنه بان الحق خلاف ما اختاره فلا يجب الدعاء بعد خصوص الرابعة وعلى كل حال الاولى الجواب عن استدلال الشهيد بمنع الملازمة بين انتهاء التكبيرات وانتهاء الصلوة ومنع الخروج بمجرد الرابعة بل بعد الدعاء ومساواتها مع الصلوات على المؤمن بغير دليل قياس وبالجملة الخروج بمجرد الرابعة ممنوع بل هو عين الدعوى المسلم الخروج بعد الدعاء عليه للامر به في المستفيضة وهي وان اختلفت في كيفية الدعاء عليه ففي بعضها اللعن كرواية عامر بن السمطان رجلا من المنافقين مات فخرج الحسين ابن علي ع الى قوله قال الحسين ع الله اكبر اللهم العن فلانا عبدك الف لعنة مؤلفة غير مختلفة الحديث وفي بعضها الدعاء عليه بالخزي والعذاب على اختلاف ظاهر في كون المقصود هو المعنى المشترك فيه الجميع من مطلق الدعاء عليه مع الغاء خصوصيات اللفظ وما في الرياض تبعا لغيره بان الاخبار الامرة بالدعاء عليه معارضة بتصريح جملة من المعتبرة بعدم الدعاء له في الرابعة معللا بكونه منافقا

منها زيادة على الصحيحين الروايات المتضمنة لانه كبر الرابعة وانصرف ولم يدع للميت والجمع بينها وبين النصوص الامرة بالدعاء عليه بعد الرابعة يقتضي حمل الامرة على الاستحباب لان المعتبرة المذكورة صريحة والامرة ظاهرة فليحمل الظاهر على الصريح مدفوع بعدم التصريح بعدم الدعاء عليه في شيء منها اما الروايتان فصريحهما بعدم الدعاء له لا مطلقا وما عداها فغايته ما فيه الانصراف بعد الرابعة ولا مزيد على الظهور في عدم الدعاء لاحتمال ارادة الانصراف بعدها بعد الدعاء وح فقد يعكس الامر ويقال بانه ظاهر في الترك والامرة بالدعاء صريحة في الفعل فليحمل الظاهر على الصريح الامر به والامر فيها يحمل على الحقيقة من الوجوب لعدم الصارف وبتقرير اخر ما تضمن الامر الظاهر في الوجوب معارض في دلالته على وجوب الدعاء بما تضمن الانصراف الظاهر في ترك الدعاء والجمع ممكن بصرف الامر عن ظاهره الى الندب وبصرف الانصراف عن ظاهره الى الانصراف بعد الرابعة مع الدعاء والثاني مرجح لانه تقييد وهو خير من المجاز كما ان ما في الحدائق من حمل ما خلى عن الدعاء على المنافق في زمان النبي ص وما تضمن الدعاء على من كان في غير زمانه كما يقتضيه موردها وعدم وجود المخالف في زمان النبي ص فلا يشمله الحاكي فعل النبي ص مدفوع بانه من غير شاهد المورد لا يقتضي الاختصاص وكذا عدم وجود المخالف في زمان النبي ص لان العبرة بعموم العنوان مع ان المنافق الذي صلى عليه مولينا الحسين ع هو سعيد بن العاص كما نقله العماني وقد ادرك زمان رسول الله ص كغيره ممن عداه ايضا فلا اختصاص فيشمله اخبار الدعاء وعلى كل حال على القول بعدم وجوب الدعاء عليه لا يجوز الدعاء له اتفاقا مع انا امرنا بالتبري واللعنة عليهم في كل حال فكيف نؤمر بالدعاء له في مثل هذه الحالة المخصوصة ويدعاء المستضعفين الذي لا توقيت في لفظه كما في الدعاء على المنافق وللميت ولا قائل ظاهرا بالفرق من هذه الحيثية واما معناه فيعتبر ان يكون دعاء للمؤمنين والمؤمنات من نحو اللهم اغفر للذين تابوا واتبعوا سبيلك وقهم عذاب الجحيم كما في صحيحة الحلبي واختاره جماعة بل هو معقد اجماع الغنية وباضافة ما بعده من اية ربنا وادخلهم جنات عدن التي وعدتهم ومن صلح من ابائهم وازواجهم وذرياتهم انك انت العزيز الحكيم كما في حسنة ابن مسلم وفي الجواهر لم اجده في عبارة فتوى الا ما يحكى عن الجعفي فقال الى اخر الايات ان كان مستضعفا وهو مفسر بتفاسير او بعنه يقرب بعضها عن بعض محصلها من لا يعرف الحق ولا يعانده كما يفهم من ذيل رواية الاحتجاج ان الناس ثلاثة قال في اخرها لا يأتم بنا ولا يعادينا فنحن نرجوان يغفر الله له ويدخله الجنة فهو مسلم ضعيف ولعل ما اليه يرجع ما في كشف الغطاء من انه الذي لا يوالي ولا يعادي ويدخل نفسه في اسم المؤمنين والمخالفين قلت ان معان النظر في الاخبار وكلمات الاصحاب يقضي بان المستضعف هنا الذي يصلي عليه هو ممن يعترف بالشهادتين ولا يميز في الزيادة فلا صلوة على من لا يقر بهما قطعا ولو كان من مستضعف الكفار كبلهاء اليهود والنصارى وهل يعتبر في الاستضعاف عدم السماع بالاختلاف كما يظهر من جملة من الاخبار فعن مولينا الكاظم ع الضعيف من لم يرفع اليه حجة ولم يعرف اختلاف الناس فان عرف الاختلاف فليس بضعيف وعن الصادق ع ليس اليوم المستضعف بلغ الرجال الرجال والنساء النساء وعنه ايضا واين المستضعفون فوالله لقد مشى بامركم هذا العواتق الى العواتق في خدورهن وتحدث به السقايات في طرق المدينة وغير ذلك ام لا يعتبر ذلك بل المدار على البلاهة وعدم قوة التمييز كما يظهر من جملة اخرى فعن ابي جعفر ع المستضعف هو الذي لا يستطيع حيلة الى الكفر ولا يهتدي سبيلا الى الايمان فمنهم الصبيان ومن كان من الرجال والنساء على مثل عقول النساء مرفوع عنهم القلم وعنه ع المستضعفون الذين لا يستطيعون حيلة ولا يهتدون سبيلا لا يستطيعون حيلة الى الايمان ولا يكفرون الصبيان واشباه عقول الصبيان من الرجال والنساء والاظهر انه الاعم منهما فالمدار على عدم معرفة الحق وعدم معاندته لما ناشئا من اثر الجهتين نعم لو كان معتقدا لما هو الحق هو من اقسام المؤمن سواء علم الاختلاف او لم يعلم وسواء اتصف بالتمييز او بعدمه والبلاهة فتفسير البعض له بانه الذي لا يعرف دلائل الحق وان اعتقده فليس بجيد لان هذا مؤمن وصرح جدنا الصالح في حاشية الكافي بان ظاهر اكثر الاصحاب اختصاص المستضعف بمن كان من غيرنا اي في الاعتقاد بل في جامع المقاصد لا خلاف بين الاصحاب في ان من اعتقد معتقد الشيعة الامامية مؤمن واما التكبيرات على المستضعف فخمس وفي ظاهر الكشف انه مفروغ عنه للاستدلال على وجوب الدعاء فيه بوجوب التكبيرة الخامسة وهو مقتضى الادلة لعموم ان الصلوة على الميت خمس تكبيرات خرج منه المنافق باخبار بقي ما عداه والمستضعف منه اذ ليس من المنافق قطعا نصا وفتوى ومنه يتبين قوة وجوب الدعاء بين كل تكبيرتين غايته كونه غير صريح في كونه دعاء له بعد ذا بعنه لعموم وجوب الدعاء بين كل تكبيرتين غايته كونه غير صريح في كونه دعاء له لعدم استحقاقه له مضافا الى خصوص ما تقدم من الاخبار وفاقا للكشف وخلافا للشهيد في حاشية القواعد فقطع بعدم الدعاء هنا للاصل وانه ليس من الدعاء للميت والدعاء انما يجب ماله او عليه وهو في حيز المنع

في بيان المراد من المستضعف

مع انه ورد الدعاء له بنحو الشفاعة ففي صحيح الحلبي ان كان المستضعف بسبيل منك فاستغفر له على وجه الشفاعة منك لا على وجه الولاية والمراد بمن كان بسبيل من كان له عليه حق كحق الجوار مثلا كما يشعر به خبر ابن مقدام قال كنت مع ابي جعفر ع فاذا بجنازة لقوم من جيرته فحضرها وسمعته يقول اللهم ان هذا عبدك لا اعلم منه سوء وانت اعلم به وقد جئناك شافعين له بعد موته فان كان مستوجبا فشفعنا فيه واحشره مع من يتولاه وان كانت العبارة تشعر بكونه مجهول الحال لكن يبعد جهل حاله مع الجوار والنظر فيه مع ما ورد في حديث الفضيل اذا صليت على المؤمن فادع له واجتهد له في الدعاء يعطي كون المراد من الدعاء للمستضعف اذا كان بسبيل منه على وجه الشفاعة ان لا يجتهد ويلح في الاستغفار كما هو لاخوانه من اهل الولاية بل مجرد الالتماس والشفاعة وفي الوافي هو بمعنى اخر والظاهر ابتنان القول بعدم وجوب الدعاء هنا مع القول بوجوبه من القائلين بوجوبه في المؤمن والمنافق بدعوى اختصاص وجوبه بما كان له او عليه كما يعطيه استدلال الشهيد ايضا ويدعو بان يحشره مع من يتولاه باي لفظ كان ان كان قد جهل حاله من كونه من اهل الحق او مخالفا او مستضعفا ولا ينبغي موضوعه مستضعفا بالاصل بناء على انه من لا يعرف الحق ولا يعانده فهو امر عدمي مجرى للاصل اما للبناء على انه امر وجودي زائد على ما ذكر اولدلالة جعله في النص والفتوى قسيما للمستضعف في الموضوع والدعاء معا على انه غيره فعلى هذا المستضعف هو من عرف حاله وجدانا بالاستضعاف ولا توقيت في لفظ دعاء المجهول كسابقه ويعتبر في معناه كونه بحيث يقع دعاء له على تقدير ايمانه وعليه على تقدير غيره كقوله في صحيحة زرارة وابن مسلم اللهم ان هذه النفوس انت احييتها وانت امتها اللهم ولها ما تولت واحشرها مع من احبت كما ذكره جماعة بل هو معقد اجماع الغنية وفي وجوب الدعاء بعد التكبيرة الرابعة هنا وعدمه الوجهان كما صرح به في الكشف قال ويقوى الوجوب لوجوبه للمؤمن اي الواقعي القاضي بايقاعه على هذا المجهول مقدمة له اذ لا ينافيه احتمال عدمه لعرضه معنى يدخل فيه لو كان مؤمنا لا على كل حال مضافا الى عموم وجوب الدعاء بين التكبيرتين بناء على وجوب الخمس هنا كما تسمعه من ظاهر الامر في خصوص ما ورد فيه وموضوع مجهول الحال شامل لمن لا يعلم حاله وان ظن ايمانه ما لم يكن بامارة شرعية ولعل منها ما في المدارك من كفاية كونه من اهل بلد يعلم ايمان اهلها اجمع بل في الجواهر بما عدا علما في العادة او عومل معاملته قلت المسلم هو الثاني ومرجعه الى كونه امارة معتبرة لكن في الكشف اعتبار الظن مطلقا بالايمان دون الخلاف والاستضعاف ولعل الكفاية في خصوصه مستظهرة من ملاحظة الاخبار المفيدة للبناء على التغليب والاكتفاء ببعض الامارات الظنية ولكنها ممنوعة وللكلام فيها محل اخر والتكبيرات هنا خمس للاطلاق المشار اليه فيما تقدم خرج ما خرج وبقي الباقي لا يقال خرج المنافق وهو من كان كذلك في الواقع فيجب الاقتصار على الاربع مقدمة لذلك لانا نقول احتمال نفاقه معارض باحتمال ايمانه الموجب للخمس فيجب الخمس مقدمة فان قيل يتساقط الاحتمالان فيبقى اصالة البرائة عن التكبير الزائد قلنا مع قوة كون المقام مورد اصالة الشغل لاجمال موضوع الصلوة فيه يجب في مثل المقام مراعاة الزيادة ليقين البرائة معها دون الناقص والزيادة الواقعة بقصد الاحتياط دون الجزئية على كل حال غير قادحة على تقدير عدم الحاجة اليها ولا ينافيه حصول اليقين بتكرر العمل ايضا ويدعو في الطفل بقول اللهم اجعله لنا ولابويه فرطا فعل بمعنى الفاعل وهو كالتبع بمعنى التابع وهو بالتحريك في الاصل هو من تقدم الواردة ليهيئ لهم مصالح الورود وهو اشارة الى ما ورد في خبر زيد عن ابائه عن علي ع انه كان يقول في الطفل اللهم اجعله لابويه ولنا سلفا وفرطا واجرا وحيث لا توقيت في لفظ الدعاء مطلقا لا يقدح تقديم لنا وتاخيره والدعاء لابويه انما هو اذا كانا مؤمنين ولو بالامارة الشرعية كالتقاط دار الاسلام ولاحدهما فيما كان احدهما مؤمنا ولو كانا كافرين كالمسبي بناء على تبعيته للسابي فلا دعاء لهما وهل يجب الدعاء بناء على وجوب اصله بجعله فرطا للمؤمنين او يسقط الدعاء ح من اصله وجهان بل قولان اختار ثانيهما في الروضة وكانه نظر الى ان الدعاء الوارد هنا ما كان لابويه فان لم يمكن لكفرهما سقط وقد عرفت انه الاعم من ذلك ومن كونه للمؤمنين كما في خبر الدعائم فلعل الاقوى الاول لوجوب الخامسة وعدم جواز الولاء في التكبير ولو الاخيرتين وفي وجوب اصل الدعاء بعد التكبيرة الرابعة هنا على القول بوجوبه في المؤمن الوجهان وقوى في الكشف العدم لانه ليس للميت ولا عليه وهو غريب لانتقاضه بدعاء المستضعف فانه يستجود وجوبه مع انه ليس له ولا عليه فالاقوى الوجوب لظاهر الامر كما في غيره وعدم جواز الولاء حسبما ذكر فان التكبير عليه خمس بلا خلاف كما صرح به غير واحد ووجوب الخامسة والدعاء لا ينافيه استحباب الصلوة على من لم يكمل الست لعدم منافاة ندبية الاصل وجوب الهيئة كالركوع والسجود وبعض الهيئات في الصلوة النافلة ولا يبعد دعوى اختصاص الواجب بكونه فرطا واجرا لابويه او لاحدهما او للمؤمنين لاتفاق النص على مضمونه ولما تقدم من كون صلوة

في كيفية الدعاء في صلوة الجنائز فيما اذا جهل حال الميت

المیت دعاء متعلقا به له او علیه ولا تعلق به لو دعی ابتداء لنفسه او لغیر ذلک بخلاف کونه فرطا او لو للمؤمنین ولا ینتقض بالمستضعف للورود فیه بذلک النحو والمراد بالطفل الذی یدعی فی صلوته کذلک هو غیر البالغ مطلقا وان راهق للاشتراک فی العلة من عدم الحاجة الی الدعاء له وان یقف المصلی فی موقفه حتی ترفع الجنازة وفی الروض والکشف نسبته الی الاصحاب لخبری حفص و یونس وفی الثانی ویقف مقدار ما بین التکبیرتین ولا یبرح حتی یحمل السریر من بین یدیه وهو عام للامام والماموم وصرح بعموم جماعة لکن فی الذکری یستحب ملازمة الامام مکانه حتی ترفع الجنازة علی ایدی الرجال قاله الاصحاب هو مروی بطریق حفص بن غیاث عن الصادق ع عن ابیه ان علیا ع کان اذا صلی علی جنازة لم یبرح من مصلاه حتی یراها علی ایدی الرجال قلت هذا المخصوص بالامام فغیره لا یستحب له ذلک کما قاله ابن الجنید انتهی وهو محکی عن جماعة وصرح فی جامع المقاصد والروض باستحبابه لکل مصل وهو الاظهر لعموم الاول ولا دلالة فی قوله کان علی ع یفعل کذلک علی الاختصاص بالامام بل بموجب رجحان التاسی به یثبت به عموم الحکم فلا ینبغی التامل فیه ومقتضی النص الوقوف الی ان یحمل للنقل الی مدفنه فلا یجدی ما یتعارف فی زماننا من حرکة النعش یسیرا فی مکانه ومحله والظاهر سقوط الوظیفة اذا لم یرید وا رفعها بعد الصلوة لضرورة کما یتفق کثیرا للعدم تمامیة قبره وغیر ذلک ویستثنی من المصلین من یرفع الجنازة ان لم یرفعها غیر المصلی کما فی الروض والمدارک ومحکی المبسوط وکانه لاهمیة التعجیل بالنقل الی مضاجعهم فیندفع به ما فی الجواهر من انه لا یخلو من نظر اذا لم یصل الی حد الوجوب ویستحب ایقاع الصلوة فی المواضع المعتادة لصلوة الاموات وعلل مضافا الی الفتوی الکافیة فی السنن بان السامع به یقصده فیکثر المصلون ورجحان کثرتهم معلوم کما فی الصحیح اذا مات المیت فحضر جنازته اربعون رجلا من المؤمنین فقالوا اللهم انا لا نعلم منه الا خیرا قال الله تعالی قد اجزت شهادتکم الحدیث ثم یجوز الصلوة علیه فی المساجد اجماعا مع ما من التلویث وللتصریح به فی خبری بن مسلم والبقباق لکن یکره وفی الخلاف الاجماع علیه لمنع مولانا الکاظم ع فی روایة یحمل علی الکراهة جمعا وصرح جماعة باستثناء مسجد مکة فلا یکره فیه بل فی الخلاف والمجمع الاجماع علی استثنائه لکونها مسجدا باسرها کما فی حق المعتکف وصلوة العید والعدة حکاه الاجماع علی استثنائه فی صریح الکتابین وظاهر جامع المقاصد والروض لنسبته الی الاصحاب والاقلیس مکة مسجدا علی حد المساجد ما عدا المسجد الحرام منها والا لما جاز تلویثها ومکث الجنب فیها وان ثبت لها بعض احکام المسجد لدلیل ومن هنا لم یوافق فی الروض الاصحاب فی استثناء مسجدها بل اشکل فیه ولکنه فی غیر محله لظهور الاتفاق والحکم بدیهی ویکره الصلوة علی الجنازة الواحدة مرتین فصاعدا لا ینبغی التامل فی مرجوحیة التکریر مجملا ولو فی بعض الصور الاتیة فما عن المفاتیح من حکایة استحبابها مطلقا عن بعض الاصحاب کما هو محتمل الاستبصار ایضا فی غایة الضعف وان وافقه اطلاق عبارة الحسن لا باس بالصلوة علی من صلی علیه مرة وکذا عبارة المنتهی قال لو صلی علی جنازة فحضر اقوام لم یصلوا علیها لم تکره الصلوة علیها علی اشکال انتهی ولعله لموثق عمار ونحوه مما تضمن الجواز وعدم الکراهة والمفروض انه عبادة متی جاز ندب والجمع بینها وبین النهی عنه یمکن بحمله علی التقیة لان الکراهة مذهب العامة کما انه لا ینبغی التامل فی الجواز مطلقا بمعنی عدم الحرمة فما فی الجواهر عن بعض متاخری المتاخرین من التوقف فی الجواز مطلقا ضعیف جدا بل فیه دعوی تواتر النصوص بخلافه بل یقوی عدم کراهته علی ذوی الفضل الاخروی فان علم المشهور الکراهة لورود التکریر مستفیضا علی النبی ص وحمزة وفاطمة بنت اسد وسهل بن حنیف والظاهر بناء علیه عموم استثنائه للفرادی والجماعة وان کان الامام هو الاول والمنسوب الی المشهور فی عدة کتب کراهة التکریر مطلقا کما هو ظاهر المتن بل فی التذکرة والنهایة وحواشی الشهید والمفاتیح التصریح بعموم الکراهة للجماعة والفرادی وللمصلی وغیر المصلی بل الاطلاق معقد اجماع الغنیة ویدل علیه اطلاق قول النبی ص فی خبر وهب بن وهب لا تصلی علی جنازة مرتین ولکن ادعوا لها ونحوه عن اسحق بن عمار وقریب منهما عن الحمیری فی قرب الاسناد ولضعفها عن اثبات الحرمة مضافا الی ظهور الاتفاق علی الجواز والتصریح به فی موثق عمار یصلی علیه ما لم یواری بالتراب وان کان قد صلی علیه وفی موثق یونس لم ادرکها حتی بلغت القبر اصلی علیها قال ان ادرکتها قبل ان یدفن فان شئت فصل علیها وحملت علی الکراهة وان کان الذی فی موثق عمار کظاهر ما بعده هو من لم یصل لکن یتم بعدم القول بالفرق علی تقدیر الحرمة وعن الحلی وتبعه جماعة اختصاص الکراهة بالتکریر جماعة قال ولان الصحابة صلوا علی النبی ص فرادی وفیه ان الفرادی انما هی فی روایة ابی مریم وفی غیرها فصلوا عشرة عشرة وهی غیر ظاهرة فی الفرادی ولو کانت هی فرادی فصلوة الامیر ع علیه کانت جماعة مع اهل البیت وابی ذر والمقداد کما فی روایة الاحتجاج وغیرها مع ظهور اخبار تکریر النبی ص علی حمزة وفاطمة بنت اسد فی الجماعة وعلی ع علی سهل کذلک وعن الخلاف

مدعیا

مدعیا الاجماع علیه وقواه فی الکشف اختصاص الکراهة بمن کان مصلیا وعلیه فلا کراهة لمن لم یکن صلی فیصلی علیه جماعة وفرادی لظهور الاخبار المجوزة او الامرة وصراحة بعضها فیمن لم یکن صلی ولیس فی موثق عمار ظهور فی خلافه لکونه مسوقا لبیان مجرد الجواز وان کان المیت قد صلی علیه لا لبیان الاطلاق لمن کان صلی علیه او لم یصل علیه واختاره جماعة ما بین من اطلق الکراهة لمن کان مصلیا ومن خصها بغیر من کان صلی اماما فلا یکره التکریر للامام لظهور تکریر النبی ص علی حمزة وغیره وعلی ع علی سهل فی الموضع منهما جماعة ولا یخلو من قوة لکثرة الاخبار المجوزة وخصوصا المتضمنة لاعادة الحجج علی الاشخاص المذکورین وحمل جمیعها علی مجرد الدعاء مجازفة واضحة وقصور خبری اسحق و وهب عن مکافئتها لاکثریة المجوزة عددا واوضحیتها اسنادا واقوائیتها دلالة لم تبد لاحظة مجموعها لما فی الکشف من احتمال النافیة ارادة نفی الوجوب عدم استحقاق المیت ذلک المیت لتکریر لدلالة التکریر علی مزید فضل المیت والاعتناء بشانه واحتمال الخوف علی المیت وارادة کون المنفی مسئولهم من اعادة النبی ص معهم کما صرح به فی خبر قرب الاسناد وفیه جاء قوم لم یکونوا ادرکوا فکلموا رسول الله ص ان یعید الصلوة قلت مع احتمال ولما ارادة انه لا یصلی المصلی علی جنازة مرتین بل و معتضدا من الاصل کما فی الکشف والجواهر واطلاق الامر بالصلوة فی وجه کما فی ثانیهما مع اطلاق اخبار الصلوة علی القبر لمن فاتته قلت بل نحوها فیحمل الخبران علی بعض المحامل المذکورة ولا اختصاص مورد ما عدا الشاذ من الاخبار المجوزة بغیر المصلی فیبقی المصلی بغیر دلیل ولا عموم جواب فی کثیر منها لیکون العبرة بعمومه لا بخصوصیة المورد بنحو قوله فی خبر جابر لم یجئ قوم الا قال لهم صلوا علیها لکن الاقوی اطلاق الکراهة بالنظر الی فتوی المشهور المعتضد بالاجماع المحکی و سیرة السلف الی الخلف من مداومتهم علی الاقتصار علی الصلوة علی امواتهم مرة الا علی اشخاص معلومین ولو لم یکن التکریر مکروها لکان مستحبا لعدم انفکاکه عن الرجحان واقتضی بناء العمل علیه خصوصا من الحجج علیهم السلام والصحابة والطبقة السالفة المواظبین علی المستحبات کمواظبتهم علی الواجبات ولم یکن الامر قطعا کذلک ومنه ینقدح استثناء التکریر علی ذوی الفضل والشرف الاخروی للاشتراک فی العلة المقتضیة له فی الاشخاص المعلومة وعلیه فیضعف سند الجواز بغیر کراهة الی الغایة لان عمدته المستفیضة بالتکریر علی هؤلاء الجماعة وما عداها موثق یونس من جهة التعلیق فیه بالمشیئة لا یظهر منه غیر الاباحة وهو قابل للقرینة علی ارادتها مما ضاهاها کموثق عمار مع زیادة احتماله لبیان غایة المشروعیة وکذا خبر جابر المتضمن للامر لکونه فی مظنة الحظر واما الاخبار المجوزة للصلوة علی القبر فمن له علی الجواز مع الکراهة لمعارضتها بعدة اخبار ناهیة للصلوة علی المدفون فیجمع بینهما بالحمل علی الکراهة کما تسمعه فی الاحکام مع ان عدم الکراهة بعد الدفن غیر مستلزم نفیها قبله ولذا احتمل فی الذکری اختصاص الکراهة بما قبل الدفن وحمل اخبار الکراهة علی التقیة مضعف هنا لاختلاف اقوال العامة قال فی التذکرة مما یکره لمن صلی علی جنازة ان یصلی علیها ثانیا وبه قال ابو حنیفة وهو احد وجهی الشافعیة وفی الوجه الاخر یجوز وبه قال احمد لان علیا ع کرر الصلوة علی سهل واما من لم یصل علی المیت فهل یکره له الصلوة علیه بعد ان صلی علیه غیره الاقرب ذلک وبه قال النخعی و مالک وابو حنیفة وقال بعض علمائنا من فاتته الصلوة علی الجنازة فله ان یصلی علیها ما لم یدفن فان دفنت فله ان یصلی علی القبر یوما ولیلة او ثلاثة ایام وهو مروی عن ابی موسی وابن عمر وعائشة وبه قال الاوزاعی والشافعی واحمد لان النبی ص صلی علی المسکینة و الظاهر انها دفنت بعد الصلوة وصلی علی ع علی سهل انتهی فقد تری ان اقوال العامة کالخاصة مختلفة ومعه لا یتم الحمل علی التقیة الا ملاحظة موافقتها لفتوی مالک وابی حنیفة وهی ضعیفة لا تقاوم الظن الحاصل من موافقة الشهرة المرجحة والاجماع المحکی ولا تبعد فی غیر المصلی المؤید بما بینا علی عمل الطبقة السالفة وما فی التذکرة من التفصیل بانه ان خیف علی المیت ظهور حادثة به فیکره التکریر والا فلا مع خلوه من نص ولعل مرجعه الی القول بعدم الکراهة ثم بقی هنا اشکال علی القول بالکراهة تعرض له فی الذخیرة وهو ان الکراهة فی العبادة بمعنی قلة الثواب وهی انما تتصور اذا کان لطبیعة مطلوبة فردان لکل منهما ثواب واحدهما اقل ثوابا بالنسبة الی الفرد الاخر مع تمکن المکلف من اختیار الفرد الاکثر ثوابا وبهذا المعنی لا یتصور هنا واقلیة الثواب بالنسبة الی الصلوة علی المیت الذی لم یصل علیه غیر نافع ای لا معنی للنهی عن عبادة وترکها القلة ثوابها بالنسبة الی غیره الذی لا یمکنه قال الا ان یخص الحکم بصورة المنافاة للتعجیل ای فیکون المراد من النهی بیان ترجیحه علی التکریر المستلزم لفوات التعجیل غالبا قلت غیر مطرد هذه الجهة للکراهة فقد یؤدی الصلوة فی زمان لا ینافی التعجیل العرفی وقد یرجح تاخیر الجنازة لمصالح تقدمت الاشارة الیها فی اول التجهیزات ویمکن الدفع بارادة اقلیة ثواب الدعاء بنحو الصلوة علیه من الدعاء بغیر تلک الکیفیة بناء علی ان کلا منهما دعاء ویفصح عنه قوله فی خبری وهب واسحق لا تصل علی جنازة مرتین

ولکن ادعوا

ولكن الدعوى لها ونحوها فى جملة من اخبار تكرير الصلوة على المدفون حتى قال النبى صلى الله عليه وآله الصلوة على المدفون الدعاء له واما احكامها التى
هى رابعة الامور التى ذكرو وقوع النظر فيها فهى اربعة احكام الاول من ادرك الجماعة فى بعض التكبيرات وفاته بعض اتم فرادى ما بقى
من التكبيرات وجوبا وقد اتفق النص والفتوى على جواز الدخول ولو حال اشتغال الامام بالدعاء المتخلل للاطلاق وكذا على لزوم
اتمام باقى التكبيرات فى تحقق الصلوة وتنبه منه عدة روايات منها قول على عليه السلام لا يقضى ما سبق من تكبير الجنايز وفى نسخة ما بقى وهى لا
تكافؤ نصوص الاتمام فلتناول ببعض الوجوه التى منها ارادة نفى القضاء بخروج محله اذا رفعت الى زمان وضعها على القبر فيقضى مراعيا
لبعض الشرايط ما دام الامام لم يفرغ يتابعه فى التكبيرات الباقية دون الادعية فلا يتابع دعاء الامام فيؤخر دعاء وظيفته او يتركه
حتى يفارق الامام ويأتى بل يأتى بوظيفته وما يجب عليه من التشهد والصلوة وغيرهما بعد كل تكبيرة وظاهرهم الاتفاق عليه ما
لم يفرغ الامام كما يعطيه التصريح بوجوبه فى المنتهى من غير نقل خلاف فيه نعم اذا عجل الامام بتكبيره او اريد خفف الدعاء ولو بالترك
لكن مع مراعاة الواجب منه مهما امكن بلا خلاف للاطلاق وجوبه فاذا فرغ الامام اتى بما بقى عليه من التكبيرات ولاء وان رفعت الجنازة
ولو على القبر من غير دعاء كما هو المشهور فى بعض الكتب والمنسوب الى الاصحاب فى اخر وظاهرهم كالنص تعيين الولاء كما اعترف به غير واحد
وصرح بتعيينه فى المنتهى معللا بان الادعية فات محلها فتفوت واما التكبير فلم يسقط الاتيان بها وجوبه كان مشروع القضاء ولكن
فى الذكرى حمل القول بالتتابع على عدم وجوب الدعاء لحصوله من السابقين ولانه موضع ضرورة لا لزوم الولاء قال لدلالة الخبر القاصر
على الدعاء وعلى توجيهه منه فى كلام الجماعة الاوقوف منه على قولهم بنفى الوجوب دون الجواز فلا يعارض به ظهور تعيين الولاء من المشهور
وان كان الاجود بناء على ارادة الجماعة من مقالتهم نفى الوجوب توجيهه بحمله على بيان مجرد الرخصة لمظنة خطر الترك ولعله مراد الشهيد
ايضا بكون ما ذكره بيان علة الترخيص وعلى كل حال لا كلام فى لزوم الولاء مع خوف رفع الجنازة انما التردد مع عدم الخوف فهل
يترك الدعاء اما لزوما كما هو ظاهر المشهور او رخصة وجوازا كما نبه عليه الذكرى من القول بالولاء او لا يجوز الولاء بل يجب الدعاء كما
اختاره جماعة ويدل على الولاء مطلقا قوله فى الصحيح اذا ادرك الرجل التكبيرة والتكبيرتين من الصلوة على الميت فليقض ما بقى
متتابعا وفى رواية على بن جعفر يتم ما بقى من تكبيره ويبادر دفعة ويخفف بقيد بهما اطلاق وجوب الدعاء وكذا اطلاق نحو
الصحيح عن الرجل يدرك من الصلوة على الميت تكبيرة فقال يتم ما بقى وقوله فى رواية الشحام يكبر ما فاته بل عموما واذا خاف رفع
الجنازة وفوت الصلوة الجامعة للشرايط من الاستقرار والاستقبال وعدم التباعد من الجنازة فان لم يخف ووسع الوقت فيجب
الادعية لعموم دليل وجوبها وعموم نحو قوله فى الصحيحة تتم ما بقى وتقضى ما فاتك وفى النبوى وما فاتكم فاقضوا وما اشبهه لكون
الدعاء من الباقى والفائت مع حمل الصحيح ونحوه على الغالب من خوف عدم ادراكها تامة الشرايط لغلبة رفع الجنازة بعد فراغ الجماعة
فيختص عدم وجوب الدعاء بحالة الخوف كما اختاره الفاضل فى القواعد والتذكرة والنهاية وتبعه جماعة وفى الحدائق ان الاتفاق
على الوجوب الكفائى ينفى شمول ادلة وجوب الدعاء لموضع النزاع اى لاقتضاءه كفاية دعاء السابقين فلا دليل على وجوبه على
هذا المصلى قال فى الرياض بعد نقله وهو حسن لو كان متعلق الوجوب هو نفس الدعاء لا الصلوة وليس كذلك بل المتعلق هو الصلوة
وليس الكلام فيه بل فى وجوب الدعاء وهو فى حق من دخل فى الصلوة عينى للامر به الذى هو حقيقة فيه ولا اجماع على كفايته انتهى
فى ايراد الحدائق ان اقتضاء الكفائية عدم وجوب الدعاء من جهة سقوط الخطاب باصل الصلوة بعد فراغ الجماعة غير مجد فى محل
البحث لان سقوط الوجوب الكفائى عنه لا ينافى وجوب الاتمام اما لشمول حرمة الابطال او لدلالة النص الخاص بالمقام من قوله تتم ما
بقى وقوله ما ادركتم فصلوا وما فاتكم فاقضوا ولا باس بالتردد معه فى ان الوظيفة حينئذ هو الدعاء او الولاء وفى جواب الرياض ان
الدعاء لا وجوب له استقلالا الا بوجه لا عينيا ولا كفائيا واذا انقطع وجوب الصلوة الكفائى انقطع وجوبه الا ان يطرو وجوب
الاتمام حسبما ذكرناه فيجب لاجله الدعاء عينيا فهو الجواب فى لعله مراده وعلى كل حال قد يمنع انصراف نص الولاء الى صورة عدم التمكن
من الدعاء لمنع غلبتها خصوصا مع ادراك ثلاث تكبيرات مثلا فلا يجب ازيد من قول اللهم ارحمه مثلا فنقول التعارض بين عموم
اخبار الولاء وعموم اخبار وجوب الدعاء من وجه لعموم الصحيح المتقدم وما ضاهاه بالنسبة الى حالة التمكن من الدعاء وعدم
التمكن لمكان خوف الرفع مع اختصاصه بالمسبوق وعموم ما دل من الدعاء بالنسبة الى المسبوق بقسميه وغير المسبوق واختصاصه
بحالة التمكن منه ضرورة عدم التكليف بما لم يتمكن فلابد من طلب المرجح وهو لعموم الولاء باعتبار الشهرة المحكية المؤيدة بالنسبة الى الاصحاب

لكن عن البحار قال الاكثر ان امكن الدعاء اتى باقل المجزى والا يكبر ولاء من غير دعاء انتهى فهو موهن لحكاية الشهرة والنسبة الا انه على تقدير
عدم اختصاص نص الولاء بصورة عدم التمكن لمنع غلبتها يمكن القول بان معارضته مع ما دل على وجوب الدعاء بنحو العموم و
الخصوص المطلقين ونص الولاء خاص حسبما عرفته فى سند الاستدلال المشهور به ضرورة اختصاصه بالمسبوق ودليل وجوب الدعاء
عام بالنسبة اليه واما جهة خصوصيته بدعوى اختصاصه بصورة التمكن بمعنى بقاء الجنازة فى موضعها مراعاة للاستقرار والاستقبال
وعدم تباعد الجنازة ونحوها ممنوعة فيجب تخصيصه بنص الولاء وتقريب لمنع ثبوت الدعاء بالنص العام وعدم ثبوت اعتبار تلك
الامور بظهور الاتفاق وبناء العمل كما عرفت اللذين لم يتحقق عمومهما حتى لما يفضى الى ترك الدعاء ولما ترفع الجنازة فى الاثناء فيبقى
عموم الدعاء فى هذه الحالة سليما عما يزاحمه وعليه يتوجه القول بالولاء لكن اصل دلالة الصحيح وخبر قرب الاسناد على الولاء مخدوشة
لان قوله فى الثانى يبادره ويخفف ان لم يكن ظاهرا فى تخفيف الدعاء فليس ظاهرا فى تركه وقوله فى الاول متتابعا يحتمل ارادة متابعته
الجنازة اى لا واقفا فى مكانه بعد رفعها كما صرح به فى خبر القلانسى وجابر ولا باس بالتزام وجوبه ويحتمل رجوع ضمير منها الى الصلوة
التى فرغ كل من التكبيرة مع ارادة التتابع فى الصلوة اى من غير فصل عدم التشاغل لدفع توهم جواز تاخير الباقى بعد رفعها الى وضعها
على القبر واستقرارها فيكون جاريا مجرى خبرى جابر والقلانسى المتضمنين لاتمامها ماشيا عقيب الجنازة واردة متابعها العرفى
بتخفيف الدعاء بقصد رسمه الذى لا ينافى التتابع فيكون جاريا مجرى خبر قرب الاسناد وعليه يبقى عموم ما اوجب الادعية سليما
ويتجه القول بعدم الولاء ويساعده خبر القلانسى يدرك مع الامام فى الجنازة تكبيرة او تكبيرتين فقال يتم التكبير وهو يمشى معها فاذا
لم يدرك التكبير كبر عند القبر فان كان ادركهم وقد دفن كبر على القبر اذ لو والا لم يبق مشغولا الى حالة المشى وفى الذكرى وجامع المقاصد
والروض انه لو والا لم يبلغ حالة الدفن وهو مبنى على كون معنى فان ادركهم وقد دفن ادراك بعض التكبيرات دون بعض وليس كذلك
بل هو بمعنى عدم ادراك الصلوة اصلا او اللام فيه للعهد الذكرى اى التكبير المفروض والا فهو ليس من مسئلة المسبوق بل فرض المسبوق
يندرج فيما هو قبل ذلك من صدر الحديث الحكم الثانى انه لو لم يصل على الميت قبل دفنه صلى عليه بعد دفنه على قبره وجوبا فى المشهور
بل بغير خلاف صريح الا ما فى المعتبر وبعض كتب الفاضل والمدارك من نفى الوجوب مع الجواز لنا عموم المقتضى من الامر بالصلوة على الاموات
خصوصا بنحو قوله لا تدعوا احدا من امتى بغير صلوة وقوله صل على من مات من اهل القبلة ولا اقل من استصحابه فان الدفن ليس مغيرا
للموضوع قطعا وخبر جابر المتقدم فى الصلوة على الجنازة المقلوبة بما يدل على عدم اعادة الصلوة الواقعة مع فقد بعض الشروط ولا
يقضى بالمنع فيما لم يصل عليه اصلا واما الاخبار الناهية عن الصلوة على الميت بعد الدفن فهى معارضة باقوى منها سندا مستفيضة
دالة على الجواز معتضدة بالشهرة العظيمة المقاربة للاجماع تسمع فى المسئلة الاتية وجه الجمع بينهما فعلى كل حال هى لا تكافؤ الاخبار المجوزة
فى اثبات الحرمة هنا خصوصا مع عدم القائل بها من اصحابنا ومتى جازت الصلوة ولم يكن قد صلى عليه اقتضى عموم الامر بالصلوة على
الاموات بالوجوب لسلامته عن المعارض فيه كما لا يخفى الا ان يدعى عدم شمول الامر الوجوبى لما بعد الدفن كما صرح به فى المعتبر قائلا ان
المدفون خرج بدفنه عن اهل الدنيا فساوى من فنى فى قبره قال ولا امنع الجواز انتهى ونظره فى الجواز الى الاخبار الواردة بالاذن فى
الصلوة على القبر ولا يخفى ضعف هذا الاعتبار فى نفسه فكيف بان يخصص الامر بالصلوة نعم لو تم اختصاص الامر بما قبل الدفن فلو
بما يدعى معه ان غاية الاخبار المثبتة للصلوة على المدفون من صحيحة هشام لا باس ان يصلى الرجل على الميت بعد ما يدفن وخبر مالك
اذا فاتتك الصلوة على الميت حتى يدفن فلا باس بالصلوة عليه وقد دفن هو الجواز ولا يستلزم هنا من جهة العبادية غير الرجحان ويجوز
ان يكون مستحبا بعد فرض عدم شمول دليل الوجوب من الامر بالصلوة وكذلك ما تضمن فعل الحجة كخبر عمرو بن جميع كان رسول الله صلى الله عليه وآله اذا
فاتته الصلوة على الميت صلى على القبر ورواية صلاته على قبر مسكينة لا يفيد ازيد من الرجحان مع ظهورهما فى المصلى عليه خصوصا بملاحظة
ندرة الدفن بغير صلوة فلا يصلحان لمحل البحث لكن دعوى اختصاص الاوامر المطلقة بالصلوة على الاموات بما قبل الدفن تحكم محض لعدم
الصارف فكيف بما كان عمومه لغويا كقوله لا تدعوا احدا ونحوه وقريب منه قوله صل على من مات ومن الغريب ما فى المعتبر هنا من الاستدلال
على عدم الوجوب بانه لو جازت الصلوة بعد دفنه لصلى على قبور الانبياء والصلحاء وان تقادم العهد لان الانبياء قد صلى عليهم قبل
الدفن والتكرير مكروه والمبحوث عنه كما عنونه هو ايضا من لم يصل عليه واختلف كلامهم فى اطلاق الصلوة عليه بعد الدفن كما عن والد
الصدوق والعمانى او تحديدها بزمان وعليه بما لم يتغير صورة الميت كما عن الاسكافى او بثلاثة ايام كما عن الديلمى وفى الخلاف ايضا لكن جعلها

فيما اذا لم يصل على الميت قبل دفنه صلى عليه بعده

الزمان الاكثر ونسبها الى الرواية او يمتد يوما وليلة حسب كما نسب الى المشهور بل هو معقد اجماع الغنية ولم يوقف في الاخبار
على التحديد كما اعترف به غير واحد الا ما سمعته عن الخلاف مرسلا فلعل الاولى عدم التحديد كما اختاره ثاني المحققين والشهيدين
والميسى ومال اليه في المعتبر والمنتهى والمختلف وقواه في مجمع البرهان واليه مرجع قول الاسكافي لاطلاق الامر بالصلوة على الميت الذي
هو العمدة في الحكم بالوجوب ولو باستصحابه وعدم ثبوت تحديد من الاخبار الخاصة تذنيب الصلوة بعد الدفن على من صلى عليه
في جوازها وعدمه قولان ولا ينافي الخلاف هنا ما تقدم من ظهور الاتفاق على جواز التكرير ولو بنحو الكراهة لان مورد ذلك قبل
الدفن والمشهور هنا ايضا الجواز وظاهر الفاضل في المختلف والمنتهى والتذكرة عدم الجواز لجمعه بين الاخبار الناهية عن الصلوة
على المدفون والمجوزة على من لم يصل عليه بل ظاهره في النهاية الاجماع على حرمتها وان كان موهونا بشهرة القول بالجواز يوما وليلة
بل هو ظاهر الاصحاب كما في الرياض وغيره ومنع الفاضل شارح الجعفرية ونسبه الى المحقق وصرح بعض بعدم الوقوف على الخلاف
من غير هؤلاء والتتبع مساعد كالادلة لان الاخبار المتقدمة عن هشام ومالك وعمرو والقلانسي ورواية مسكينة صريحة في الجواز
كالرضوي والناهية لشذوذ ظاهرها من الحرمة مطلقا لا تكافؤ المجوزة المعتضدة بفتوى المعظم خصوصا مع صراحة دلالتها فالعمل
على المجوزة والتاويل في الناهية اما بحملها على ما بعد اليوم والليلة وهذا مع موافقته للشهرة من حيث التحديد حسب ما سمعت جمع
بجريانه فيما كان من الاخبار ظاهرا في المصلى عليه وما كان ظاهرا في الاعم منه وممن لم يصل عليه لكنه مبني على القول بالتحديد اما
مع عدمه فالنواهي محمولة على الكراهة كما قيل وقد يشكل فيما لم يصل عليه اذ لا يلايم الكراهة بمعنى اقلية الثواب بغير نحو الصلوة اذ بناء
على وجوب الصلوة عليه كيف يضاف اقلية ثوابها الى الدعاء المندوب فالاولى مع حمل الناهية على الكراهة حملها على من صلى عليه
والمجوزة على من لم يصل عليه والحكم بكراهة التكرير بالنص والفتوى حسبما تقدم مع عموم الامر الوجوبي بالصلوة على كل ميت مسلم
الذي اعتمد للنايه هنا على الوجوب شاهد هذا الجمع واما الجمع بحمل الناهية على الصلوة والمجوزة عليها بمعنى الدعاء المطلق و
ان كان يشهد له روايتا جعفر وزرارة المتقدمتين لكن مع عدم ملايمته لجملة من الاخبار المجوزة الظاهرة في ارادة الصلوة مخالف
لظاهر اتفاقهم على جواز الصلوة في الجملة لرجوع هذا الجمع الى منع الصلوتية بعد الدفن مطلقا وعلى كل حال متى ثبت جواز الصلوة
على المدفون المصلى عليه اقتضى ولو بتبعيته فيمن لم يصل عليه فهو دليل اخر لعدم الحرمة في المسئلة المتقدمة فرع اذا اخرج السيل
من لم يصل عليه بعد اللحد صلى عليه وان قلنا بالنهي بعد اللحد لزوال المانع فان الظاهر من النصوص مانعية اللحد فوقيته كما يعطيه
قوله لا يصلى عليه وهو مدفون ونحو ذلك وفي جواز تكرير الصلوة عليه ح لو كان مصلى عليه قولان حكاهما في الذكرى قال وكذا
ينسحب تقديرها باليوم والليلة او الثلاثة ويمكن عدم التقدير لعدم مقتضيه انتهى الحكم الثالث انه يجوز ان يصلى هذه الصلوة

في جواز الصلوة على الجنائز في كل وقت

من غير كراهة في كل وقت ولو الاوقات التي تكره فيها النافلة من الساعات المعينة اجماعا مستفيضا ولانها من ذوات الاسباب التي
لا تشملها كراهة تلك الساعات مضافا الى كونها فريضة والكراهة مختصة بالنافلة وللاخبار المستفيضة المصرحة منها صحيحة ابن
مسلم يصلى على الجنازة في كل ساعة انها ليست بصلوة ركوع وسجود وانما تكره الصلوة عند طلوع الشمس وغروبها التي فيها
الخشوع والركوع والسجود الحديث وخبر البصري يكره الصلوة على الجنائز حتى تصفر الشمس وحين تطلع لا يكافؤها فليحمل على التقية
في الوقتين لان الكراهة في الاوقات الخمس مذهب الاوزاعي كما في التذكرة وعليه الكراهة بمعناها الظاهر ومذهب مالك والنخعي و
الثوري واحمد واسحق وابن عمر وعطا واصحاب الراي الحرمة عند طلوع الشمس واصفرارها واستوائها وعليه التعبير بالكراهة لاجتماعها
مع الحرمة وحصول مقصود الاتقاء به وكذا يجوز فعلها مطلقا بلا كراهة في وقت الفريضة اما الواجب من هذه الصلوة فلخروجها من
عنوان التطوع وقت الفريضة واما المندوب منها فلعدم شمول موضوع الحكم من الصلوة المحمولة على الحقيقة لها كما علله به في
المستفيضة المتقدمة من عدم الكراهة في الاول ولا ينافيه خبر علي بن جعفر عن صلوة الجنائز اذا احمرت الشمس ايصلح ولا قال لا صلوة في
وقت صلوة وقال اذا وجبت الشمس فصل المغرب ثم صل الجنائز لان الاحمرار ليس وقتا للفريضة مع ان هذه ليست بصلوة فلم تكن
منفية واما ذيله فغايته افادة تقديم الحاضرة ان كانتا موسعتين كما تسمعه وهو امر اخر مع اختصاص تقديمها في الخبر بوقت فضيلتها
نعم يختص الجواز بما لم يتضيق وقت الحاضرة فيجب تقديم الحاضرة مع اتساع وقت صلوة الجنازة كما يجب تقديم صلوة الجنازة
اذا تضيق وقتها دون الحاضرة قولان المنسوب الى المشهور تقديم المكتوبة كما هو ظاهر المتن وفي الجواهر لا اجد فيه خلافا الا من المحكي

الحاضرة

عن المبسوط

عن المبسوط واحتمل في الذكرى زيادة تضيق اول وقتي المكتوبة كما هو مذهبه في الوقت فيكون من العذر المسوغ للتاخير عن اول الوقتين
ولعل الاجود التفصيل في صورة الضيق فان كان الامر دائرا بين ان يصلى المكتوبة ناقصة بايماء مثلا فيتمكن من صلوة الجنازة تامة
مع الدفن وبين ان يصلى المكتوبة تامة فلا يسع الا بعد الدفن ولا والصلوة بعده فلا يبعد ترجيح فعل المكتوبة تامة فضلا عن فوات
ادائها اصلا لاهمية المكتوبة ولاطلاق بعض الاخبار من صحيح علي بن جعفر وخبري جابر المتقدم والغنوي اذا دخل وقت صلوة مكتوبة
فابدأ بها قبل الصلوة على الميت الا ان يكون مبطونا او نفساء او نحو ذلك المعتضدين باطلاق فتوى المشهور شهرة عظيمة بل ظهور
الاتفاق حسبما ذكر مع ان الفائت في صلوة الجنازة ح ترتيب في شمول دليل وجوبه لمثل الفرض غير معلوم او انه اهون من فوت اجزاء
المكتوبة فضلا عن فوات تمامها بل لا ينبغي التامل مع فوت التمام واحتمال وجوب الصلوة على الجنازة في اثناء المكتوبة ان امكن بوجه
لا يخل بالموالاة لانها ذكر ودعاء بعيد بل ظاهر النص والفتوى بمضمونه منفيان اجتماعهما وان كان دائرا بين ترك احديهما مع اتيان
الاخرى تامة وبين اتيانهما ناقصتين فالظاهر تعين الثاني جمعا بين الحقين وان دار بين ترك صلوة الجنازة اصلا ولو على القبر وبين
ترك المكتوبة اداء كما اذا صادف دفنه في السفر في اثناء الطريق مثلا فالظاهر ترجيح درك صلوة الجنازة لثبوت القضاء للمكتوبة
بخلافها مع ان في تركها اهانة المؤمن لظهور كون الصلوة عليه كرامة وحرمته ميتا كحرمته حيا ويشعر باهمية حرمته قوله الا ان يكون
مبطونا او نفساء والمتبادر من اطلاق النص والفتوى تقديم المكتوبة اذا تضيق وقت الحاضرة في غير هذه الصورة خصوصا مع قوله
في خبر جابر عجل الميت الى قبره الا ان تخاف فوات الفريضة وقوله في خبر الغنوي فابدأ بها وان كانتا موسعتين ففي التذكرة ومحكي
المعتبر وجامع المقاصد التخيير في التقديم معللا في اولها بمعارضة خبر جابر مع خبر الغنوي قال واذا تعارض الخبران تخير المجتهد ثم قال
ولو قيل الاولى ان يبدء بالمكتوبة كان وجها وصرح جماعة باولوية تقديم المكتوبة وهو الاشهر الاقوى لظهور اهمية المكتوبة وصحيحة
علي بن جعفر ورواية الغنوي ولا يكافؤهما خبر جابر بل معرض عنه لعدم القول بمضمونه من تقديم صلوة الجنازة كما اعترف به
غير واحد وفضل تعجيل التجهيز معارض بفضل الوقت المقدم في المكتوبة خصوصا اذا كان فضل اول الوقت كما تقدم الاشارة
اليه ومنه يتضح ضعف وجه التخيير لانه فرع المكافئة نعم الظاهر اولوية تقديم صلوة الجنازة على النافلة الموقتة لفضل الواجب
على المندوب وعلى الفريضة الغير الموقتة كالقضاء على القول بالمواسعة فيه لوجوبهما معا مع ظهور اهمية تعجيل التجهيز من مجرد
المسارعة ولو تعارض الدفن مع الصلوة عليه قبل الدفن كما يتفق في طريق السفر المخوف قدم الدفن لاهمية صيانة احترامه من
تقديم الصلوة عليه والظاهر انه كذلك لو تعارض مع اداء المكتوبة لاستدراك ادائها بالقضاء بخلاف الاهتتاك ويدل عليه قوله
الا ان يكون مبطونا او نفساء وقد تعرض لبعض هذه الصور في جامع المقاصد الحكم الرابع انه لو حضرت جنازة فوضعت في اثناء
الصلوة على اخرى تخير المصلي في تاخير صلوة الثانية الى الاتمام للصلوة على الجنازة الاولى والاستيناف بصلوة مستقلة على الثانية
وفي ابتداء الصلوة عليهما معا وجمعهما في صلوة واحدة وظاهره ارادة استينافها بقطع ما شرع فيها كما هو المحكي عن المتقدمين و
جماعة من المتاخرين بل المشهور كما في الحدائق وغيره واول كلامهم في الكشف بعدم ارادة ابطال الصلوة المتقدمة على الحقيقة بل ان
ينوي الان الصلوة عليهما وينوي الخمس تكبيرات جميعا عليهما قال ولعله معنى قول الصدوق والشيخ واتباعهم وغايته زيادة تكبيرة
او تكبيرات في صلوة الاولى وكما يجوز تكرير جميع الصلوة على جنازة يجوز تكرير بعضها ايضا بدليل خبر جابر انتهى وهذا ان قبله غير
اخرين وذهب جماعة ممن تاخر الى التخيير بين تمام الصلوة على الاولى ثم تجديدها على الثانية وبين ان يشرك بينهما فيما يكبر بعد وضع
الثانية فاذا تم خمس الاولى خص الثانية بما تكمل خمسها ومحل النزاع فيما لم يخف الفساد على احدى الجنازتين او عليهما ومع الخوف يتعين
بالضرورة ما يندفع من التشريك والقطع مع استيناف واحدة عليهما او تخصيصها بالثانية جدا وطول زمان الدعائين في المختلفين الى غير
ذلك والمعيار في التعيين بعد الاتفاق على صحة الاكتفاء بصلوة واحدة على الجنائز المتعددة كلما يتحقق به الصلوة عليهما مع
مراعاة الاقصر زمانا واما ما هو الاقصر فيختلف صورها باختلاف الخوف على الجنازتين او احديهما وحضور الثانية بعد كم
تكبيرة من الاولى ومساواة حال الميتين واختلافه الموجب لتغاير الدعاء فهو امر راجع الى الوجدان ليس شان الفقيه الاشتغال
بالنقض والابرام في ان هذا اسرع زمانا او ذاك واما الحكم فلا خلاف نصا وفتوى في جواز الاتمام على الاولى ثم الاستيناف
على الثانية في محل البحث من عدم الخوف وان لم يخص الثانية بصلوة ففي تعيين تشريكها مع الاولى فيما بقي من تكبيرها اتمامها ثم

الاكمال لها

الاكمال لها خمسا او جواز قطع الاولى والاستيناف عليهما بصلوة مستانفة قولان ذهب ثانيهما الى المشهور وظاهر هذا المنسوب
الى الشهرة من تمام الاولى والاستيناف على الثانية او القطع والاستيناف عليهما معا هو نفى التشريك فى الاثناء وكانهم يخصون
تشريك الجنائز فى صلوة واحدة بما كان من الابتداء اقتصارا على مورد دليله من النص والفتوى وذهب جماعة الى تعين التشريك ولم يجوزوا
القطع ونسب الى الاسكافى وفى اللمعة الاقتصار على الاتمام الاولى والاستيناف للثانية وهو يوهم التعين فيه لكن [illegible]
حققه فى الذكرى وفيه صرح بجواز التشريك وحرمة القطع ما لم يخف نعم ظاهر جامع المقاصد الميل الى تعينه لانه قوى بعدم القطع
الا للضرورة ومنع دلالة النص على التشريك الذى فهمه الشهيد وكذا فى الروض لتعيينه ترك القطع ان لم يكن الاجماع على جوازه قال ثم
ان لم يخف على الثانية بترك الشروع فى الصلوة عليها الى الفراغ من الاولى وربما يظهر من الكشف الميل اليه ايضا لمنعه القطع و
اشكاله على مختار الشهيد من التشريك بلزوم ادعية متخالفة والخبر لا يصلح سندا له لكنه يجوز الابطال ان لم يكن على الحقيقة كما سبق
وعلى كل حال الذى يقتضيه النظر مع الغض عن النص الخاص بالمقام هو التخيير بين اتمام الاولى مع الاستيناف بعده للثانية وبين
قطع الاولى مع استيناف صلوة واحدة عليهما معا وبين التشريك المتقدم من حين وضع الثانية اما الاتمام على الاولى فاجماع واما
جواز القطع فمظنة الاجماع كما يظهر من جامع المقاصد والروض وكانه من جهة ان دليل حرمة الابطال من الاية مع ما فى دلالته من القصور
المعروف غير شامل لصلوة الجنازة نظرا الى ورود نصوص كثيرة بانها دعاء لا صلوة حقيقة وهى ظاهرة فى عدم مساواتها للصلوة مع
ان الدعاء جائز قطعه قطعا واما صحة التشريك فى الاثناء فلفحوى ما دل على صحته ابتداء او مساواته لها فان الظاهر انه ليس ذلك من باب
التداخل لعدم معهوديته فى الصلوة بل لكونها دعاء لاشخاص متعددين ويجزى التداخل فيه منه قطعا بجمع الجماعة فى دعاء واحد بنحو
قول اللهم اغفر لهؤلاء مثلا او نحوه بناء على عدم ارادة دعاء موقت كما مر الكلام فيه فضلا عما يكرر الدعاء ويقع الاشتراك والتداخل فى
التكبير خاصة وهذا لا يتفاوت فى الابتداء والاثناء لاتحاد المدرك وبالجملة المراد من الامر بالصلوة على الاموات ايجاد طبيعتها على
الميت متحدا او متعددا متفقا او مختلفا واما النص الوارد فى المقام فلا ينفى احد هذه الثلاثة اما الاول فالنص مصرح بجوازه واما
القطع فالنص اما ظاهر فى تجويزه او غير ناف له فالظهور من الرضوى ان كنت تصلى على الجنازة وجائت الاخرى فصل عليهما صلوة واحدة
عليهما بخمس تكبيرات مع حضور الثانية فى الاثناء فى الاستيناف عليهما كما فهمه منه المشهور واستدلوا به على المحكى عنهم منجبرا ضعفه بذلك
وما احتمله فى الكشف من ارادة ان كنت تريد الصلوة على الجنازة كاحتمال ان ينوى الآن الصلوة عليهما وينوى الخمس جميعا عليهما
دون الابطال على وجه الحقيقة لا ينافى الظهور فى ارادة القطع خصوصا مع ملاحظة قوله صلوة واحدة وكذا احتمال ان يكون المراد
من صلوة واحدة عدم القطع والاستيناف بل التشريك من حين حضور الثانية حسبما ذكر لصدق صلوة واحدة اى غير مكررة
بخمس اى بالنسبة الى كل منهما خمس واما عدم نفيه فمن صحيح على بن جعفر عن قوم كبروا على جنازة تكبيرة او اثنتين وقد وضعت
معها اخرى كيف يصنع قال ان شاؤا تركوا الاولى حتى يفرغوا من التكبير على الاخيرة وان شاؤا رفعوا الاولى واتموا ما بقى على الاخيرة
كل ذلك لا بأس به لان غايته دعوى ظهوره فى التشريك المذكور كما يدعيه القائلون به وهو لا ينافى جواز القطع ايضا من دليل آخر
وكانه لذا استدل فى المنتهى على المشهور بان مع كل من هذين الامرين مشيرا بهما الى الاتمام على الاولى او القطع مع الاستيناف عليهما
كما فهمه منه المشهور واستدلوا به على المحكى عنهم منجبرا ضعفه بذلك وما احتمله فى الكشف من ارادة ان كنت تريد الصلوة على الجنازة
كاحتمال ان ينوى الآن الصلوة عليهما وينوى الخمس جميعا عليهما دون الابطال على وجه الحقيقة لا ينافى الظهور فى ارادة القطع
خصوصا مع ملاحظة قوله صلوة واحدة وكذا احتمال ان يكون المراد من صلوة واحدة عدم القطع والاستيناف بل التشريك من
حين حضور الثانية حسبما ذكر لصدق صلوة واحدة اى غير مكررة بخمس اى بالنسبة الى كل منهما خمس واما عدم نفيه فمن صحيح على
جعفر عن قوم كبروا على جنازة تكبيرة او اثنتين وقد وضعت معها اخرى كيف يصنع قال ان شاؤا تركوا الاولى حتى يفرغوا من
التكبير على الاخيرة وان شاؤا رفعوا الاولى واتموا ما بقى على الاخيرة كل ذلك لا بأس به لان غايته دعوى ظهوره فى التشريك المذكور
كما يدعيه القائلون به وهو لا ينافى جواز القطع ايضا من دليل آخر وكانه لذا استدل فى المنتهى على المشهور بان مع كل من هذين
الامرين مشيرا بهما الى الاتمام على الاولى والقطع مع الاستيناف عليهما يحصل الصلوة عليهما وهو المطلوب وجعل الصحيحة مؤيدا
له بناء منه على المعنى المحتمل الآتى فيه ومنه ينقدح صحة الاستدلال على جواز الثلاثة ايضا بالخبرين بظاهرهما المذكورين بناء

بيان التفصيل فى جواز التشريك فى صلوة الجنائز فى واحدة وعدمه

بخمس تكبيرات وان شئت استانف على الثانية لظهور صلوة واحدة صح

على ان ما يتبينه ظاهر احدهما لا ينفى ما يتبينه ظاهر الآخر فبظاهر الاول يثبت القطع وبظاهر الثانى يثبت التشريك بناء على ظهوره
فى كون السؤال عن ترك الجنازة الاولى ورفعها لا عن اصل كيفية الصلوة فاجاب بالتخيير بين ترك الاولى حتى يفرغوا من الصلوة على
الاخيرة لينال الاولى بركة صلوة الثانية وان شاؤا رفعوها من حين تمام تكبيراتها فكان كيفية الصلوة مفروغا عنها عند السائل انها
بالتشريك من حين حضور الثانية وانما تردده فى رفع الاولى وتركها وفهم الامام ع منه ذلك كما يعطيه ظاهر الجواب ولا بعد فى السؤال
عن ذلك بتوهم ان التشريك يوجب منع احدهما وهذا هو دليل الجماعة غير المشهور فانهم استدلوا بهذا الصحيح على هذا المعنى لكنه
لا ينافى ثبوت جواز شئ آخر من غيره لعدم ما يدل على انحصار الحكم بما فيه خصوصا مع التعبير بان شاؤا ولا ينافى ظهور المعنى المذكور
احتمال ارادة ما يوافق المشهور ايضا بكون السؤال واقعا عن كيفية الصلوة وان المبين فى الجواب كيفيتان للصلوة عليهما مع التخيير بينهما
لكن احدى الكيفيتين تستلزم بقاء الجنازة الاولى الى الفراغ من الجميع والمعنى ان شاؤا تركوا الجنازة الاولى اى قطعوا الصلوة عليها
وتركوها بحالها واستانفوا صلوة عليهما فلا ترفع الى الفراغ من الاخيرة اى من الصلوة عليها التى هى صلوة عليهما وان شاؤا رفعوها
ثم اتموا ما بقى اى اتوا بالصلوة الباقية على الاخيرة كما هو مبنى استدلال المشهور به بل لم يستدل بعضهم للمشهور الا به بدعوى
الظهور وفيه الا ان الانصاف على تقدير عدم الابطال او لغو المقام ومنع دلالة التشريك الابتدائى على التشريك فى الاثناء يتعين القول بوجوب
الاتمام على الاولى والتجديد للثانية لانه المتيقن من الاخبار عموما او خصوصا وعدم ثبوت التشريك من هذا الصحيح لان غاية ما
يستظهر منه هو التخيير بين رفع الجنازة وابقائها وتركها وكون كيفية الصلوة مفروغا عنها عند السائل لا يقتضى بكونها التشريك فلعلها
الاتمام على الاولى والتجديد على الثانية وعدم ثبوت القطع منه ايضا لابتنائه على الاحتمال المتقدم الذى هو فى غاية الخفاء بل هو قريب
من الوهم ولا من الرضوى للاحتمالات المتقدمة خصوصا الاحتمال الاخير وان سلم ظهوره فى ارادة القطع والاستيناف عليهما فلا يبلغ ذلك
الظهور المعتبر فى تخصيص عموم حرمة القطع ودعوى الاجماع على جواز القطع هنا ممنوعة جدا ولذا لم يجوزه الشهيدان والكركى مع اعترافهم
بانه مظنته قال الاخير ان كثيرا من عبارات الاصحاب مفيد للقطع الا ان ذلك لا يعد اجماعا وتوقف اى الشهيد فى الذكرى فى الحكم اى القطع
يشعر بعدم الظفر به اى الاجماع انتهى وقد عرفت ميلهم كاشف اللثام وثانى الشهيدين الى القول المذكور ايضا وعلى فرض عدم ارادتهم
من عباراتهم المتقدمة ذلك لا بأس بالانفراد ما لم يتحقق مخالفة الاجماع ودعوى بعض المعاصرين ظهور الاتفاق على احد القولين بنحو نفى
القول الثالث مجازفة ناشئة من مجرد عدم وقوفه على غيرهما ولا ينبغى المسارعة بمجرده الى دعوى الاتفاق فان قيل مدلول الرضوى هو
عدم تعين اتمام الاولى والاستيناف للثانية لعدم صدق ما فيه من صلوة واحدة عليهما بذلك بل يصدق بالقطع مع الاستيناف عليهما
او بالتشريك بينهما قلنا لم يتحقق فيه شرط الانجبار لعدم معلومية استدلال المشهور به بل لم يذكره جماعة منهم غير صحيحة على بن جعفر ومجرد
موافقته للمشهور مع التامل فى حصول الانجبار به ليس بمعناه المدلول عليه بتلك الدلالة الواضحة المعتبرة حسبما عرفت ومن الغريب هنا
نقل هذا الخبر فى جامع المقاصد والروض والروضة بهذا النحو واتموا التكبير على الاخيرة وكانهما تبعا الفاضل فانه رواه كذلك مع
ان روايته من الكافى والتهذيب للخبر حسبما وجدناه فيهما كما نقلناه ولعله نقله بالمعنى وصار هو سببا للنقل غيره له كذلك مع تفاوتهما
فى الظهور والبعد المشار اليها جدا كما لا يخفى وقد تبين مما ذكر دليل كل من قولى المشهور والجماعة والجواب عنهما واما خبر جابر سئل الباقر ع
عن التكبير على الجنازة هل فيه شئ موقت فقال لا كبر رسول الله ص احد عشر وتسعا وسبعا وخمسا وستا واربعا وان استدل به
للمشهور على تاويل الشيخ له بفرض وضع جنازة بعد اخرى لكنه بمكان من الضعف لعدم الظهور فيه قطعا والتاويل لا يصلح دليلا بل
لعل التاويل بغيره من بعض الوجوه الاخر اظهر ثم فى صورة التشريك لا يفرق بين كون الصلوة عليهما واجبة او مستحبة او مختلفتين
بوجوب الاولى واستحباب الاخيرة او بالعكس ولا يشكل فى المختلفة بنية الوجه اما لعدم لزومها او كفاية القربة كما اخترناه او لصحة قصد
الوجوب فقط على تقدير لزومها تغليبا للاقوى كما مر بيانه فى تداخل الغسل الواجب والمستحب تبعا للشهيد فى الذكرى والنهاية من جهة
من تعين الاتمام على الاولى والاستيناف على الثانية اذا استحبت الصلوة على الاخيرة دون العكس نظرا الى انه اذا ابتدء بها مستحبة جاز
ان يعرضها الوجوب فى الاثناء لانه زيادة تاكد للنية الاولى دون العكس لان ازالة الوجوب غير لائق ثم كيف يصنع فى التشريك ابتداء
بينهما المتفق عليه واما ما فى الروض من عدم الفرق على التشريك فى الاثناء بين وجوب الاولى واستحباب الاخرى او العكس وانما يتجه
الفرق على القول بالقطع فكان مراده من حيثية جواز اختيار التشريك والقطع فان القطع فيما كانت الاولى واجبة يتطرق منع شبهة

نظرا الى عموم حرمة ابطال العمل الواجب بخلاف ما اذا كانت مستحبة ومن هذه الحيثية لا يفرق اختيار التشريك وفي التذكرة في صورة التشريك ابتداء انه لو قيل باجزاء الواحدة المشتملة على الوجهين بالتقسيط امكن وفيه ان التقسيط ممكن في الدعاء دون التكبير وكذا لا يرد اشكال الذكرى على التشريك في الاثناء بعدم تناول النية اولا للثانية فكيف يصرف باقي التكبير اليهما مع توقف العمل على النية لما اعترف هو به من قوله الا ان يقال يكفي احداث نية من الان للتشريك باقي التكبير على الجنازتين واوضح منهما عدم ورود اشكال الكشف على التشريك بوجوب اتباع كل تكبيرة بذكر غير ما يتبع الاخرى به والخبر لا يصلح سند الرضوى ثم عدم الحاجة الى نص مخصوص في وجوب اتباع كل تكبيرة بعد التشريك فيها بالذكر الموظف لكل ميت بالنسبة الى تلك التكبيرة لصدق التكبيرة الاولى مثلا بالنسبة الى الجنازة اللاحقة فيشملها ما اوجب الشهادتين بعد الاولى وصدق الثانية على تلك التكبيرة بالنسبة الى الجنازة الاولى فيشملها ما اوجب الصلوة بعد الثانية وهكذا فهو كالتشريك ابتداء بين المختلفين صنفا فان كان فيه لا يحتاج الى التنصيص بالذكر من بعد كل تكبيرة فهنا كذلك وان كان مصرحا به في نصه فهو كاف للدلالة عليه هنا ايضا بعد ثبوت التشريك هنا لعدم التفاوت من هذه الحيثية وان قلنا بدلالة الابتداء على الاثناء بالفحوى كما سمعت فكفايته اوضح ولا يخفى انه في صورة التشريك يشترك فيما اتحد لفظه من الذكر والدعاء ايضا كالشهادة والصلوة ودعاء المؤمنين وفي دعاء الرابعة يراعى اللفظ المختلف كما اذا اختلف الصنف فياتي بدعاء كل منهما وفي الضماير يراعى التثنية والجمع وان اختلفا ذكورة وانوثة جاز التذكير فقط بتاويل الميت مثلا والتانيث كذلك بتاويل الجنازة مثلا الرابع من الامور المشار اليها فيما سبق الدفن ويجب كفاية باتفاق النص وفتوى المسلمين والفرض فيه امران احدهما مواراته في الارض كما هو معقد الاجماعات على الدفن بل الاجماع على اعتبار الارض محصل ومعتضد بعمل المتشرعة من الصحابة والتابعين بل صاحب الشريعة من النبي والائمة المعصومين عليهم السلم مضافا الى قوله تعالى غرابا يبحث في الارض ليريه كيف يواري وقوله تعالى ايضا منها خلقناكم وفيها نعيدكم وقوله تعالى ايضا الم نجعل الارض كفاتا احياء وامواتا والكفاة جمع الكفت بمعنى الضم ويكفي مسمى الارض وان لم يكن ترابا فيجزي المواراة في ارض الصخر والحصا والرمل وفي كشف اللثام اجزاء الارض باقية على حالها او مستحيلة كحلا او ملحا او نحوهما قال ومراعاة عدم الاستحالة اولى انتهى ولا يجزي المواراة في غير الارض من نحو تابوت وصندوق حديد او في شق جدار او سقف ومثل ونحوها مما لا يسمى ارضا ويعتبر ان يكون المواراة في حفيرة في الارض اجماعا مستظهرا ممن تتبع كلماتهم وتدبر سيرتهم من صدر الاسلام مستمرين عليه بل صرح بالاجماع عليه في غير واحد من الكتب ففي تعليقة الروضة للخوانساري انه مقطوع به في كلمات الاصحاب وكان دليله الاجماع والناسي في المدارك قطع الاصحاب وغيرهم بان الواجب وضعه في حفيرة تستر من الانس ريحه ومن السباع بدنه بحيث يعسر نبشها غالبا مضافا الى ما في جملة من معقد الاجماعات المتقدمة من قيد المواراة بالارض فلا يجزي وضعه في وجه الارض وان بني عليه فقسر اختيارا اما حال الضرورة فيجزي غير الارض وغير الحفيرة فالاولى تحري الاقرب الى الارضية والحفيرية وبعد ارتفاع الضرورة وبقائه قابلا للدفن يجب نقله الى القبر المعتبر ولو وضع في منخفض او حفيرة ثم بني عليه بنحو الازج من غير طم بالتراب كالسراديبات المتعارفة اجزء اختيارا ونحوها الغار اذا لم تكن كشق الجدار لمساواتها الحفيرة فتامل بعض المعاصرين في جوازه في السرداب لتوقيفية الدفن في غير محله للقطع بالمناط ويعتبر في سعة الحفيرة او الازج حال الاختيار ما يسع على الحالة المعتبرة من اضجاعه على جانبه تحصيلا للواجب وعمقا مقدار ما يكتم ريحه عن المشام ويحفظ جثته عن تناول السباع بسهولة منعا وقد تقدم عن المدارك نسبة تقييد الحفيرة بهذين القيدين الى قطع الاصحاب مثله في الذخيرة وكانه لكونهما موجودان في اكثر العبارات من غير تصريح بخلافهما بخلافه الا في الجواهر فقال الاجتزاء بمسمى الدفن مع الامن من هذين الامرين من غير الحفيرة اي الامن لا بسبب عمق الحفيرة لا يخلو من قوة انتهى ولعله لا ينبغي مع ظهور تسالمهم على اعتبار كون الحفيرة ذات الوصفين وهذان الوصفان متلازمان غالبا فلو فرض وجود احدهما دون الاخر ففي الذكرى وجوب مراعاة الاخر قال للاجماع على وجوب الدفن ولا تتم فائدته الا بهما وامر النبي صلى الله عليه وآله انتهى ولعل امره قوله صلى الله عليه وآله للانصار يوم احد احفروا واوسعوا واعمقوا وكانه مشير بقوله لا تتم فائدته الا بهما الى استفادتهما مما رواه فضل بن شاذان عن مولانا الرضا عليه السلام انه قال انما امر بدفن الميت لئلا يظهر الناس على فساد جسده وقبح منظره وتغير ريحه ولا يتاذى الاحياء بريحه وبما يدخل عليه من الافة والدنس الحديث والا فلا يخلو من المصادرة ولا باس بزيادة العمق عما يفيد الوصفين ما بلغ وما يحكى من تشكيك بعض الناس في جواز التعميق زيادة على المتعارف كما يصنع في قبور النجف في غير محله خصوصا لغرض الصيانة من النبش

الذي يقع في اراضي المشاهد المشرفة من كثرة المزاحمة في الدفن فيها وان تعذر الحفر بالقدر المعتبر لصلابة الارض وغيرها او لو من جهة عدم التمكن من الالة التي يعالج بها الحفر فان امكن النقل الى ارض بنحو يمكن فيها وجب تحصيلا للواجب مع مراعاة امكان تيسره وحصوله قبل طرو الفساد واما بعده فكالتعذر فما في الجواهر من عدم سقوطه الا بما يسقط غيره من التكاليف من الضرر والعسر والحرج دون طرو الفساد وهتك الحرمة فهو في غير محله وعلى كل حال فمع عدم الحفيرة المعتبرة لصلابته ونحوها ان امكن المواراة ذات الوصفين في غير الارض من جدار وبناء فعل والا فباق مقدار امكن وتيسر الحفر فان الميسور لا يسقط بالمعسور والامر الثاني من الامرين الواجبين في الدفن اضجاع الميت في القبر على جانبه الايمن موجها به الى القبلة بغير خلاف اجده الا المحكي عن عبارة الوسيلة الظاهرة في استحباب الاستقبال وعبارة الجامع الظاهرة في استحباب كونه على جانبه الايمن وفي الغنية ومحكي ارشاد الجعفرية الاجماع على وجوبهما معتضدا بنفي الخلاف في المدارك ومحكي الجمل وعمل الاصحاب في التذكرة وعمل الصحابة والتابعين في عدة كتب قلت بلغ مواظبتهم عليه مرتبة جعلوا قبور المسلمين علامة القبلة بل جعلوا قبور الانبياء والائمة عليهم السلام معارضة للعلامة الشرعية حيث تخالفها ويدل عليه الصحيح من جرى ثلاث سنن في وصاية البراء عند موته بالثلث وبان يجعل وجهه الى جهة رسول الله صلى الله عليه وآله الى القبلة وكان في مكة فجرت السنة بذلك والمراد بالسنة الطريقة الملتزمة لا الندب وخبر الدعائم شهد رسول الله صلى الله عليه وآله جنازة رجل من بني عبد المطلب فلما انزلوه قبره قال صلى الله عليه وآله اضجعوه في لحده على جنبه الايمن مستقبل القبلة وخبر العلاء في القتيل الذي في براسه قال اذا اتت صرف في القبر تناولته مع الجسد ووجهه للقبلة وخبره في الذمية الحاملة من المسلم مستدبرة والرضوي ضعه في لحده على يمينه مستقبل القبلة منجبرا ضعف سنده بالعمل ومجموع ما ذكر منقطع الاصل ويضعف ما في الجمع والكفاية من الميل الى استحباب الاستقبال ويسقط كل من الامرين الواجبين في الدفن في حال الاضطرار واما المواراة في الارض فلو كان في البحر وتعذر الوصول الى البر كيوارده ثقل الميت بشيء ينزله في الماء او جعل في وعاء من خابية ثقيلة يرسب في الماء ونحوها وارسل في الماء واصل هذا الحكم مجمع عليه بين الاصحاب وبه روايات مستفيضة انما التردد في مواضع منها ان الحكم يثبت بمجرد الموت في السفينة وان امكن الوصول الى البر قبل فساد الجنازة بغير عسر او ضرر كما هو ظاهر المعتبر من قوله فيه اذا مات في سفينة في البحر غسل وكفن وصلي عليه وثقل ليرسب في الماء وقال احمد يتربص به توقعا للمكنة من دفنه انتهى وربما كان هو ظاهر غيره مما اطلق ولم يقيد بتعذر البر كما في عبارة جماعة وبوافقه اطلاق النصوص او يقيد بتعذر الوصول الى البر كما في المتن وعبارة الاكثر بل في الجواهر من غير خلاف اجده من احد سوى ما في المدارك من انه ظاهر المقنعة والمعتبر وعلى كل حال الاقوى الثاني لضرورية وجوب دفن الاموات من الادلة الشاملة للميت في السفينة ولا يقيد تلك الادلة باطلاق ما ورد بخصوص من مات في السفينة لوروده مورد الغالب من تعسر البر لراكب السفينة في البحر مضافا الى ظهور الاسؤلة فيما ورد في المقام في كونها باعتبار حالة تعذر الوصول كما يشهد له مرفوعة سهل اذا مات الرجل في السفينة ولم يقدر على الشط قال يكفن ويحنط في ثوب ويصلى عليه ويلقى في الماء والجواب فيها منزل على تلك الحال ونعم ما قال في الجواهر هنا انه ليس سائل عن الميت لو مات في سطح او في غرفة كيف يصنع لكنه قال بعد ذلك مع ان الصادق عليه السلام قيده في مرفوع سهل وفيه ان القيد في السؤال لا في كلام الامام وعلى المختار فهل يجوز الالقاء في البحر هو الياس عادة علما او ظنا من الوصول الى البر قبل الفساد او عدم العلم العادي والظن بالوصول اليه قبله وجهان والثمرة في صورة الرجاء العادي والاحتمال المساوي وتردد في جامع المقاصد في ظاهر الذكرى من قوله من مات في البحر وجب نقله الى البر فان تعذر لم يتربص به بل يوضع في خابية الخ ولعل الاقوى وجوب التربص لكونه مقتضى اطلاق وجوب الدفن منها هل يجب الاستقبال بالميت حين القائه في الماء كما نسب الى الاشهر لانه كالدفن ومقتضى عدم سقوط الميسور ام لا كما صرح به الاردبيلي والبحراني ولعله الاقرب للاصل مع عدم انصراف دليل الاستقبال في القبر اليه وان كان بمنزلته بعد ان لم يكن مصرحا بالمنزلة وعدم جريان الميسور لوجوبه حال القرار في قعر القبر وحالة الالقاء مفارقة لوجه الماء الذي هو بمنزلة شفير القبر لا يقال الماء مطلقا هنا قبره لانه لو كان كذلك لم يثقل ليرسب في الماء مضافا الى ان اطلاقات الالقاء الغاشية بالتخيير في الكيفية تنفي تعيينه منها ان التثقيل متعين او وضعه في خابية ثقيلة كما سيظهر من جماعة للاقتصار على ذكره بل في الخلاف تعيين الخابية قال وان لم يوجد ثقل مع تعقبه بدعوى الاجماع والاخبار عليه مع ان الخبر هو صحيح ايوب وفيه يوضع في خابية ويوكا راسها ويطرح في الماء واختاره في الرياض او مخير بين كلما ينزله في الماء كما في المتن وهو المشهور بل في الجواهر منسوب

الی الاصحاب بوجه مشعر بالاجماع قال ولعله كذلك وعلى كل حال يدل على التخيير مرسل ابان وفيه يثقل ويرمى فى البحر وخبر وهب بن وهب وفيه ثم يوثق فى رجليه حجر ويرمى به فى الماء وفى الرضوى كذلك وفى مرفوع سهل يكفن ويحنط ويلقى فى الماء وهذه الاخبار مع استفاضتها الجابرة لما ضعف منها معتضدة بعد الاصل بالشهرة العظيمة المقاربة للاجماع بل هى مظنة الاجماع لعدم تبين الخلاف ماعدا الشاذ من المعاصرين ومقاربيهم الامن الشيخ فى الخلاف قال يجعل فى خابية ان وجدت وان لم توجد يثقل بشىء واما دعواه الاجماع فالظاهر انه انما هو على التثقيل فى مقابلة الشافعى القائل بوضعه بين لوحين فلا يرتب مع معارضتها بدعوى الاجماع فى المنتهى على مطلق التثقيل ولعله لم يرد وجوب الترتيب فى الخلاف كما فى غيره بقرينة دعواه فيه اخبار الفرقة بذلك مع ان ماعدا الاول وارد بخلافه وح يتعين حمل الصحيح على ظاهره من تعيين الخابية لصيرورته بذلك من الشواذ فليصرف عنه اما بجعل الخابية بيانا للفرد مما يجزى ومستحبه ووجه جماعة التخيير بلزوم الجمع بينه وبين الاخبار الباقية بذلك وفيه انه فرع المقاومة وهى مفقودة لوورود تلك الاخبار مورد الغالب من عدم التمكن فى السفينة من خابية مستغنى عنها ولم يتوجه لصورة التمكن منها ومن غيرها الا الصحيح فيتعين الاقتصار على مافيه ولا يحتاج ح الى الاعتضاد بما فيه من صيانة الميت عن الحيوانات وهتك حرمته كما فى الرياض تبعا لغيره لان رسوبه فى الماء هنا بمنزلة دفنه وهما انما يراعيان مثل الدفن ولذا لا يراعى صونه فى القبر من الهوام ونحوها اذ هو محل الفناء ومنها ان مورد الاخبار وان كان السفينة والبحر لكن الظاهر عدم الخصوصية والاقتصار فيها مبنى على ذكر الصورة الغالبة لعدم التمكن من البر فيجرى فى الانهار العظيمة بل ولو كان فى الارض ومنع من الدفن مانع من خوف اخراج العدو وحرقه او المثلة به وغير ذلك من الاعذار حتى لو انحصر فى ارض صخرية لا يتمكن من حفرها مع عدم رجاء غيرها قبل الفساد ويشهد له قول الصادق ع فى خبر سليمان وغيره فى قضية زيد افلا كنتم اوقرتموه حديدا وقذفتموه فى الفرات واما تعذر الاستقبال الذى من الواجبين حال الاختيار كالميت فى بئر غير مملوكة ولا يمكن اخراجه منها ولا توجيهه الى القبلة فيها فيطم بالتراب على ماهو عليه باتفاق النص والفتوى ح لو كانت ذمية حاملا من مسلم فماتت مع ولدها قيل دفنت فى مقبرة المسلمين مع حرمة دفن الكافر غير المفروضة فى مقبرتهم اجماعا مضافا فى خصوص الارض المسبلة للمسلمين او من مسلمين الى عدم شمول التسبيل الكافر فدفنه فيها بحكم المدفون فى الارض المغصوبة يجوز للمسلمين اخراجه وان قطع اربا اربا لعدم حرمة للكافر لكن ورد النص من خبر يونس فى الفرض قال سئلت الرضا ع عن الرجل يكون له الجارية اليهودية او النصرانية وحملت منه ثم ماتت والولد فى بطنها ومات الولد ايدفن معها على النصرانية ويخرج منها ويدفن على فطرة الاسلام فكتب يدفن معها واعتضد بالاجماع المحكى عن الخلاف وظاهر التذكرة المؤيد بعدم ظهور الخلاف فيه من اصحابنا وان اشعر كلمة قيل فى المتن بتمريضه وعدم الاجماع لكنه فى المعتبر جزم بالحكم وان امكن نهوض النص باثباته لضعف السند وعدم الدلالة على دفنها فى مقبرة المسلمين قلت ولا على الحكم الاخر من انه يستدبر بها القبلة اكراما للولد الذى هو بعض معقد الاجماع المستفيض على الحكم هنا وتوجيه الدلالة فى جامع المقاصد بان الاصل فى الدفن الحقيقة شرعا غير تام لعدم ثبوت الحقيقة الشرعية فى الدفن وعلى تقدير ثبوتها مكان الدفن لا مدخلية له فى حقيقته ثم ضعف السند منجبر بالعمل وفى المعتبر حيث لم يرد الخبر حجة وجه الحكم بان اخراج الولد مع موتها غير جايز فيتعين دفنها معه ولما حرم اجنة المسلمين لانه لو سقط لم يدفن الا فى مقابر المسلمين وموته فى جوف امه لم يسقط حرمته ولما كان هو الملحوظ فى الدفن فى مقبرة المسلمين روعى كيفية الدفن فيه لا فى امه فاستدبر بها القبلة ليستقبل به وفى الرياض انه يرد بمنع كون اخراجه غير جايز لعدم حرمة للكافر وفيه ان عدم احترام له لاينافى عدم جواز الجناية عليها بشق بطنها وغيره من الجنايات البدنية كما صرحوا به فى الجناية على ميت المسلم واما توجيه دفنها بالتبعية فى مقبرة المسلمين من دفنه بتبعيتها فى مقبرة اهل الذمة فواضح لان الاسلام يعلو ولا يعلى عليه فقدمات التوجيه تامة والاستناد اليه لا باس به فلا ينبغى التامل فى الحكم انما التردد فى امور منها انه هل يجرى الحكم فى المشركة الحامل من مسلم كما يقتضيه تعبير الشرايع فى المقام بغير المسلمة بل المعبر عنه فى معقد اجماع الخلاف المشركة ام يختص بالذمية كما هو قضية تعبير المتن وجماعة وفى الجواهر بل هو المحكى عن ظاهر الاكثر اقتصارا على المتيقن قال ولعل الاولى اقوى تمسكا بعموم العلة المومى اليها اى احترام الولد وبمعقد اجماع الخلاف قال واحتمال الفرق بين الكتابية وغيرها فيشق بطن الثانية دون الاولى ضعيف جدا ونحوه فى الرياض فنوى دليلا ومبناه كون عدم جواز اخراج الولد من بطنها

لاحترام الولد وهو ممنوع بل لعدم جواز الجناية كما عرفت وهو غير جار فى المشرك بل اخراجه غير مناف لاحترامه بل بملاحظة تخليصه من مصاحبة المشرك الاردى من الكلب احترام له ودعوى ان منع شق البطن لاحترامها بتبعية احترام ولدها وانه اكرام له ممنوعة جدا لعدم ثبوت احترام لها من جهة ذلك منها انه هل يعتبر فى ثبوت الحكم كون الحمل من نكاح صحيح او ما بحكم الصحيح فلا يجرى فى الزنا كما هو ظاهر النص من التعبير بجاريته وفى الجواهر بل لعله المتبادر من اطلاق الشرايع وتعبير الفاضل حاملا من مسلم كمعقد اجماع الخلاف والتذكرة ام يعمه كما هو قضية اطلاق عبارة هؤلاء ومعقد الاجماع وفى الجواهر الاقوى عدم شمول الزنا اذ لا تبعية للحمل فى الزنا فلا احترام واختصاص الخبر بجارية المسلم وفيه امكان اناطة التبعية فى مجرد الاسلام بالخلق من نطفة المسلم ولذا اعتبر فى الارتداد عن فطرة والقيد فى الخبر مع كونه فى فرض السؤال مبنى على ذكر ما هو غالب الوقوع ويشهد له معقد الاجماعين بل منهما بلاغ للعموم بعد ان لم يكن القيد فى النص بنحو المنفى عما سواه فلعل الاقوى العموم ومنها انه هل يعتبر فى الحكم موت الولد بعد ولوج الروح فيه كما يحكى عن ظاهر الشيخ والحلى ام لا كما هو ظاهر التعبير بالحامل من مسلم فى اكثر الفتاوى وقواه فى الجواهر قال وان كان ربما يظهر من مورد الرواية الثانى الا ان الاحترام فى كل منهما متحقق كما لو سقط نعم قد يظهر من نحوى جملة من عبارات الاصحاب عدم الاكتفاء بمطلق الحمل ولو قبل تماميته وهو كذلك على الظاهر وان كان اطلاق العبارة وغيرها اى كونها حاملا من مسلم يتناوله ولعله للاحترام كما فى ام الولد مع عدم الاجماع على حرمة الدفن فى هذا الحال اى حال عدم تمامية الحمل فى مقبرة الكفار انتهى وهو حسن بل التعبير بموت الذمية حاملا من مسلم موجود فى معقد الاجماعات المحكية فى هذا الحكم كما لا يخفى على المراجع ولا ذكر موت الولد فى فرض السائل خصوصا مع معلومية كون الحكم للاحترام فيجرى حيثما وجب منها ان مقتضى عبارة المتن والشرايع وكثير من العبارات كون الواجب مطلق الاستدبار بها القبلة ليستقبل بالولد لكن فى معقد بعض الاجماعات كاجماع التذكرة التقييد باستدبارها القبلة على جانبها الايسر ليكون وجه الجنين الى القبلة على جانبه الايمن وينبغى مراعاته لانه الواجب فى كيفية استقبال الميت فلعل ترك التصريح به فى عبارة كثير للاتكال فى كيفية الاستقبال الى المعهود ضرورة انه اذا وجب الاستقبال فيجب على الكيفية الموظفة وربما يتوهم عدم شمول دليل وجوب الاستقبال المقام ولو لعدم الانصراف اليه ويضعف بكونه مقتضى ما علم انه العلة لاصل الحكم من مراعاة احترام الولد فانه كما اقتضى دفنه فى مقبرة المسلمين يقتضى دفنه على طريقة المسلمين مع استفاضة الاجماع على مراعاة الاستقبال حسبما عرفت وسننه اى الدفن امور منها قبله ومنها حينه ومنها بعده ومن تلك الامور اتباع الجنازة كتشييعها اى المشى خلفها او المشى مع جانبيها ويقتضيه اطلاق استحباب اتباع الجنازة باستحباب اصل التشييع وعلى كل حال المندوب ترك المشى بين يدى الجنازة اما بالمشى عقيبها او احد جانبيها فى المعروف من المذهب كما فى المدارك بل ظاهر المعتبر والتذكرة الاجماع وفى جامع المقاصد صريحه وهو الحجة مضافا الى النصوص ففى موثق المشى خلف الجنازة افضل من المشى بين يديها وفى خبر السكونى اتبعوا الجنازة ولا تتبعكم الى غيرهما ومن مقابلة الاتباع بالمشى قدامها فى هذا النص كعبارة جملة يعرف كون المراد من الخلف هنا الاعم من الجانبين فلا يضر الاقتصار على ذكر الاتباع فيهما وهل المشى قدامها مكروه او غير مندوب كثير منهم صرح بكراهته وفى الرياض انها المشهور وفى الروض ما يؤذن بدعوى الاجماع على كراهته وعن المقنع مع الحكم بكراهته انه روى اذا كان الميت مؤمنا فلا باس ان تمشى قدام جنازته فان الرحمة تستقبله والكافر لا يتقدم جنازته فان اللعنة تستقبله واختاره فى الكشف وعن المعانى وجوب التاخر عن جنازة المعادى لذوى القربى ولعله لخبر السكونى كيف اصنع اذا مشيت مع الجنازة فقال امش امامها او خلفها او عن جانبيها فقال ان كان مخالفا فلا تمش امامه فان ملائكة العذاب يستقبلونه بانواع العذاب وهو دليل ما فى الكشف من التفصيل وعن ابن الجنيد يمشى صاحب الجنازة بين يديها والقاضون حقهم يمشون وراءها ولعله لخبر الحسين بن عثمان ان الصادق ع مشى بين يدى جنازة ابنه اسمعيل بلا حذاء ولا رداء والعمل على المشهور لقصور ما يخالفه عن مكافئة ما يوافقه اما فى نفسه او بملاحظة الاعتضاد بالشهرة والاجماع المحكى ويستحب تربيعها اى حمل جوانب السرير الاربعة كيفما اتفق والافضل البدئة بمقدم السرير الايمن وهو الذى على يمين الميت فيضعه على عاتقه الايسر ثم يدور دور الرحى من وراء الجنازة حتى يختم بالجانب الايسر وافضلية التناوب ليشترك الجميع فى ذلك اما اصل استحباب حمل الجنازة بنحو التربيع بمعنى حملها من اربع جوانبها باربعة اشخاص فى مقابل حملها مثلا بين عمودى من جانبين بشخصين او من ثلاث جوانب بثلاثة اشخاص فهو مورد اتفاق النص والفتوى وكذا استحباب ان يربع المشيع فى حملها بان يحمل كل جانب من الجوانب الاربعة بالتناوب مورد اتفاق النص والفتوى واما افضلية تناوب اربعة اربعة من المشيعين فى الحمل كذلك لا اختصاص اربعة بالحمل من الجوانب الاربعة تمام زمان المشى بها فلان يشترك الجميع فى الاجر واما افضلية البدئة بحمل مقدم السرير الايمن والختم

بالايسر وبالرجل فهو المشهور ويدل عليه الاخبار المؤيدة بالشهرة منها الموثق عن تربيع الجنازة قال ان كنت في موضع التقية فابدأ باليد
اليمنى ثم بالرجل اليمنى ثم ارجع من مكانك الى ميامن الميت لا تمر خلف رجليه البتة حتى تستقبل الجنازة فتاخذ بيده اليسرى ثم رجله
اليسرى حتى تستقبلها تفعل كما فعلت والا ان لم تكن تتقي فان تربيع الجنازة الذي قد جرت به السنة ان تبدأ باليد اليمنى ثم بالرجل
اليمنى ثم بالرجل اليسرى ثم باليد اليسرى حتى تدور حولها ومنها خبر العلا بن سيابة في حمل السرير الجانب الايمن ثم تمر عليه من خلفه الى الجانب
الاخر ثم تمر حتى ترجع الى المقدم كذلك دوران الرحى عليه ومنها رواية البزنطي السنة ان تستقبل الجنازة من الجانب الايمن وهو مما يلي
يسارك ثم تصير الى مؤخره وتدور عليه حتى ترجع الى مقدمه ويستحب حفر القبر لرجل كان او امراة كما صرح بالتعميم في المنتهى مدعيا عدم
الخلاف فيه قدر طول قامة انسان او الى حد الترقوة اجماعا مستظهرا من بعض ومصرحا به في التذكرة وظاهرهم التخيير وفي الخلاف يستحب
قدر قامة واقله الى الترقوة مدعيا عليه اجماع الفرقة وعملهم وظاهره افضلية القامة واقتصر في الغنية على ذكر القامة حاكيا عليها الاجماع وفي
الفقيه الاقتصار على ذكر الترقوة ومال اليه في الكشف وبعض الكتب والاظهر التخيير لظاهر الاجماعات المستفيضة ويقوى افضلية القامة
كما يظهر من عبارة الخلاف ولعلها يحمل عليه معاقد الاجماعات بناء على افضلية الزائد في كلية التخيير بين الاقل والاكثر والا فلا يكافؤ
ما في الخلاف الاجماعات المستفيضة ولكن ليس القامة موجودة في نص مما ورد في الباب نعم في خبر السكوني نهى النبي ص ان يعمق فوق ثلاثة
اذرع الا ان يدعى مساواة الثلاثة اذرع للقامة لكن مدلوله كراهة الزيادة على القامة وهو غير المقصود ومنه مرسل ابن ابي عمير عن الصادق
عليه السلام انه قال حد القبر الى الترقوة وقال بعضهم الى الثدي وقال بعضهم حتى يمد الثوب على راس من في القبر واما اللحد فبقدر
ما يمكن فيه الجلوس قال ولما حضر علي بن الحسين ع الوفاة اغمي عليه فبقي ساعة ثم رفع عنه الثوب ثم قال الحمد لله الذي اورثنا الجنة
نتبوء منها حيث نشاء فنعم اجر العاملين ثم قال احفروا لي حتى تبلغوا الرشح ثم مد عليه الثوب فمات الا ان يفهم من مد الثوب على راس
من في القبر ومن قوله حتى تبلغوا الرشح فانه في ارض البقيع حد بلوغ القامة لكن لم يثبت كون ما بعد قوله من الترقوة من الامام بل الظ
كونه نقلا لاقوال العامة ولا تعرض منه ومنه رواية الامالي عن الرضا ع سيحفر لي في هذا الموضع فتامرهم ان يحفروا لي الى سبع مراقي
الى اسفل وان يشق ضريحي قال فان ابوا الا ان يلحدوا فتامرهم ان يجعلوا اللحد ذراعين وشبرا الحديث ولعل السبع مراقي تساوي
القامة لان المرقاة قدر قدم والقامة سبعة اقدام كما قرر في باب وقت الصلوة ولعل الجمعين فهموا القامة من بعض ما ذكر او وقفوا على
ما هو صريح فيها وعلى كل حال لا ينبغي التامل فيما ذكروه ومدار القامة او الترقوة على مستوي الخلقة كما هو الداب في النظائر وان الحد هذا
ما لم يكن مقتضيا للنقصان كما في ارض لنا داو للزيادة كما في الرخوة التي تنبش منها السباع قدر القامة ومنه خوف النبش الحاصل في
المشاهد المشرفة في عصرنا فلا كراهة في الزيادة والنقيصة فضلا عن عدم المشروعية المتوهم لبعض الموسوسين بدعوى خروج الزيادة
المفرطة المخسوف لسن في ارض النجف والاعمق منه من منساق اطلاقات الدفن لانه فاعد ان سلم عدم الانصراف في بعض الافراد المتجاوز
منها بافراط في العمق بانه من ندرة الوقوع التي لا يوجب الاقتصار في الحكم وانصراف الدليل فلا منع في زيادة الحفر على الحد بلغ ما بلغ من
تخوم الارض لصدق الدفن لغة وعرفا وحمل ما تقدم من النهي في خبر السكوني على الكراهة اجماعا الا ان يستلزم اذية الميت في انزاله
تعزرا او هتكا له كما اذا توقف على شده بالحبال والالة ونحو ذلك فالمنع ح لامر خارج وان يجعل له لحد اجماعا مستفيضا في استحبابه
وفي افضليته من الشق والمراد من اللحد ان يحفر في جانب من القبر مكانا يوضع فيه الميت بحيث يكون خارجا عن فضاء الحفرة ثم يشرج
بينه وبين الفضاء باللبن ونحوه بوضع الاحجار ثم يطم الفضاء بالتراب والمراد بالشق ان يحفر بعد بلوغ القامة او الاقل او الاكثر في
قعر القبر ما هو اضيق من القبر شبه نهر فيوضع الميت فيه ويسقف عليه او يشرج باللبن ونحوه ثم يطم بالتراب من فوقه والمقصد
عدم طم جسد الميت بالتراب وافضلية اللحد من الشق من حيث هو ومع قطع النظر عن العوارض والا فقد يرجح الشق اذا خيف من
رخوة ارض مظنة لانهدام اللحد على الميت فيؤدي الى ضد الغرض ولكون الميت بدينا يخاف من اتساع اللحد له من الانهدام عليه او
يتعذر اتساعه بقدر ما يسعه لصلابته كما يشعر ببعضها اعتذار الصادق ع عن الشق للباقر ع بكونه بادنا وربما يفهم من بعض العبائر
كون الشق افضل للبادن مطلقا وكان توهم من ورود تعليل الشق للباقر ع في روايات عديدة بكونه بادنا وهو في غير محله بل
انما هو لتعذر الحاده او تعسره وان لم يكن كذلك فالالحاد افضل كما تسمع والاعتذار المذكور محمول على مصادفة واقع الامر كذلك
في حقه فلو توقف تيسر اللحد او الوثوق بعدم انهدامه ببناء اطرافه قدم على الشق تحصيلا للافضل كما صرح به في المعتبر وقد

ومن سنن الدفن ان يجعل له لحد

اورد عليه باطلاق كون الشق في الارض الرخوة افضل وفيه منع الاطلاق بل المدار على اليسر والعسر واما دليل افضلية اللحد فبعد
الاجماع المستفيض النبوي المعروف اللحد لنا والشق لغيرنا وخبر الدعائم وغيره عن الصادق ع عن ابائه عن علي عليهم السلام انه لحد لرسول الله
وفي خبر اخر لما قبض ابرهيم بن رسول الله ص قال يا علي انزل فالحد ابرهيم في لحده وما ورد في الاعتذار عن عدم الحاد الباقر ع منها عن
ابي عبد الله ع قال ان ابي كتب في وصيته الى ان قال وشققنا له الارض من اجل انه كان بادنا وفي خبر ابي همام قال ابو جعفر ع اذا مات
فاحفروا لي وشقوا لي شقا فان قيل لكم ان رسول الله ص لحد له فقد صدقوا الى غير ذلك ولا يكافؤها ما تقدم من موثق ابي الصلت الظاهر
في كون عمل الناس يومئذ على الالحاد المعلومية اعراض الاصحاب عن ذلك مع احتمال كون بناء المخالفين يومئذ على افضلية الشق مع
معرفتهم بحال اهل البيت في تفضيلهم اللحد فنهى ابا الصلت عن الاقدام اولا على حفر اللحد كراهة اظهار مخالفتهم تكرا وصى بانهم اذا
امروا من قبل انفسهم باللحد لمعرفتهم بحال اهل البيت في تفضيل اللحد فليلحد ح ويستحب وضع اللحد في جهة القبلة من القبر كما صرح به جماعة
وفي جامع المقاصد والروض نسبته الى الاصحاب هو الحجة معتضدا باستمرار عمل الشيعة عليه خلفا عن سلف وهو من باب مستحب في
مستحب لا ان وظيفة الالحاد غير حاصلة الا به لعدم دليل على التقييد وان يتحفى النازل اليه ويحل ازراره ويكشف راسه في
المعروف من مذهب الاصحاب مؤذنا بالاجماع منهم وعليه عمل المتشرعة بلا ريب ويدل عليه روايات مستفيضة منها صحيح علي بن يقطين
سمعت ابا الحسن ع يقول لا تنزل في القبر وعليك العمامة والقلنسوة والحذاء والطيلسان وحل ازرارك بذلك سنة رسول الله ص جرت
وان يدعو النازل عند نزوله في القبر للاخبار الكثيرة وان لا يكون النازل رحما للميت الا في المراة فلا يكره نزول رحمها اما كراهة نزول الرحم
في غير المراة فقد صرح بها جماعة ولم يصرح بها في نص في غير الولد والوالد وكانهم استفادوا العموم مما ورد بكراهة اهالة الرحم التراب
على رحمه معللا بان ذلك يورث القسوة في القلب فان التعليل قاض باطراد الحكم مع العلة وتسريته الكراهة الى مباشرة ساير التجهيزات و
توابعها هذا التعليل ممنوعة لظاهر فتوى الاصحاب في كثير من موارده ما قيل وربما ظهر وجود قائل بذلك اي الاطراد نعم في خصوص الوالد
والولد نصوص ففي الذكرى عن عبد الله بن محمد بن خالد عن الصادق ع انه قال الوالد لا ينزل في قبر ولده والولد لا ينزل في قبر والده ثم
قال ولا ينافيه خبر عبد الله العنبري عنه ع الوالد لا يدفن ابنه ولا باس بدفن الابن اباه لان المكروه لا باس به وهو مشعر بان الكراهة في جانب
الاب لدافن ابنه اشد انتهى وظاهره تعميم الكراهة لكل منهما كما في خبر ابن خالد وعليه فلعله يدل على كراهة مطلق الرحم اما فحوى او مساواة
لكن قال بعض الفضلاء ان الموجود في كتب الحديث والفقه من حديث ابن خالد المذكور موافق لحديث العنبري ويؤيد اختصاص المنع
بالاب الدافن ما رواه علي بن عبد الله عن ابي الحسن في حديث طويل في موت ابرهيم وفيه ان رسول الله ص قال ايها الناس انه ليس عليكم بحرام ان تنزلوا
في قبور اولادكم ولكن لست آمن اذا حل احدكم الكفن عن ولده ان يلعب به الشيطان فيدخله عند ذلك من الجزع ما يحبط اجره وح فلا
يتم الاستدلال به على مطلق الرحم واما استثناء المراة فلخبر السكوني عن علي ع انه قال مضت السنة ان المراة لا يدخل قبرها الا من كان يراها
حال حيوتها ولان النزول لمباشرتها في اضجاعها وحل الكفن عنها ووضع خدها على التراب ونحو ذلك مما لا يحل الا للمحرم او زوج ويستحب
ان يجعل الميت ويوضع عند ارادة انزاله في القبر في القرب منه من عند رجل القبر بذراعين او ثلاث مما يلي جهة رجل الميت بعد وضعه
في القبر وهو الجانب الشرقي من فوق القبر ان كان الميت رجلا ومن جهة قدامه مما يلي القبلة ان كان امراة ثم ينزل له القبر ويستحب ايضا ان
ينقل الميت مرتين قبل ذلك الوضع بان ينقل ويوضع مرتين ويصبر عليه هنيئة ثم ينقل ثالثة وينزل في الثالثة ليأخذ اهبته الميت للقبر
وتقل وحشته ويكون حال انزاله في القبر سابقا براسه ان كان الميت رجلا واما المراة فتنزل عرضا اي دفعة واحدة للستر كل ذلك للنص
ويستحب ان يحل عقد كفنه بعد وضعه في القبر للنص ولا يشق الكفن وان افاد فائدة الحل وان ورد في خبر البختري ومرسلة ابن ابي
عمير لعدم مكافاتها نصوص الحل المعتضدة بفتوى الاصحاب مؤذنا باتفاقهم عليه قال في المعتبر الشق خلاف ما عليه الاصحاب وفيه
افساد للمال على وجه لم يتحقق شرعه وتبعه في التعليل في المنتهى ثم قال والاحاديث الدالة على الشق مثل ما رواه الحفص البختري عن
ابي عبد الله ع وما رواه عن ابن ابي عمير عن غير واحد عن ابي عبد الله ع فانها مع ضعف سندها محمولة على الحل لما اشتركا فيه من ابانة
القسمين عن صاحبه او على تعذر الحل انتهى بل الاولى المنع لكونه تصرفا فيما لا حق لهم فيه ولا اذن من الشارع فيما لم يكن الكفن مبذولا
من الحارق له بل فيه ايضا الضرر ودفعا اجنبيا عنه بين له كما اشير اليه في مسئلة فرض الكفن اذا تنجس ويستحب ان يلقنه الشهادتين و
وهذا هو التلقين الثاني بعد تلقين الاحتضار شهادة ان لا اله الا الله محمدا رسول الله والائمة عليهم السلام واحدا بعد واحد

ويستحب حل عقد الكفن

وفي خبر الاسكاف يدني فمه الى سمعه ويقول اسمع وافهم تكرر ثلاثا الله ربك ومحمد نبيك والاسلام دينك وفلان امامك اسمع و
افهم ويعيدها عليه ثلاث مرات هذا التلقين اذا وضع في اللحد او الشق قبل تشريج اللبن وسد اللحد فيما افتى به الاصحاب وادعى عليه
في الغنية الاجماع واستفاضت به الاخبار على اختلافها في المرة والتكرار ثلاثا والظاهر الاجتزاء بالمرة وان التكرار فضيلة وفي
بعضها وضع اليد عليه وتحريكه تحريكا شديدا وقول يا فلان ابن فلان الى غير ذلك مما هو من الآداب مستحب في مستحب ولا باس به
ويستحب ان يجعل معه بعد وضعه في القبر تربة ابي عبد الله الحسين ع بغير خلاف في استحبابه بين الاصحاب واستفاضت به الاخبار
واجودها ما اورده في الذكرى وجماعة من اصحابنا من ان امراة كانت تزني وتضع اولادها وتحرقهم بالنار خوفا من اهلها ولم يعلم بها
غير امها ولما ماتت ودفنت انكشف عنها التراب ولم تقبلها الارض فنقلت عن ذلك الموضع الى غيره فجرى لها ذلك فجاء اهلها الى
الصادق ع وحكوا له القصة فقال لامها ما كانت تصنع هذه من المعاصي فحجبوها فاخبرته بباطن امرها فقال ان الارض لا تقبل مثل هذه
لانها كانت تعذب خلق الله بعذاب الله اجعلوا في قبرها شيئا من تربة الحسين ع ففعل ذلك فسترها وفي محل وضع التربة اختلاف
في كلمات الاصحاب واكثرها مطلق في الوضع معه وفي بعضها خصوصيا من جعلها تحت خده وجعلها في وجهه وفي كفنه وكذا
في الاخبار ففي توقيع الحميري توضع مع الميت في قبره وفي رواية الصباح يضع مقابل وجهه لبنة من الطين ولا يضعها تحت راسه وفي
الرضوي يجعل في اكفانه والاظهر اجزاء الجميع وان كان الاولى وضعها حيث هو ابعد من التلويث بما يخرج من الميت ويجزي من الطين
ما يؤخذ من الحاير وان لم يكن من نفس القبر الشريف وان كان في جملة من الاخبار طين القبر لكن العمل في سائر المقامات على كون
الماخوذ من الحاير بحكم الماخوذ من القبر بل هو مقطوع به في كلامهم وان كان الماخوذ من القبر الشريف في هذا الزمان غير الاصلي بل هو
مما يؤتى من الحاير فيجعل على القبر ويترك زمانا ثم يؤخذ ومع هذا هو اشرف وافضل مما يؤخذ من الحاير بغير وضعه على القبر الشريف
وان يشرج اللحد باللبن ونحوه مما يفيد فائدته اي ينضد اللبن دون اللحد ويسويه ولو بالطين بحيث يمنع من وصول التراب اليه
وان كان شقا غير لحد فيسقف عليه به ويسويه ولو بالطين اجماعا مستظهرا او مصرحا به وعن الراوندي وعمل العارفين ابتداء
التشريج من الراس ولا دليل عليه ويخرج النازل بعد ذلك من قبل رجليه احتراما للميت وللنص به واذا كان الميت رجلا فلا خلاف
فيه وان كان امراة فعن الاسكافي انه قال يخرج من عند راسها استنادا الى اعتبار من كونه ابعد عن العورة ولا يصلح دليلا مقيدا
وعن المنتهى استحباب الدخول ايضا من قبل الرجلين وفي مرفوعة سهل يدخل الرجل القبر من حيث شاء ولا يخرج الا من قبل رجليه
ويعضدها اطلاق كلامهم في الدخول ويهيل الحاضرون اي يصبون التراب في قبره بعد خروجه بظهور الاكف اجماعا استفاضة او
لورود النص به وفي بعض النصوص احثوا التراب بظهر كفيك ثلاث حثيات مسترجعين اي قائلين حال الاهالة انا لله وانا
اليه راجعون في المشهور وفي الذكرى قاله الاصحاب هو الحجة ولا نص بخصوصه نعم في خبر سالم اذا خرجت من القبر فقل وانت
تنفض يديك من التراب انا لله وانا اليه راجعون وهو غير هذا ولا يهيل التراب عليه ذو الرحم منه للنهي المتقدم في دخول
غير الرحم القبر معللا بانه يورث القسوة ثم يطم القبر ترابه ولا يوضع فيه من غير ترابه وفاقا واستفاضت به النصوص وفي
بعضها كلما جعل على القبر من غير ترابه فهو ثقل على الميت وعن الاسكافي تقييده بحال الدفن قال لا يزاد من غير ترابه وقت الدفن
ولا باس بذلك بعد الدفن مع ان الصادق ع قال لا تطينوا القبر من غير طينه ويستحب ان يرفع القبر مقدار اربع اصابع اتفاقا
على ذلك وانما اختلفوا في تعيين الاربع والتخيير بينها وبين الشبر وفي كون الاربع مضمومات ومنفرجات لاختلاف الاخبار
ففي خبر ابن زائدة مطلق الرفع من الارض وفي خبر ابن بشر وموثق ابن مسلم وصحيح الحلبي اطلاق الاربع اصابع وفي خبر الحلبي وابن مسلم
اربع اصابع مفرجات وفي موثق سماعة اربع اصابع مضمومة وفي خبر ان قبر رسول الله ص رفع من الارض شبرا وفي فقه الرضا
الاربع اصابع مع نفي الباس عن الزيادة فاستحباب الارتفاع من الارض مجملا وقدر الاربع اصابع متيقن والاقوى التخيير بين الاربع
اصابع مطلقا والشبر لظهور كون المقصود من رفعه من الارض تمييزه ليزار ويحترم واقل ما يتحقق به المقصود قدر الشبر والاربع
اصابع المتقاربين مقدارا والمراد بهما تعيين نحو ذلك احترازا عن الارتفاع الزائد فانه مكروه قال في المنتهى ان كراهة الزيادة
على الوارد فتوى العلماء ثم قال روى الجمهور عن النبي ص انه قال لعلي ع لا تدع تمثالا الا طمسته ولا قبرا مشرفا الا سويته وروى مسلم
وغيره والمشرف ما رفع كثيرا ثم روى خبر محمد بن مسلم عن احدهما عن الميت قال تسله من قبل الرجلين وتلزق القبر بالارض الا قدر

تشريج اللحد باللبن

اربع اصابع مفرجات وتربع قبره لظهوره في كراهة ارتفاعه بازيد من هذا النحو ويستحب ان يرفع بالقدر المقدر مربعا بان يكون
له زوايا قائمة اجماعا مستفيضا ونصا كذلك ويستحب تسطيح القبر دون تسنيمه كما تفعله العامة باجماع الامامية بل العامة اعترفوا
باستحباب التربيع قال بعض علمائهم ان السنة تسطيح القبور لكن لما اتخذته الرافضة شعارا عاكسناهم والاخبار به ايضا مستفيضة
ففي البحار عن القاسم بن محمد قال قلت لعايشة يا امه اكشفي لي عن قبر رسول الله ص وصاحبيه فكشفت لي عن ثلاث قبور لا مشرفة
ولا لاطئة مبطوحة ببطحاء العرصة الحمراء والمراد بالمبطوحة الخ ما روي عن الصادق ع ان قبر رسول الله ص محصب حصباء حمراء
والحصباء الحصى الصغار وافتى العلامة في المنتهى باستحباب وضعها على القبر استنادا الى الخبر وعن الخصال عن الصادق ع في حديث
قال والقبور تربع ولا تسنم وعليه فيدل على منع التسنيم كلما تضمن تربيعه كما اعترف بذلك في الذكرى وفي فقه الرضا بنسخة
البحار والسنة في القبر ان يرفع اربع اصابع مفرجة من الارض وان كان اكثر فلا باس ويكون مسطحا لا يكون مسنما ويدل عليه ما
في خبر السكوني عن علي ع قال بعثني رسول الله ص الى المدينة قال لا تدع صورة الا محوتها ولا قبرا الا سويته ولا كلبا الا قتلته لان
استواء القبر ضد تسنيمه ونحوه منه في خبر اخر عنه قال لابي الهياج مثله لكن قال ولا قبرا مشرفا الا سويته ونحوهما في خبر ابي علي
المدائني قال توفي صاحب لنا فامر فضالة بقبره فسوي قال سمعت رسول الله ص يامر بتسويتها وفي حديث من جدد قبرا الذي رواه
الفقيه على نسخة بالحاء المهملة دلالة واضحة وبالجملة لا ريب في تسوية القبور وتسطيحها في زمن النبي ص وبعده ولم يكن التسنيم يومئذ
معهودا اذ لو كان لوجد في خبر او اثر واشتهار عمل الصحابة على شيء متضمن لتقرير النبي ص لانه بمرأى منه ومسمع ويستحب ان يصب
عليه بعد تسويته الماء يبتدئ بالصب من قبل راسه تدورا بان يدور في صبه من الراس الى جوانبه الاربعة الى ان ينتهي الى الراس
ايضا من غير ان يقطعه فان فضل بعد الدوران شيء في نيته صبه على وسطه اي وسط القبر افتى برش الماء كذلك اصحابنا وظاهرهم
الاتفاق عليه واستفاضت به الاخبار منها خبر سالم بن مكرم فاذا سويته فصب على قبره الماء وتجعل القبر امامك وانت مستقبل
القبلة وتبدا بصب الماء عند راسه وتدور به على قبره من جوانبه الاربع حتى ترجع الى الراس من غير ان تقطع الماء فان فضل من الماء
شيء فصب على وسط القبر ثم ضع يدك على القبر الحديث وفي بعض اخباره يتجافى عنه العذاب ما دام الندا في التراب وفي بعض الاخبار
تكريره ففي خبر محمد بن الوليد ان صاحب المقبرة سالم عن يونس بن يعقوب قال من صاحب هذا القبر فان ابا الحسن الرضا ع اوصاني
به وامرني ان ارش قبره اربعين شهرا او اربعين يوما كل يوم مرة ولم ار من تعرض لاستحبابه مع انه لا باس به ثم ان الاخبار مطلقة في كون
الدوران من جانب الراس الى جانب القبلة والدوران منه الى ان ينتهي الى الراس من جانب عكس القبلة او بالعكس فليجز المطلق كما اعترف
به في جامع المقاصد ويضع الحاضرون بعد صب الماء كما في حديث سالم الايدي عليه مترحمين له باتفاق النص والفتوى و
ظاهر بعض نصوصها الوجوب وهو مصروف الى الندب لمخالفته وجوبه للفتوى وفي بعضها تقييده لاستحبابه بمن لم يدرك الصلاة
عليه كخبر محمد بن اسحق وفي بعضها التقييد بميت بني هاشم كخبر البجار ولا يصلحان لتقييد غيرهما من الاخبار الكثيرة المفتي باطلاقها فليحمل
الاول على تاكد الاستحباب والثاني على اظهار النبي ص مزيد الرحمة لبني هاشم وفي بعضها وضع اليد عند راس الميت وفي بعضها
تفريج الاصابع حال وضعها وفي بعضها الغمز بالاصابع لتؤثر في تراب القبر ولا باس بان تكون مستحبة في مستحب ولا يعتبر تاثير اليد
في غير التراب كما صرح به في الروضة ولا استقبال المترحم ولا قراءة شيء من السور والاذكار سوى الترحم وان كان زيادة خير تدخل
تحت العمومات ويستحب ان يلقنه الولي بعد انصرافهم اي المشيعين وهذا هو التلقين الثالث وعلى استحبابه اجماع الامامية
وانكره العامة والاخبار به مستفيضة وفي خبر يحيى عن عبد الله اذا فعل ذلك قال احد الملكين لصاحبه قد كفينا الوصول اليه ومسئلتنا
اياه فانه قد لقن فينصرفان عنه ولا يدخلان اليه والعامة رووه عن النبي ص ايضا ومع ذلك انكروا استحبابه وما هو الا لعدم
توفيقهم لما هو سبب المغفرة ويكره فرش القبر بالساج الا مع الحاجة اجماعا مستظهرا من نسبته الى الاصحاب في الذكرى وجامع المقاصد
والروض ومجمع البرهان وهو الحجة واستدل له في بعض الكتب بانه اتلاف مال بلا مستند شرعي وفيه انه ان تم فيقضي بالحرمة الا ان يقال مقتضى
فيبقى الكراهة بغير مانع لكن بعد قيام الاجماع لا يبقى دليل للكراهة ولا يقاس على النهي اللفظي للفرق الواضح كما لا يخفى مع ان
الاستناد فيه الى كونه اتلافا بلا مستند واذن شرعي كما نكره من جماعة ومسائل هذا الباب لا تخلو من مناقشة لان تسلط الناس
على اموالهم لا ينقطع الا بمنع شرعي خصوصا والمفروض عدمه هنا او عموما من السفه والتبذير والسرف ولا يجري مع غرض عادي

ذلك لكن الاجماع يمنع من الحكم بالحرمة صح

دنیوی یبذل فیه العقلاء المال ولو کان مراعاة العز والجلال علی حسب الحال من غیر اجحاف والاولی الاستناد فی الکراهة الی منافاة
الفرش بما لم یکن للضرورة لغرض الباری سبحانه بلف المیت فی خرقة مجردة ووضعه علی عفر التراب من حالة التذلل والاستکانة
التی یؤتی باسباب التجمل والمتانة ولعله مطمح نظرهم فی الحکم بالکراهة من غیر نص فلا خصوصیة للساج ولعل وقوعه فی کلامهم لانه الذی
کان یصلح یومئذ لتوثیق القبر او له بعض آثار فاعتید التوثق به کما یشعر به السؤال عن خصوصه عن ابی الحسن ع فیما تسمعه ولذا کان الاجماع
المستظهر من الذکری وجامع المقاصد علی الساج وغیره وبالجملة مع عدم وجود النص غیر معقول خصوصیة فرش الساج وفی نظر المجمعین
علی الکراهة الا مع الحاجة الی فرشه لنداوة الارض ونحوها فانه لا یکره اجماعا ایضا مستظهرا من الذکری وغیره مع ان الضرورة تبیح المحذورات
فکیف بالمکروهات مضافا الی مکاتبة علی بن بلال الی ابی الحسن ع ربما مات المیت عندنا وتکون الارض ندیة فیفرش القبر بالساج و
یطبق علیه فهل یجوز ذلک فکتب هو جائز وینبغی بناء علی الکراهة لغیر الضرورة تقیید النداوة الرافعة للکراهة بکونها بحیث تنافی
غرض الدفن لا بمجرد النداوة المسرعة الی البلی لان المصیر علی کل حال الی البلی وعلی کل حال لا ینبغی التامل ایضا فی عدم خصوصیة للساج
فی الجواز لضرورة النداوة وغیرها لما اشیر الیه مع ان ذکر خصوصه فی المکاتبة انما وقع فی السؤال ولعله لکونه المتعارف یومئذ لدفع
الضرورة ومما ذکر یتبین ان التردد والاشکال فی تسریة حکم المستثنی او المستثنی منه الی غیر فرش الساج فی جملة من کتب المتاخرین کالـ
الذکری وجامع المقاصد والروض وغیرها فی غیر محله بل لا ینبغی التامل فی کون الساج فی کل من الموضعین مثالا ویکره تجصیصه و
تجدیده اجماعا مستفیضا وللنصوص منها خبر علی بن جعفر سألت ابا الحسن ع عن البناء علی القبر والجلوس علیه هل یصلح قال لا یصلح البناء
علیه ولا الجلوس ولا تجصیصه ولا تطیینه وفی حدیث المناهی نهی ان تجصص القبور ونحوه ما فی معانی الاخبار وخبر من جدد قبرا او مثّل
الیسر بنحر الجیم وهی متعضدة بالفتوی ولا یکافؤها خبر یونس لما رجع ابو الحسن موسی ع من بغداد ومضی الی المدینة ماتت سلمة
ابنته بفید فدفنها وامر بعض موالیه ان یجصص قبرها ویکتب علی لوح اسمها ویجعله فی القبر مع ان قبور اولاد الائمة مستثناة کما تسمع فلا
یحتاج الی الجمع بینه وبین ما تقدم بتفاصیل التزمها بعض جمعا ولا معارضة لخبر السکونی لا تطینوا القبر من غیر طینه باعتبار اشعاره
برخصة التطیین بطینه لانه ان سلم شمول الکراهة للتطیین ایضا کما لعله الاظهر خصوصا فی البلاد المتعارف فیها البناء بالطین فالتطیین
فیه محمول علی المرخص فیه من ارتفاع القدر المعین او شرح لبنه لسوقه فی بیان الفرق بین طینه وطین غیره حسبما تقدم واما البناء
علیه فعن محکی المبسوط والتذکرة الاجماع علی کراهته ایضا مضافا الی التصریح به فی خبر علی بن جعفر وقد یدل علیه منع التجصیص بالفحوی
بل فحوی النهی عن ارتفاع ازید من الحد خلافا للمحکی عن الاسکافی فلم یکرهه لصونه وصون زائریه وهو اجتهاد فی مقابلة النص خصوصا
مع الاجماع المتقدم ویستثنی منه البناء علی قبور الانبیاء والائمة واولادهم الذین قبورهم شعار فهو من اعظم العبادات فضلا عن
الجواز وقد صرح بالاجماع علی استثنائها جماعة وهو مقطوع به لا یحوم حوله شک ولا ریب قد اطبق الامامیة علی تعاهدها فی التجدید
والبناء کاطباق المسلمین علی تعاهد قبور الانبیاء ولا فرق فی کراهة التجصیص والبناء بین کونه فی الارض المسبلة او المملوکة اذ النظر
فی الکراهة الی بعض حکم من منافاة التجدید لعبرة الاندراس وغیره فلا مدخلیة لسلطنة المالک فی رفعها وبالجملة لاطلاق الدلیل خلافا
للمنتهی فصرح بان الاملاک لا کراهة فیها ولعل نظره الی ان العلة منع التجدید من الاندراس الموجب لتکرر الدفن وهذا یجری فی
المسبلة دون المملوکة ولا یتسری من البناء الی التعریش والتظلیل بالخشب ونحوه وفاقا للتذکرة قال والتظلیل لدفع اذی الحر
والبرد حین التلاوة لا یعد مکروها ان لم یکن مراده من حیثیة الاستمرار وخلافا للمحکی عن النهایة والسرائر ومختصر المصباح فکرهوا نحو
التظلیل ولا ینصرف البناء الی مثله بل لیس من الحقیقة ولا یکره الدفن فی البناء السابق الا ما بنی للدفن فیه ففیه اشکال من
الاشتراک فی المقتضی وعدم انصراف النهی الی مثله ویکره دفن میتین او ازید فی قبر واحد ابتداء فی المشهور شهرة عظیمة
تقارب الاجماع بل من غیر خلاف فی الکراهة بین من تعرض المسألة الا یحیی بن سعید فعبر بالنهی عنه الظاهر فی التحریم ولعله اراد
التنزیه لبعد ارادته التحریم من غیر دلیل من نص او اجماع ولا نص یدل علیه الا ما ارسله فی الذکری عنهم ع قال هو اعنی دفن میتین فی
قبر واحد ولم یوجد فی کتاب حدیث وفقه وربما نسب ارساله الی الشیخ فی المبسوط ایضا لکنه وهم لعدم تعرضه فیه للدفن الابتدائی
ومثله النسبة عبارة فی بعض نسخ الذکری غیر ثابتة صحتها لعدم وجودها فی بعضها وعلی کل حال لا بأس بالمرسل من مثل الشهید
المنجبر بفتوی الاصحاب فی الحکم التنزیهی مؤیدا باعراض السلف والخلف عن جمع المتعددین فی حفرة واحدة الا مع الضرورة وبما

[هامش: تخصیص / ویکره تجصیص القبر]

وورد من

وورد من النهی عن الجمع فی سریر واحد ولو دفن المتعدد فی ازج او سرب متسع وهو السرداب المستطیل ففی الکراهة اشکال لا یخلو عن
من قوة لعدم الاجماع لتصریح الشهیدین وثانی المحققین بعدمها وان کان فی صریح التذکرة وظاهر نهایة الاحکام الکراهة وعدم
انصراف القبر فی المرسل علی تقدیر ثبوته الی مثله والاصل الاباحة خصوصا اذا کان الازج موضوعا للجمع الاموات وکذا لا اشکال لو
وضعا فی لحدین فی قبر واحد ولا فرق فی الجواز مع الکراهة بین متحد الصنف کرجلین والمختلف کرجل وامرأة محرمین وفی الاجنبیین
لا یخلو وجوب جعل حاجز بینهما من تراب ونحوه من وجه ولو دعت الضرورة الی وضع المتعدد فی قبر واحد ارتفعت الکراهة لان
الضرورة تبیح المحذورات فضلا عن المکروهات ولما روی عن النبی ص انه قال للانصار یوم احد احفروا واوسعوا وعمقوا و
اجعلوا الاثنین والثلاث فی قبر واحد وقدموا اکثرهم قرآنا یعنی الی القبلة وقد یستنقح من قوله اکثرهم قرآنا افضلیة تقدیم الذکر
علی الانثی والخنثی والاسن والحر والبالغ علی اضدادهم قیل یستحب مع اتحاد القبر ان یجعل بینهما حاجز مع الامکان تحصیلا
لصورة الانفراد هذا اذا دفن المتعدد دفعة واما اذا کان میت دفن فارید دفن آخر معه فی قبره قبل البلی فلا ریب فی حرمة
النبش لدفن الثانی ولو اقدم علی النبش المحرم او نبش غیره او حصل النبش بغیر الوجه المحرم ففی وضع الآخر معه فی قبره فی المبسوط
منعه قال فان بادر انسان فنبش قبرا فان لم یجد فیه شیئا جاز ان یدفن فیه وان وجد عظاما او غیرها رد التراب فیه ولم یدفن
وتبعه المصنف فی المعتبر والفاضل والشهید وعلله فی المعتبر بان القبر صار حقا للاول فلم یجز مزاحمته بالثانی وفی الذکری
باستلزام النبش المحرم وباداءه الی الهتک والمثلة اما الهتک والمثلة بمجرد وضع الآخر مع فرض وقوع الکشف بغیر الوجه المحرم
فظاهر البطلان واما صیرورة القبر کله حقا للاول فممنوع وانما یختص بمقدار مضجعه ولا ینبغی التامل فی الجواز فی الازج و
السرداب المذکورین کما صرح به فی الروض وغیره بل صرح فیه بعدم تحقق النبش المحرم بفتح الازج لدفن الآخر وفیه تامل والاولی
فتحه من حیث لا ینکشف الاول فان النبش الممنوع تکشفه علی وجه یصیر بمرئی کالموضوع علی وجه الارض لا بوجه لا یمکن ابصاره الا بالتعمد
الی النظر الیه من ثقب فی بعض جوانبه مثلا ومنع بعض المعاصرین ذلک ایضا بدعوی الاهتتاک بادخال الغیر علیه مطلقا فی غیر محله جدا
ویکره نقل المیت الی غیر بلد موته قبل دفنه اتفاقا وللخبر الذی عن علی ع انه وقع الیه ان رجلا مات بالرستاق فحملوه الی الکوفة فانهکهم
عقوبة وقال ادفنوا الاجساد فی مصارعها ولا تفعلوا کفعل الیهود ینقلون موتاهم الی بیت المقدس وقال انه لما کان یوم احد اقبلت الانصار
لتحمل قتلاها الی دورها امر رسول الله ص منادیه فنادی ادفنوا الاجساد فی مصارعها وضعفه مانع من اثبات الازید من الکراهة مع ان ذیله
فی الشهید الذی لا ینقل علی کل حال فلا یدل علی غیره لکن فی الصدر کفایة خصوصا مع الامر بالدفن فی مصارعها وان کان التعلیل بالتشبیه
بنقل الیهود الی بیت المقدس الذی هو من المشاهد المستثناة لا یخلو من شیء وعلی کل حال کراهته اجماع مضافا الی کونه غالبا تأخیرا للمیت
عن مضجعه وقال عجلوا بموتاکم الی مضاجعهم ومدار الکراهة صدق بلد آخر او قریة اخری فلا بأس بالنقل فی بلد موته من محلة الی اخری و
الی توابع بلده ولا الی ما جاز النقل من داره ولا من مقبرة البلد الی المقبرة الواقعة فی خارجه مثلا ونحو ذلک ولیس کذلک قطعا الا الی احد
المشاهد المشرفة فلا یکره اجماعا مستفیضا وعلیه عمل الامامیة من السلف والخلف مضافا الی خبر علی بن سلیمان قال کتبت الی ابی الحسن ع
اسأله عن المیت یموت بمنی او عرفات یدفن بعرفات او ینقل الی الحرم فایهما افضل فکتب یحمل الی الحرم ویدفن فهو افضل خصوصا مع
التعلیل هو افضل برجوع الضمیر الی الحرم فیقضی بالعموم الی کل مکان افضل والی ما رواه فی ارشاد الدیلمی وفرحة الغری من قضیة الیمانی
الحامل لجنازة ابیه فقال له علی ع لم لا دفنته فی ارضکم قال اوصی بذلک وقال انه یدفن فی الغری فان فیه التقریر منه لفعله حیث
لم یعبه بنقله والی فحوی ما دل علی استحباب النقل الیها بعد الدفن وجوازه بغیر کراهة قبل الدفن اولی بذلک ولا فرق بین القریب
والبعید وفی الذکری لینبغی بقرب احد المشاهد کما عن صریح المیسی وظاهر السرائر ولعل مرادهم الاحتراز عن فساد الجنازة بالنقل
الی البعید والا فلا وجه له لاطلاق الادلة من غیر صالح للفرق فالظاهر من النص والفتوی استحباب النقل الیها دون مجرد عدم
الکراهة بل الظاهر الاجماع المرکب علیه نعم یعتبر فی جواز النقل عدم مظنة فساد المیت کما صرح به فی الذکری والروض والسرائر و
ینبغی القطع باشتراط ضرورة سقوط واجبات التجهیز اجماعا المراعاة عدم انفجار المیت والنقل الی المشاهد لا یزید علی الاستحباب
فکیف یعقل عدم سقوطه بذلک ام کیف یجوز مع ذلک ومبالغة شیخنا الاکبر صاحب کشف الغطاء حیث باح فی المحکی عنه
بتقطیع المیت اوصالا للتوصل الی دفنه فی احد مشاهد الائمة ع بجواز قطع عضو منه لصیانته بدنه عن الضرر والاعظم منه بجوازه لدفع

[هامش: ویکره نقل المیت الی غیر بلد موته الا الی المشاهد المشرفة]

عذاب جهنم

عذاب جهنم اولی ثم اولی قیاس فی قیاس ومع الفارق والجراة بمثله علی تجویز هذا المحرم العظیم مما لا ینبغی وعلی هذا النقل المتعارف فی زماننا
من البلاد البعیدة مع تفسخ اعضاء المیت وحصول اعظم الفساد فی الجنازة مشکل جدا والله العالم ویلحق بهذا الباب مسائل المسئلة
الاولی کفن المراة المزوجة علی زوجها ولو کان لها مال فالواجب منه یجب بذله علی الزوج باتفاق النص والفتوی اما النص فروایة السکونی
عن علی ع علی الزوج کفن امراته ان ماتت ومارواه ابن بابویه فی الصحیح عن الحسن بن محبوب عن عبد الله بن سنان انه قال ثمن الکفن من جمیع
المال وقال ع کفن المراة علی زوجها اذا ماتت وفی کون ذیل الثانی من تتمة هذا الصحیح او حدیث اخر مرسل عن ابن بابویه تردد ویشهد
للثانی روایته فی الکافی والتهذیب هذا السند بدون الذیل وعلی کل حال یصح الاستدلال به لانه علی تقدیر کونه مرسلا من الصدوق
منجبر کسابقه بفتوی الاصحاب وعلل الفاضلان بعض تعلیلات علیلات فنصلح مؤیدات والحکم غیر متوقف علیها ولا غبار فیه بحمد الله
سبحانه وهنا امور ینبغی التنبیه علیها منها ان اطلاق النص قاض بعدم الفرق بین الزوجة المدخول بها او غیرها الدائمة والمنقطعة الحرة و
الامة الکبیرة والصغیرة العاقلة والمجنونة وان کان الولی یخاطب بالاخراج من مال المولی علیه فی الثلاث الاخیرة وکذا لا فرق بین المطیعة والناشزة
فی المدارک والریاض وجامع المقاصد وظاهر محکی الدروس والبیان والذکری والتنقیح والکفایة التوقف فی شمول المنقطعة وفی بعضها او
الناشزة ایضا لعدم الانصراف الیها کما فی الریاض مضافا الی عدم تمشی بعض التعلیلات المذکورة للحکم فیها ککونه من الانفاق الواجب لبقاء
الزوجیة بعد الموت ولذا جاز تغسیلها والنظر الیها وعدم الانصراف ممنوع جدا خصوصا فی ثانیتهما والحکم لم تستند الی العلة المعلولة
بل الروایة المعمولة ولو استند الی بعض تلک التعلیلات لکان نفی الفرق بان زوجتها لم تکن فی حیوتهما بمرتبة تستحقان علیه شیئا مع
الموت اولی لضعف الزوجیة بالموت لکن التعویل انما هو علی النص الذی لا یصح الاجتهاد فی مقابله والمعتدة الرجعیة المتوفاة بحکم الزوجة
هنا لعموم منزلتها منها انه یعتبر فی الزام الزوج بالکفن عدم اعساره المانع من مطالبة الدین بعد ملاحظة ما یصل الیه من ترکة الزوجة
المتوفاة وقد نسب فی عدة من الکتب هذا الشرط الی الاصحاب وفی المدارک الی قطعهم وفی اللوامع ظهور عدم الخلاف فیه ویساعده التتبع
فانا لم نجد مفتیا بخلافه نعم فی المدارک احتماله مع اعترافه بقطع الاصحاب بخلافه کما هو دابه من عدم الوقوف دون فتواهم وبالجملة الدلیل
هو الاجماع ویقید به اطلاق النص الذی استند الیه فی المدارک لاحتمال الوجوب علی المعسر واستدل فی الریاض واللوامع تبعا لغیرهما
علی اشتراط الیسار بتقدیم الکفن علی الارث وکان المراد تحکیم عموم ما دل علی ان کفن المیت من اصل ماله مقدما علی المیراث کالخبر
الاول اول شیء یبدا به من المال الکفن ثم الدین ثم المیراث خرج منه زوجة الموسر بالنص فیبقی زوجة المعسر تحت العموم وفیه عموم النص
المخرج للزوجة من تحت عموم کفن المیت من اصل المال فهو باطلاقه مقید او مخصص فلعدة الاجماع علی اعتبار الیسار وبه عرف ان
الخارج من العموم زوجة الموسر خاصة وفی الجواهر انه بناء علی احتمال المدارک ان تمکن المعسر وجب علیه تکفینها وان لم یتمکن تکون
کمافقد الکفن لسقوط الخطاب عنه لعدم قدرته لا یقضی بالانتقال الی ترکتها کما ان عصیانه لعدم اداءه حال یساره وعدم
التمکن من اجباره لا یقضی بذلک ایضا انتهی وفیه اما لو کان معسرا غیر قادر فعموم الکفن فی مال المیت قاض بثبوته فی مالها
الی ان یخاطب به من یتحمله ضرورة ان الشارع لا یقطع استحقاق الکفن من المال الا مع مخاطبة احد بتحمله وحیث ان غیر القادر لا
یخاطب به فهو ثابت فی مالها واما الموسر الممتنع ففیه وان کان الاوفق بالادلة ما ذکره لان امتناع من یجب علیه الاداء لا یوجب
مزاحمة حق الغیر من الوارث ولکن الاظهر اعتبار حصول البذل فی انقطاع استحقاقها من مالها فان لم یحصل من الزوج ولا من
متبرع ولا من بیت مال فهی احق بمالها بقدر الکفن وبما ذکرناه ینقدح ما فی حاشیة الارشاد للکرکی من انه لو کان الزوج معسرا فالکفن فی مالها
وفی احتسابه علیه من حصة ارثها وجهان اقواهما الاحتساب ضرورة اقتضاء عدم مخاطبة المعسر ثبوته فی مالها ولا ارث قبل الکفن ای
لا ارث الا فیما زاد علی قدره فالمتجه عدم الاحتساب ومنه یتشعب فرع وهو انه اذا ماتت الزوجة ولم تخلف الا کفنا ثم مات الزوج قبل
تکفینها به ولم یخلف شیئا فهل یختص به الزوج لانتقاله الیه بالارث وتستمع تقدمه علیها فیما اذا لم یکن له الا کفن واحد او الزوجة لانه
من مالها والمتجه علی ما ذکرناه هو الثانی لفرضه معسرا غیر قادر وهو غیر مخاطب وقد عرفنا انه ما لم یخاطب الغیر بتحمل الکفن هو ثابت فی
مال نفسه وعلی کل حال لو اعسر حین موتها وایسر قبل دفنها وجب علیه البذل لانقلاب العنوان القاضی بانقلاب الحکم المنوط به بل لو
ایسر بعد تکفینها من مالها ارجع کفنها الی ورثتها وکفن بمال الزوج ولو کان من بیت المال رجع الیه نعم لو کفنها متبرع لم ینتزع و سقط
عن الزوج ولا یعطیه الورثة کما یسقط ایضا عن الموسر بتکفین متبرع او ایصائها به من مالها مع نفوذ الوصیة ویعتبر فی الزام الزوج

بالکفن حیوته حین موته لتوجه الخطاب فلو ماتا معا لم یتعلق ولو مات قبل دفنها لم یسقط فان وسع ترکة الرجل کفنا معا من ماله وان
قصر الا عن کفن واحد قدم علیها لان تعلق کفن الزوجة فی مال الزوج اما کتعلق حق الدین وان کان هو خلاف الظاهر لان لوازمه غیر ملتزمة
قطعا او تعلق حق واجب مالی کنذر تکفین هذا المیت وان وجوب تکفینها علیه تکلیفی محض والبذل مقدمة الواجب فان کان الثالث
فیسقط بالموت والاولان اشد هما ذاته لو الدین وکفنه مقدم علی دینه بالنص والفتوی فعلی الواجب المالی اولی و تقدم زمان تعلق حقها
غیر مجد لانه لم یتعلق بالعین وما فی الذخیرة لا یزید علی الدین ولو مات بعد تکفینها من ماله ولم یخلف قدر الکفن انتزع منها وکفن به علی
اشکال الا بعد اختصاصها به بعد اللبس نعم اذا مات بعد دفنها به لم ینتزع منها قطعا ولو اتفق صابه بیساره الزوج مع هو نا حین وفاته ساقط
عنه الکفن الا ان یزید قیمة الرهن علی الدین وامکنه التوصل الی صرف الزیادة فی التکفین بوجه مشروع فیجب مهما امکن وکذا اذا تعلق به
حق الغرماء بالحجر ونحو ذلک منها یلحق بالکفن سائر المؤن وفاقا للکثیر بل الاکثر کما فی اللوامع بل فی الجواهر لم یجد فیه خلافا لاتحاد الطریق بل
فحوی ما دل علی وجوب الکفن ولو بالنسبة الی بعضها فیتم فی الباقی بالاجماع المرکب لا بما فیه توقف البعض وفی الجواهر اقتضاء التعلیل
بنفقة الزوجة ایضا الحاق سائر المؤن وفیه نظر لعدم دخول بعضها فی مؤنة الحی کالسدر والکافور وبالجملة توقف الاردبیلی وبعض من
هو علی مذاقه فی وجوب غیر الکفن اقتصارا فیما خالف الاصل والعموم علی مورد النص ضعیف منها لا یلحق بالزوجة غیرها ممن وجب نفقته
کالابوین من غیر خلاف بل هو داخل فی بعض الاجماعات مؤیدا بحکایة الخلاف فیه من بعض العامة وفی محکی بعض حواشی القواعد ان الفاضل
فی الدروس اوجب کفن القریب الذی وجب نفقته ونقل ذلک ایضا عن موضع من التذکرة وکانه فی العبد واول بعبارتها هناک عسی ان
تکون مؤمنة ولکن بعده ظاهر فی خلافه وعلی کل حال لیس الحکم عندنا من باب الانفاق کما هو معلل به فی بعض الکتب والموضوع فی النص الزوجة
فلیقتصر علیها الا المملوک فالاجماع قائم علی انه کالزوجة فی وجوب کفنه کسائر مؤن تجهیزه علی مولاه ومعقده مطلق یشمل القن والمدبر
وام الولد والمکاتب الذی لم یتحرر منه شیء ولو تحرر منه شیء فبالنسبة منها انه لو اعسر الزوج الا عن بعض القطعات وجب المیسور اذ لا
یسقط بالمعسور بل الواجب هنا اشبه بوجوب دفع مال بعدد دفع بعضها دون بعض من شمول الامر الاول لجمیع الابعاض ومثله فی العبد
المبعض الذی لم یحصل فی مقابل الجزء الحر شیء من الکفن الا اذا کان ما یقابل الجزء المملوک شیئا یسیرا لا یستر العورة فیمکن سقوطه لعدم
الفائدة منها ان هذا البذل لیس بمخرج للکفن عن الملک وان وجب الدفن فیه ویتفرع علیه انه اذا اخذ المیت السیل وبقی الکفن لا یکون
بحکم ترکة المیت بل یرجع الی الزوج فی کفن الزوجة وان لم یکن فالی ورثته وعلیه لو کان متبرعا به عاد الی المتبرع او من بیت المال فالیه و
اختصاص المیت به انما کان بعنوان مخصوص هو التکفین به وقد زال وان جعل فی جامع المقاصد والروض وغیره رجوعه الی الزوج اولی
ورثتها وجهین من ثبوت استحقاقها له وعدم القطع بخروجه عن ملکه الا ان الاوجه هو الرجوع الی الزوج واحتمل فی الجواهر ثالثا وهو ان
یکون للناس فیه شرعا سواء لزوال ملک الزوج عنه بالاعراض وعدم ملک المیت حتی یکون میراثا وهو اضعف مما تقدم لانه مع الغض عن
مرحلة ارتفاع الملکیة بمجرد الاعراض لم یتحقق هنا الاعراض التام بکل وجه وانما حصل منه التکفین وهو مقید بعنوان خاص وقد زال
ومنه ینقدح ایضا ضعف کونه بحکم مال المیت الغیر المنتقل الی الورثة کدیة الجنایة علیه بعد الموت لان ثبوته فی الدیة انما هو من اقتضاء
عنوان عوض الجنایة وهنا التکفین لا یقتضی الا الاکساء الغیر المستلزم لازید من اباحة التصرف الخاص المسئلة الثانیة کفن المیت الرجل
والمراة غیر ذات البعل المنتقضة العدة والواجب منه یخرج من اصل ترکته قبل الدین والوصیة باتفاق النص والفتوی لم یخالف فیه اکثر
العامة فضلا عن اصحابنا وکذا الاخبار الخاصیة والعامیة منها النبوی فی رجل وقصت به راحلته فمات قال کفنوه من غیر مراعاة لوجود
ضعفه فی الترکة او وجود الدین وصحیح ابن سنان الکفن من جمیع المال والصحیح الاخر عن رجل مات وعلیه دین وخلف قدر ثمن کفنه
قال یجعل ما ترک فی ثمن کفنه الا ان یتجر علیه انسان یکفنه ویقضی دینه بما ترک وغیر ذلک ولا ینبغی اطالة الکلام فی اصل هذا الحکم
الذی هو انه اذا مات وعلیه دین ولم یخلف الا مقدار الکفن الواجب صرف فی الکفن وان لم یرض الوارث والدیان وانما التردد هنا
فی امور منها ان الکفن الذی یستحقه المیت من ماله بلا توقف علی اذن ولا وصیة نافذة هو القطعات الثلاث دون غیرها ومنها
ایضا اقل مصداق کل قطعة طولا وعرضا دون الازید والازید موقوف علی الاذن بغیر خلاف ظاهر ممن تعرض للفرع غیر ما استشعر عن
الجواهر وکان الوجدان الترکة کلها منتقلة الی الوارث وهو مخاطب باداء کفن بلا تعیین ومن استجوابه کلی اذا دفع مصداقا سلیما
لیس لصاحب الحق مطالبة غیره ومسمی القطعات الثلاث منه قطعا واما باعتبار اختلاف مرتبة القطعة علوا ودنوا فیکون الازاد

بردة او خاما اخر وان كانت القاعدة المذكورة قاضية ايضا بكفاية الادنى اذا دفعه الوارث كما صرح به هنا بعض وقواه الاردبيلي في المجمع
لكن في جامع المقاصد والروض دعوى الانصراف من هذه الحيثية الى المرتبة اللايقة بحال الميت وعليه فالحق الخاطب به معين لا مطلق
وللولي مطالبة اللايق وهي غير بعيدة لكنها ليست بذلك المحقق خصوصا مع اقتضائها اضافة بعض الزيادات المتخللة بعضها في اللايق
ايضا فلا فرق مع انه لا يلتزمونه بل الظاهر الاتفاق على عدمه وفي الجواهر عبد ذكر ما يتحقق به موضوع المجزي والاختلاف فيه قال
المستحب مما ذكرناه اي القطعة الوافية بما هو احد افراد الواجب المخير لا مستحبا صرفا فيتخير المكلف باخراجه اي الولي من اصل المال
من غير اعتراض لاحد عليه اللهم ان يكون ذلك المكلف في المقام هو الوارث فيعتبر رضاه الى ان قال لكن لنا ما دل على خروج الواجب
من الكفن من اصل المال وقال هنا ان تلك المناقشة تاتي في المستحب الصرف ايضا كالحبرة قال ويؤيده اطلاق ما دل على ان الكفن
من صلب المال من غير تخصيص له بالواجب والمندوب انتهى ومحصله ثبوت السلطنة للولي على ان يكفن الميت من ماله الكفن المشتمل
على القطعات المستحبة من اعلى الاجناس من غير توقف على رضاء الوارث ومع وجود الدين المستوعب لم نعرف من كلامه ما
يساعده اما الانه الولي فليس الا اولويته بمباشرة الدرج في الكفن المتعين له بموجب الادلة فالمهم النظر فيما يعينه الدليل والولاية
لا تثبت شيئا ازيد من ذلك ولا تخيير له بالنسبة الى غير ذلك اذ المال للوارث فلا مزاحم بمجرد اختيار الولي واما الطلاق ان الكفن
من الاصل فقضيته ما سمعت ولا يخفى ان اللايق على تعيد بالانصراف اليه ليس على نحو التعيين بل الظاهر منه انه اقصى ما للولي
ان يستخرجه الاشتطاط لعين من لفظ الكفن بل سياق النص وعليه لو كفنه الوارث غير الولي حيث يسوغ المباشرة بالاذون
من اللايق ودفنه هل يكون اثما ام لا لا يبعد الثاني لكونه من المصداق غايته كان له المطالبة بغيره ولو طالب لوجب نعم لكن
لم يطالب لو لجهل منه او غيره وهل للولي ان يكفنه بالادون فان كان لمصلحة كان يبرء ذمته من الدين بزيادة كفنه او غير ذلك
دنيا او دينا جاز والا فيبتني على ان لولاية حق للميت فلا يجوز للزوم تحري مصلحة الميت ولا مصلحة في مهانته بالتكفين بغير اللايق
او حق للحي فيجوز له وذا منح مدار رابه منها ان ما سمعت من النص والفتوى انه يصرف ما خلفه الميت في الكفن مقدما على الارث
بلا اشكال وان كان متعلقا به حق الديان بعد الموت بلا خلاف فيه نصا وفتوى لما اذا تعلق به حق الديان عن قبل الموت برهانه
او حجر ففي تقديم صرفه في الكفن والدين تردد وخلاف ظاهر اطلاق الاكثر تقديم الكفن على الدين وتصريح جماعة بخصوص الغرض
كما في البيان واللوامع تقديم الكفن وهو ظاهر الروض ايضا الاطلاق النص خصوصا صحيحة زرارة وبعدها خبر السكوني اول شيء
يبدء به من المال الكفن ثم الدين ثم الميراث قيل هذا كان على مقتضى ادلة تعلق حق المرتهن والغرماء لان حقهم انما يتعلق بالشيء اذا
وجب يفاء دينهم ونمنع هنا وجوب الايفاء بادلة تقديم الكفن على الدين وصرح بعضهم كما في الذكرى والموجز وكشف الالتباس بتقديم حق
المرتهن فيصرف في الدين وقواه في الرياض وظاهر حاشية المدارك لعدم انصراف النص الى مثله من الدين كما في الكتابين الاخيرين و
لاقتضاء الرهانة والحجر الاختصاص بالعين كما في البيان والروض ولمنعهما من المؤنة في حال الحيوة وهي مقدمة على الدين كما في ثانيهما قلت
اما دعوى انصراف لفظ الدين الى غير المرهون عليه فممنوعة جدا نعم لا يبعد دعوى ظهور سياق الخبر فيما كان حق الديان في العين من مجرد
الدينية دون المرهون بحق اخر من سبب اخر طار قبل الموت وجب الاختصاص بالعين واما ما قيل مما حاصله ان حق وفاء الدين الذي هو
سبب حق الرهانة اذا ارتفع بموجب النص المقدم للكفن على مطلق الدين فلا يبقى مورد لحق الرهانة فيه ان تقديم الكفن على مطلق الدين
غير مسلم وقوله نمنع هنا وجوب الايفاء بادلة تقديم الكفن على الدين مدفوع بان النص لم يصرح بان هذا الدين المسترهن عليه لا
يجب وفاؤه وانما اقتضاه لتعيين ان هذا العين يتصرف في الكفن وان لم يبق معه لوفاء الدين شيء ونحو هذا الاقتضاء موجود بالعكس
في نص الرهن المتضمن بجبران العين المرهونة تتصرف في الدين وان لم يبق معه لاداء الكفن شيء فليتوجه معه ايضا منع وجوب اداء الكفن
هنا وبالجملة نص تقديم الكفن معارض في محل البحث بنص الرهن تعارض العمومين من وجه لتضمن الاول ان العين المخلفة سواء كانت
مرهونة على دين ام غير مرهونة تتصرف في خصوص الكفن وتضمن الثاني ان خصوص العين المرهونة يستوفى منها الدين سواء كان
مع وفاء للكفن ام بغيره ولا مرجح لاحد العمومين في البين فيرجع الى الاصل من استصحاب حق الرهانة هذا ان سلمنا انصراف نص
الكفن الى محل البحث والافادل على استيفاء الدين من الرهن سليم في المقام من المعارض وعليه لا تفاوت بين الاسباب الموجبة لتعلق
الحق بالعين هنا كان او حجرا او غيرهما ومنها جناية العبد خطاء او عمدا وان كان بعضها اقوى حقا او اظهر تعلقا بالعين كالجناية

العمدية من العبد وبعضها اضعف كالحجر بل في الروض قطع بتقديم الكفن عليه فلا باس بما في الموجز من انه يقدم على الدين ما لم يكن مرهونا او
جانيا او مبيعا اتلف ثمنه المعين او فلس او مات قبل قبضه او مضت ثلاثة ولم يقبض ولا ثمنه او عين حبسها الخياط على اجرة ولم يفضل بعد
بقدر الكفن انتهى وفي شرحه كشف الالتباس انه لا باس به وهو كذلك ان لم يخرج بعضها عن الفرض وان لم اجد بهذا التعميم لغيره والضابطة
كلما تعلق حق بالعين بسبب قبل الموت يقدم على الكفن فلا يخرج الكفن مع تعلق حق المرتهن والغرماء بالحجر قبل الموت وان فرق بعضهم
فقدم حق المرتهن دون الغرماء وفي الروض قطع بتقديم الثاني وتردد بعضهم فيه مع الحكم بتقديم المرتهن واقوى منها تقديم ارش جناية
العبد خصوصا العمدية لاستقلال المجني عليه في اخذ العبد بالاسترقاق ان لم يعط الارش وفي العمد خيار ذلك اليه وان لم يسترق حتى
مات المولى ومن اجل هذا قدمه على الكفن بعض من قدم الكفن على حق الرهانة بل في البيان تقديمه وان تاخر عن الموت لانه اقوى من حق
الكفن والانصاف ان حق الغرماء ضعيف عن مقاومة الكفن لعدم زيادته على حق وفاء الدين الا بالتضييق الحاصل من الحجر في الوفاء به فالاظهر
تقديم الكفن عليه بدلالة ما قدمه على الدين ولذا قطع به في الروض وادعى عدم الخلاف فيه في الجواهر فتدبر جيدا ثم ان المانع من اخذ الكفن
لما لكه اولى بالمنع من وجوب بذله للزوجة وان لم يتحقق معه موضوع الاعسار منها ان سائر مؤن التجهيز كالكفن في خروجها من اصل التركة
مقدما على الدين لوجهين احدهما ظهور الاجماع المحكي في الخلاف على الكفن ومؤنة الميت من اصل التركة مؤيدا بالتتبع اذ لم نجد مصرحا بخلافه
وقد صرح في اللوامع بعدمه وربما استند الى اجماع المدارك حيث قال في الاستدلال لان الوجوب متحقق ولا محل له سوى التركة اجماعا انتهى
لكن ظاهره دعوى الاجماع على نفيها من غير التركة لا ثبوتها فيها او فيما تقتصر بلاغ ثانيهما فحوى ما دل على اخذ الكفن فانه غالبا ازيد تمولا مما
يحتاج اليه في التجهيز لغلبة وقوع الدفن والتغسيل في الارض والماء المباحين وثبوت الكثير يقضي بثبوت اليسير بالاولوية ولو اتفق غيره الا ان
منه قيمة تم الحكم فيه بالاجماع المركب والانصاف ظهور اخبار الكفن في ارادة عدم تعطل امره وتجهيزه من ماله والاقتصار على ذكر الكفن في
النصوص مبني على كونه العمدة غالبا مما يحصل بالعوض وبه يلحق المؤن هنا بالكفن اظهر من لحوقها بكفن الزوجة لعدم جريانه فيها العدم بقائها
معطلة لوجود المخرج لها من تركتها فلا ينبغي التامل هنا في الحاق باقي المؤن وقال بعض الفضلاء لولا الاجماع لامكن الخدشة في اخراج متعلق
الافعال كالحفر والحمل والغسل ونحوها بدعوى ان المتيقن خروج الاعيان المصروفة في التجهيز كالماء والخليطين والكفن واجرة المدفن انتهى وفيه
عدم تبين الفرق بين قيمة الاعيان والمنافع من الافعال اذا لم يكن الفعل واجبا والوجه الذي نعدينا من اجله عن المنصوص قاض بعدم الفرق
وفي الجواهر الفرق بين القيمة المستحقة شرعا سواء كانت لعين او منفعة وغير المستحقة كالتي ياخذها الظالم في هذه الاعصار على الدفن
في المشاهد المشرفة ولو في بيت لانسان وكاجرة التغسيل اذا امتنع من يجب عليه لا باجرة فتستخرج الاولى دون الثانية ولا يخلو من وجه نظرا
الى ان اللحوق مبني على الاستظهار والمتبادر المؤن المعهودة في الشرع المتعارفة مؤنتها دون المحرمات فتبقى على الاصل قال اما لو كان منع
الظالم والامتناع عن خاص ولا يمكن غيره فلا يجب من اصل المال قطعا انتهى وهو جيد لكن في كشف الغطاء التصريح بعدم الفرق الاول و
الثاني فيقدم ماء الغسل او قيمته وكذا خليطاه وكافور الحنوط والكفن وقيمة ارض المدفن لو توقف على شرائها واجرة الاعمال مع فقد المتبرع
وما يندفع به المانع من ظالم او غيره كل ذلك قدر الواجب انتهى وفيه قوة ولا يخفى ان كلا من الفرقين جار احتماله في مؤنة تجهيز الزوجة التي
على الزوج تتمة اذا لم يخلف قدر الكفن لم يجب على المسلمين بذل كفنه او قيمته وكذا ساير مؤنه اجماعا لان الواجب الكفائي اذا وجد الاسباب
والالات هو مباشرة العمل بها وفيها من التغسيل بمعنى صب الماء والتكفين بمعنى الدرج في الاكفان والصلوة عليه ومواراته في الارض و
ليست الافعال واجبة مطلقة حتى يجب تحصيل الاعيان مقدمة للواجب المطلق ولو بمعونة فهم الاصحاب يدل عليه رواية الفضل الامرة
باخراجه من مال الزكوة مؤيدة بوجوب اخذه من التركة ومن مال الزوج ولو كان مقدمة الواجب المطلق لوجب على المسلمين كفاية نعم بذلها
مستحب مؤكد نصا وفتوى وان لم يبذل احد دفن عريانا الا اذا حصل مال الزكوة فيجب تجهيزه من سهم سبيل الله بناء على انه مطلق القربة
لا خصوص الجهاد ويجوز من سهم الفقراء والمساكين صرح به في جامع المقاصد والروض وغيرهما لان الميت اشد فقرا من غيره ودعوى انصراف
الفقراء والمساكين الى الاحياء ممنوعة كدعوى عدم حصول القبض في الميت لانه لصرفه عليه بحكم قبضه كايصاله الى الاشراف من غير علمهم
مضافا الى جواز وفاء دين الميت من حصة الغارمين وتكفينه اهم في نظر الشارع من ابراء ذمته من الدين نصا وفتوى حسبما تقدم بيانه
عليه بالفحوى وكذا اذا كان بيت المال اخذ منه للتجهيز لان مصرفه مصالح المسلمين وهذا من المصالح صرح به ثاني المحققين والشهيد من
وغيرهما والفرق بين اخذه منه ومن مال الزكوة وجوبه من بيت المال دون الزكوة لان التخيير في تعيين المستحق المدفوع له بيد المالك

في الزكوة فلو ان لا يصرفه على هذا المستحق ولا يجب البسط على الاصناف حتى يتعين للميت من سهم سبيل الله مع التخيير ايضا في تعيين السبيل لكن من تعرض لهذا الفرع ممن تقدم كاشف اللثام اوجب التجهيز من مال الزكوة ومن بيت المال كما صرح به في جامع المقاصد والروض مستدلين برواية الفضل بن يونس الكاتب سال عن رجل من اصحابنا يموت ولم يترك ما يكفن به اشتري كفنه من الزكوة فقال اعط عياله من الزكوة قدر ما يجهزونه فيكونوا هم الذين يجهزونه قال فان لم يكن له ولد ولا من يقوم بامره فاجهزه انا من الزكوة قال كان ابي يقول ان حرمة المؤمن ميتا كحرمته حيا فوار بدنه وعورته وكفنه وحنطه واحتسب بذلك من الزكوة وشيع جنازته قلت فان اتجر عليه بعض اخوانه بكفن اخر وكان عليه دين ايكفن بواحد ويقضى دينه بالاخر قال لا ليس هذا ميراثا انما هذا شيء صار اليه بعد وفاته فليكفنوه بالذي اتجر عليه ويكون الاخر لهم يصلحون به شانهم وناقش في المدارك في سنده بابو قف الفضل وليس بشيء لكونه من الموثق مع ان الراوي عنه حسن بن محبوب من اصحاب الاجماع وفي الكشف في دلالتها على وجوب ولعله من التعليل باحترامه مع ان اكسائه حيا مستحب فكذلك ميتا ومن كون الامر بتشييعه استحبابيا فكذلك باقي الاوامر المنسقة معه بتكفينه وتحنيطه وكذا اعطاء عياله من الزكوة بقدر ما يجهزونه وفيه نظر اذ لا يتعين التشبيه باحترامه الاكسائي بل بنوع احترامه اللازم والتشييع المراد به حمله للدفن الواجب مقدمة للواجب الكفائي فلا صارف للاوامر عن حقيقتها بل مع قطع النظر عن الخبر يمكن ايجابه بدعوى ان التخيير للمالك بين الاحياء اما اذا حضر ميت لا مال له ولا باذل ولا كافل فيتعين تعذيبه لكونه اهم لصيرورته بالبقاء جيفة كما في حيين احدهما في مجاعة ومسغبة نعم الامر باعطاء عياله ان كانوا اليس وجوبيا بل ندبيا لئلا يعيرون بتكفين الاجانب منهم ويشكل ما في ذيل الخبر من انه مع تكفينه بالمتجر به ياخذ وارثه الكفن ولا يوفى منه دينه بان مقتضى ما رجحناه سابقا فيما اخذ السيل الميت وبقي الكفن هو رجوعه الى حيث اخذ منه وان رجحنا فيما تقدم صيرورته بحكم مال الميت فمع عدم امكانه هنا لعدم الباس الميت فلم لم يوف منه دينه مع ان ما قيل بالتعبد في هذا الحكم لمكان هذا الخبر وهو صريح باثبات هذا الحكم المخالف للعمومات القطعية مشكل جدا بل ممنوع ولعله من هنا قال في جامع المقاصد للنظر فيه مجال فلعله مقتضى القاعدة عوده الى مال الزكوة لكن جواز الا تعينها ان كان من بيده مستحقا فلا مانع من استحباب ابقائه في يد عياله محتسبا من الزكوة لقوله في الخبر فليكفنوه الخ وقد يرتفع الاشكال ايضا بحمل اعطاء عياله على ان يكون لهم لاستحقاقهم فيجهزونه من مالهم ولا ينافيه قوله صار اليه بعد وفاته باعتبار ظهوره في صيرورته للميت لان الاضافة اليه يكفي فيها ادنى الملابسة من التباسهم اياه لكن يبطل الاستدلال بالخبر على التجهيز من مال الزكوة وعلى كل حال من الغريب ما في الذكرى من انه لو خلف كفنا فتبرع عليه اخر فيترك ما خلفه لو ورثته لا يقضى منه الدين وتبعه في جامع المقاصد مستدلين بالخبر بناء على افادته كلية ان ما خرج للتجهيز يجز اخذه من غير استعماله في الميت يختص بالميت ومع ارتفاع حاجته اليه يختص بوارثه دون الديان ونحن لم نلتزم به في مورد الخبر وحملناه على الاستحباب فكيف بكليته وخصوصا في الماخوذ من التركة مع وجود الدين الذي لا احتساب فيه ولا معنى للاستحباب المسئلة الثالثة انه لا يجوز نبش القبر اجماعا مستفيضا من المسلمين وفيه بلاغ دليلا فلا حاجة الى الاستناد له الى خبر من جدد قبرا لان الاختلاف الشايع في متنه يمنع من الاستدلال به ولا الى ما ورد في قطع يد النباش لانه لسرقة الكفن من القبر الذي هو حرز له وقد صرحوا في الحدود بالاجماع على اشتراط القطع باخذ الكفن نعم لا باس بالاستناد الى ان النبش هتك لحرمة الميت ومثله بل لا باس بالاستدلال باوامر الدفن في الارض الذي هو بمعنى الستر والخباء فيها بتقريب ان المقصود منه المدفونية كالامر بخياطة الثوب المقصود به المخيطية ولا ريب ان المقصود من ايجابه مستورية ليس مسماها انا ما بل ما دام عنوان الميت باقيا ونبشه كشفه عنه وهو ضد الغرض ولو في آن فيحرم وهو اوفق بعموم الحرمة ونافع في جملة من المسائل الاتية وعلى كل حال لا اشكال ولا خلاف في حرمته فوسوسة الاردبيلي في الحرمة حيث قال في المثلية والاهتاك بمجرد النبش تامل فالدليل هو الاجماع لو ثبت في غير محلها انظاهره عدم الاعتراف بالاجماع وقضيته عدم تسليم الحرمة نعم يختص الحرمة بقبر من يجب قباره من المسلم ويحرم نبش قبور اهل الذمة قياما لهم بموجب الذمة دون غيرهم من الكفار وتعميم صاحب المناهل في كتابه الاصلاح حرمة النبش للكافر الحربي لصدق النبش غريب جدا لان استدلالهم بالهتك يكشف عن مرادهم فضلا عن الاستناد باوامر الدفن والظاهر ان شق السرداب من النبش المحرم فما في الذكرى والروض من عدم حرمته اذا كان الدفن في سرداب بدعوى عدم صدق النبش ضعيف لابتنائه ظاهرا كما بقيه على انحصار الدليل بالاجماع الذي معقده هو لفظ النبش لكن المراد منه مطلق الكشف

عن الميت قطعا كما يشهد استدلال المجمعين بالهتك والمثلة ونحوهما ومدار النبش المحرم على تكشف الميت وبروزه لانه مقتضى الدليل القائم للحرمة فاذا نبش ما لم يبلغ الميت وفتح من السرداب ما لم يبرز به الميت لوضعه في قصاه مثلا ونحو ذلك لم يحرم وستسمع في اخر المستثنيات من الحرمة من الذكرى ما يوافقه بل لو شوهد من ثقب في جانبه تبعد ومعالجة شيئا يسيرا من اطراف كفنه ونحو ذلك لم يحرم ويستثنى منها صور بعضها اجماعا وبعضها على الخلاف تتميز في عدادها منها النبش بعد البلى ويختلف زمانه باختلاف الامكنة والاهوية وجوازه ح اجماع في غير قبور الانبياء والائمة ولو على تقدير القول ببلى اجسامهم واما فيها فالنبش مناف للتعظيم الواجب الشعائر بل هتك وتخفيف بالنسبة اليهم لا يقال لو كان هتكا بعد البلى لاقتضى التحريم في غيرهم من المؤمنين ايضا لانا نقول ولا هو هتك بالنسبة اليهم الذين هم شعائر ولا يستلزم كونه كذلك مطلقا وثانيا ان لم يكن نبشه بعد البلى تخفيفا وهتكا فاقامته تعظيم وهؤلاء يجب تعظيمهم البتة ولا يجب التعظيم في غيرهم بل عدم الهتك والاولى ان يقال في الفرق غرض الباري متعلق ببقاء قبورهم مزار الخلق اكرامالهم واعلاء لشانهم وفوز للعباد كما يدل عليه قوله حتى من علينا بكم فجعلكم في بيوت اذن الله ان ترفع وينافيه الاندراس بخلاف غيرهم ومن اجله جاز الفرق ويلحق بها قبور اولادهم الصلحاء الصلبية او القريبة جدا مع مزيد العلم والاختصاص كعبد العظيم الذي في الري ونحوه بل قبور بعض الاولياء من الصحابة كسلمان ونحوه من الذين كانوا من اركان الاسلام يومئذ بل لا يبعد الحاق قبر بعض علماء الشيعة اذا بلغ هذه المرتبة فيعلم تعلق الغرض بجعله شعارا ومزارا كقبر شيخنا الكليني او الصدوق او المفيد او الطوسي او نحوهم ومدى الحرمة فيما عدا الشعائر هو البلى والاندراس كما هو المصرح به في كلام من تعرض لاستثنائه وينبغي التحديد بالخروج عن طبيعة العظامية ولو بفقد خواصها وان لم تتناثر بالفرك لا بمجرد صيرورتها خلقة كما دبما فسرها الرميم في اللغة للاستصحاب والقطع بان عظام الميت بحكم الميت فيما يتعلق بنحو هذه الاحكام فالحكم باق ما دام العنوان باقيا وكذا المدفونية تتبع العنوان ولعل مرادهم من البلى كما قد يشهد له قوله في التذكرة اذا نبش بظن الاندراس فوجد عظاما دفنها وحفر في غيره وفي الذكرى وجامع المقاصد فلو ظهر بقاؤه وجب اعادة ترابه الى ما كان ومرادهم البقاء في مقابل الفناء وليس المراد الفناء والعدم الصرف قطعا ولا بالبقاء استمراره على ما كان والا جاز النبش بذهاب اللحم فليس الا بقاء العنوان وقد تحقق ان العظام بحكم الميت فيعتبر بقاء عنوان العظام وعدمه ويحرم الاقدام حتى يعلم البلى علما عاديا او بحجة شرعية كالبينة ولا عبرة بمطلق الظن كما في ساير الموضوعات العادية وان قيل بجوازه معه وكانه نظر الى استلزام القصر على العلم تعطيل الدفن لتعسر العلم وفيه منع التعطيل مع العبرة بالعادة خصوصا مع اعتبار قول اهل الخبرة كما لعله الاقوى لانه من نظاير المقام للسيرة وغيرها وان تامل فيه ما لم يورث القطع في الجواهر واذا نبش فوجد غير بال وجب الطم عليه وعلى غيره تحصيلا للغرض المنتقض بالنبش وفي جامع المقاصد مع علم صيرورته رميما لم يجز تصويره اي بصورة القبر وعليه فلا يجوز ابقاء صورة القبر ايضا خصوصا بتجديدها المشعر بجدها لكن عمومه محل منع نعم اذا اريد الدفن فيه لم يجز المنع منها اذا دفن في ارض مغصوبة ذكره جماعة قاطعين به بل لم يوجد مصرح بخلافه ولذا وجب اخراجه هتك حرمة الميت وظاهرهم ذلك وان قل المالية وعظم الاهتاك واستدلوا بتقديم حق الحي المالي على حق الميت الاحترامي وفي الجواهر لولا ظهور الاتفاق لتكافي الحقان ووجب الجمع ببذل القيمة من تركة الميت وثلثه او بيت المال وفعل الغاصب انما يسقط حرمة نفسه لا حرمة غيره قلت وقد يعطيه قول الفاضل فيما ياتي من النبش اذا كفن بمغصوب صفر قا بينه وبين الدفن في مغصوب بان يتعذر تقويم الارض الى بلى الميت بخلاف الثوب وما قيل من ان الواجب في التجهيزات مباشرة الافعال دون بذل الاموال لا يقضي بجواز الاخراج هنا للفرق الواضح بينهما بعدم الهتك منه اذا لم يبذل المال لتحصيل الدفن بخلاف الاخراج فالذي ينبغي موازنة الحقين من ضرر صاحب المال واهتاك حرمة الميت والظاهر تقديم مراعاة الضرر اذ لا يزيد الميت على الحي احتراما انرى اذا وضع انسان في دار غيره لم يجب عليه الخروج اذا لم يرض المالك ببقائه وان كان في خروجه اهتاك حرمته نعم ما في الجواهر انه لا فرق في الجواز بين زيادة هتك حرمة الميت من تقطيع ونحوه وعدمه كما صرح به غيره ايضا فيه ان اريد حصول تقطع الاعضاء بالاخراج فيشكل الاقدام مع العلم بانه جناية على بدن الميت لغير المقصر في الدخول ويتعين الجمع هنا بقبول القيمة ولعل المراد ان للاخراج وان كان متقطعا فان الاهتاك معه ازيد وعلى كل حال لا فرق بين جميع المدفن وبعضه ولا بين منفعته وعينه وان كان العين للغاصب ولا بين ما اذا كان عاديا من حين الوضع او طرء العدوان بعده كالمعتقد باخذ المكان بتسبيل الارض فتبين بعد الدفن خلافه بل وان كان وضعه باستحقاق كما اذا دفن في ارض استاجرها الكل انتفاع ليشمل الدفن فانقضت المدة قبل البلى واحتمل

في مستثنيات تحريم النبش

في الجواهر في الاخير الجمع بين الحقين بالالزام بالقيمة وفيه ان الاخراج ليس من باب المؤاخذة حتى يتفاوت بين الوضع عدوانا وغيره بل هو سلطنة الملك وهي في الابتداء والاستدامة سواء وحرمة الهتك ان كانت مانعة فكذا في الابتداء والاستدامة سواء والا فكذلك ايضا نعم اذن المالك ابتداء له اثر فلو اذن بالدفن لم يكن له العدول قبل البلى والاخراج لاقدامه على تضرره باذنه بالدفن المستلزم للبقاء ولا يقاس بالزرع المأذون فيه باستعارة الارض له ان قلنا فيه بجواز العدول والقلع لان ضرر القلع قد اقدم عليه الزارع بوضعه في ارض غيره بغير عقد لازم وهنا الحق للميت الذي لم يقدم على شيء فهو كما اذا دفن ميتا في ارضه ثم يريد نبشه واخراجه قبل البلى نعم له الرجوع قبل الطم لعدم انعقاد المانع بعد وفي جامع المقاصد جزم بحرمة النبش اذا امكن ارض مباحة ومع التعذر قال فيه نظر ولا يعرف وجهه فلا يخفى ضعفه منها اذا كان الميت مكفنا بمغصوب فللمالك نبشه لاخذ ماله لما مر في الارض من غير خلاف فيه الا في المنتهى فلم يجوزه هنا مع التجويز في الارض فارقا بتعذر تقويم الارض الى بلى الميت بخلاف تقويم الثوب كانه مبني على ما اشرنا اليه في الارض من ان الحكم الجمع بين الحقين ببذل القيمة ففي الثوب يجب قيمة العين لعدم بقائه الى بلى الميت بخلاف الارض لبقاء عينها فيجب قيمة تعطلها الى البلى وهو متعذر للجهالة وحيث تعذر الجمع ببذل القيمة يتعين ترجيح حق المالك بتجويز افراغ ملكه وهذا قول الشافعي من قبله حكاه عنه في التذكرة وفيه امكان العلم بمنافع الارض مدة يعلم منها البلى فيها ولو بالرجوع الى اهل الخبرة وفي الذكرى ربما احتمل اذا ادى النبش الى هتك الميت بظهور ما ينفر منه لم ينبش لبقاء حرمته وفي جامع المقاصد لهذا الاحتمال وجه ويجيء في الارض المغصوبة ونحوها وكانه مبني على ان حرمة النبش تعبدي للاجماع وان لم ينتهك حرمة الميت فان خلا من الهتك كان المعارض لحق المالك حق الله المحض من النبش ويقدم حق الادمي واما مع الهتك فيعارضه حق الله وحق الادمي من حرمة الميت فيترجح مراعاتهما عليه ولا يخفى ضعفه لان النبش في نفسه هتك ومثلة وبحرمته لحق الميت وانما كان يعطيه استدلال المجمعين بالهتك والمثلة ومنها اذا بقي في القبر مال فيجوز لمالكه النبش لاخراجه بغير خلاف وصرح بعضهم بانه سواء كان قليلا او كثيرا للوارث او للاجنبي لنظير ما مر في الارض والكفن المغصوبين واما ما روى من ان المغيرة بن شعبة طرح خاتمه في قبر النبي ص ثم طلبه ففتح موضعا من القبر فاخذه وكان يقول انا اخركم عهدا برسول الله ص فهو من موضوعات العامة وكان المغيرة وقت دفن النبي ص في شغل عنه بما اشتغل به في السقيفة وقد ورد تكذيب علي ع ايضا دعواه ومنها للشهادة عليه بحق ولم ار من ناقش في جواز النبش له الا في الجواهر فناقشه باطلاق الاجماع المحكي على حرمة النبش سيما في المعتبر حيث حكاه على ما عدا اربع صور وليست هذه منها قلت ان كانت الحرمة للاجماع فالاولى ان يقال بالجواز فيه وبالجملة استدل على الجواز فيه بنظير ما مر من تقديم حق الادمي المالي فان الديان مثلا يستحق الاشهاد عليه لو توقف تنجز حقه لو كان حيا او توقف استيفائه عليه فلا يمنع منه وان تضمن هتكه وليس حرمته ميتا بازيد منها حيا نعم يقيد بما اذا انحصر ثبوت الحق به وعلم ان النبش يحصل لعدم التغير الموجب لعدم معرفته اقتصارا في تجويز ما ثبت عموم حرمته على صورة ثبوت المجوز ومنها اذا ابتلع الميت في حيوته مالا لغيره ففي جواز النبش لشق بطنه لاخراج ماله وعدم جواز النبش قولان مبنيان على جواز شق بطن الميت لاستنقاذ المال وعدمه فان جوزناه كان كما لو بقي في القبر مال في جواز النبش لاخراجه وان لم نجوزه كان حرمة النبش سليمة عن المعارض وفي الخلاف عدم الشق من اجله مطلقا كان له او لغيره لان حرمته ميتا كحرمته حيا ولا يجوز حيا فكذا ميتا وفي التذكرة استوجه الشق في مال غيره وكان عدم جزمه في ماله نظرا الى انه اتلف مال نفسه في حيوته فلا يثبت للوارث حق وفيه انه لو كان تلفا لمنع في مال غيره ايضا ولو لم يكن تلفا فجاز من اجله شق الاجنبي لاخراجه فكذا الوارث لانتقاله بالموت اليه ولعل عدم الشق مطلقا اقوى لما مر عن الخلاف وكونه هو الذي اسقط حرمته بابتلاعه كما لا يجوز الجناية عليه حيا بشق بطنه بل يجمع بين الحقين بدفع العوض كذلك لا يجوز ها ميتا لحرمة الجناية على بدن الميت ايضا ولذا يثبت به الدية وان كانت اقل من ديتها حيا وحيث يحكم باخذ العوض من الشق ليستخرج من صلب تركته لانه بحكم عوض اتلافه في حيوته لكن اذا انشق وخرج يرجع الى مالكه نظير المال المطروح في البحر ومنها لو دفن بغير غسل كما في المنتهى معللا بالمحافظة على الواجب ولا دليل على سقوطه وفي الجواهر لانصراف حرمة النبش الى الاقبار الشرعي وهذا منهي عنه لتاخر الامر به عن الامر بالغسل او ما يقوم مقامه وقيده في المدارك بما اذا لم يخش فساد الميت وفي الخلاف حرمة النبش هنا قال يدل عليه عموم كل خبر يتضمن النهي عن نبش القبور وتبعه جماعة كما في المعتبر والتذكرة والذكرى وجامع المقاصد واما اذا دفن بغير صلوة فلم اقف على من صرح بجواز نبشه للصلوة بل صرح غير

[حاشية: بالجواز هنا لفقد الاجماع لتصريح جماعة صح]

واحد بعدم

واحد بعدم جوازه وينبغي القطع به لمشروعية تداركها حيث تفوت بالصلوة على القبر نصا وفتوى واما النبش للتكفين ففي المنتهى عدم جوازه وفي البيان وتبعه في المدارك انه كالغسل وقواه في الجواهر واما النبش للاستقبال به في القبر فجوزه في البيان والذي يقتضيه النظر القول بان الدفن مع فقد احد هذه الواجبات ان وقع باذن شرعي كما اذا لم يوجد الماء فيمم او والتراب فيئس منهما او من الكفن او فرض عدم التمكن من الاستقبال به حين الدفن ثم امكن ونحو ذلك لم يجز النبش لتداركها بعد امكانها لما مر من كون الدفن المتعلق للامر هو المستدام ومتى ما امر به استدامه وان لم يقع باذن شرعي ولو مع عدم الاثم كنسيان شيء منها فضلا عن العاصي بتركه يجوز النبش لاجل تداركه استصحابا لوجوبه وعدم شمول نهي النبش لمثله وعدم انصرافه اليه مع امكان كون هذا النبش من حيث وقوعه لاصلاح حال الميت ليس هتكا له بل هو اكرام له وينجبر تفويت الجوازح بعدم فساد الميت لاهمية مراعاته من مراعاة تلك الامور قطعا هذا في غير الصلوة وفيها لا يجوز النبش بل يصلى على القبر على الكلام المتقدم وفي المعتبر انه كذلك عدم التكفين للاستغناء عنه بالقبر لحصول الستر به وربما يعطيه النص الوارد فيمن لا كفن له يوضع في القبر ويستر بالحجر وغيره ثم يصلى عليه وفيه ان غناء الوضع في القبر انما هو عن الستر عن النظر وهو المقصود بالنص وليس الغرض من الكفن مجرد ذلك ولذا وجب التكفين مع الاقبار وهو واضح ولو دفن في حرير ففي الذكرى وجامع المقاصد حرمة النبش للتكفين بغيره وفي الكشف ان فيه وجهين من كونه محرمة التكفين به كالمغصوب وكذا القيمة الواقع في القبر ومن الفرق بينهما بان الحق هنا لله تعالى وفي المغصوب للادمي وهو اضيق وفي الجواهر زيادة الفرق بكونه هو المتلف له حقيقة هنا بخلافه هناك مع ان الحق هنا ايضا للادمي لعدم ذهاب ماليته ولا يخرج عن ملكه بذلك انتهى ولا يخفى ان النظر في هذا الفرق ليس من حيثية حق الادمي لما تقدم ذكره ولفرض رضاه ببقائه بل من حيثية كون التكفين محرما فالتردد في خصوصه من انه بمنزلة العدم فهو كفرض المدفون عريانا وان اصل التكفين والستر حاصل غير انه فاقد لشرط تداركه يعارض بفوت غرض اخر هو عدم الانهتاك بالنبش وجعله بمنزلة العدم والبناء فيه على ما يبنى عليه في النبش لعدم التكفين اولى وفي كشف الغطاء عد منها ان يكون ابعاضا وقد دفن بعض منها فينبش لادخال الباقي منه في وجه قوي وفي المعتبر لم ينبش ويدفن الى جانبه او ينبش من القبر اي شيء منه لم يبلغ الميت ويدفن فيه لان نبشه مثلة وهتك لحرمته وليس في تفرقة اجزائه ذلك وتبعه في الذكرى قال ولو امكن اتصاله بفتح موضع من القبر بحيث لا يؤدي الى ظهور الميت امكن الجواز لان فيه جمعا بين اجزائه وعدم هتكه انتهى وهذا مبني على ما اشرنا اليه من ان مدار حرمة النبش على بروز الميت وظهوره لا مطلق حفر قبره وعد في الكشف المذكور مواضع اخر للجواز منها ان يخشى على بدنه من اخراج الحيوان او عدو اي يمثل به او يحرقه او غير ذلك من المحاذير ومنها اذا ابتدت مظنة حيوته ومنها اذا تضرر من بقائه تضررا عظيما على المارة ومنها اذا علم وجوده عدوا من اعداء الله او وجود امراة اجنبية معه ومنها توقف اصلاح المحل الذي جعل مقبرة او اصلاح المشهد المدفون فيه عليه ومنها اذا اريد تعمير دار وجد فيها او اضطر الى جعله بئرا او مجرى ماء مضطر اليه انتهى وان كان بعضها لا يخلو من المناقشة على بعض الاحتمالات

فرع لو اوصى بدفنه في مكان معين يجب العمل بموجبه ولا يقاس على الايصاء بصلوة غير الوارث عليه فاذا دفن في غير مكان لغفلة او نسيان ونحو ذلك مما لا يكون الاقدام محرما فهل يجوز نبشه ونقله الى المكان الموصى به اذا امكن ام لا يجوز الظاهر العدم لعدم دخوله في الموصى به لحرمته الا اذا كان الموصى به مما ينقل اليه بعد الدفن كالمشاهد المشرفة على تقدير القول به كما تسمعه عن جماعة فيجوز ح على كل حال فضلا عما لو اوصى وهكذا الحكم اذا دفن في موضع لم يوافق رضا الوارث الولي والله العالم ولا يجوز نقل الموتى وتحويلهم من مقبرة الى اخرى بعد دفنهم وحرمته اجماع كما حكاه صريحا في الرياض ومن قبله في المسالك ويساعدهما التتبع وان تلجلج فيه الاردبيلي وبعض من هو على مذاقه فانا لم نجد من قبله تصريحا له بالجواز الا ما حكي عن الوسيلة من كراهته تحويله من قبر الى اخر وعن الاسكافي من نفي الباس عن التحويل لصلاح يراد بالميت مع احتمال ارادته الاصلاح اللازم المراعاة لخوف اخراج عدو واحراقه مثلا وما اشبه ذلك ومن هنا قال في السرائر انه بدعة في شريعة الاسلام وهو الحجة مضافا الى اوامر الدفن بناء على ما اشرنا اليه من كون متعلقها وضعه في مقر من الارض مستمرا والنقل والاخراج مناف له فيجب تركه والى ما في الاخراج من الهتك فان النبش والكشف عنه هتك وبنوا عليه حرمة النبش فالاخراج اولى وفي الجواهر ان الحرمة انما هي من جهة استلزامه النبش كما يعطيه استدلالهم بذلك واذا اطلاقهم حرمة النقل مبني على الغالب من استلزامه له فان نبش بوجه غير محرم لم يحرم نقله بل كان من النقل قبل الدفن المكروه لعدم الفرق في كراهته بين كونه فوق القبر او فيه لانه كالتابوت

الاماكن المحترمة

الاماكن الجنازة المنقول لزح وبالغ في الاصرار عليه وهو غريب جداً لتعبير الاصحاب عن المحرم بالنقل وتعبير بعضهم بتحويله من قبره وكل منهما يحدث بعد النبش مع ان حرمة النبش مذكور ومثل هذا فما وجه اعادته وجعله من عطف الخاص على العام بعيد لا داعي له وعد بعضهم النبش للنقل الى المشاهد من مستثنيات النبش المحرم لا دلالة فيه على ان نفس النقل الى غير المشاهد ايضاً محرم على انه لو كان مورد الحرمة في كلامهم ليس النقل بل النبش للنقل لكان مورد الكراهة على قول ابن حمزة في مسئلة النقل بعد الدفن ايضاً هو النبش مع انه لا قائل بجواز النبش ولو للنقل الى غير المشاهد ودعواه ان النبش متى لم يحرم فالنقل كنقل الميت قبل وضعه في القبر ممنوعة اشد المنع ضرورة ان قبله لا هتك وليس منافياً للامر الدفن اذ هو قبل الوضع موسع الى خوف الفساد بخلاف النقل بعده ومجرد الاستدلال لحرمة النبش لا يدل على ما يدعيه لانه استدلال لغالب افراده المستلزمة للنبش مع وقوع الاستدلال في عبارة بعضهم كالروض بحرمة النبش واستلزامه الهتك فالاول لغالب الافراد والثاني للعموم وبالجملة لا ينبغي التامل في ان مجرد نقل الميت من قبره بعد دفنه وتحويله عنه الى مكان اخر في ذلك البلد او الى بلد اخر او قرية اخرى ولم ينقله بل دفنه بجنب قبره الاول او اعاده ثانياً في قبره الاول محرم لان المامور به هو الدفن المستمر وهذا كله مناف له قال صاحب المناهل في كتاب صلاحه من تعمد اخراجه من قبره الى موضع اخر على الوجه المحرم فيمكن ان يقال وجوب الاعادة في حقه الى قبره الاول انتهى وهو بعيد اذ بعد اخراجه يجب دفنه مطلقاً ولا خصوصية لقبره الاول ولا يتوهم انه لاقتضاء مطلوبية الدفن المستمر اعادته اليه لانه مدفوع بان المقصود من المستمر عدم الخروج من عنوان تلك المدفونية الشخصية وقد انتفى باخراجه فلا يتفاوت باعادته اليه او الى غيره او يتوهم ثبوت حق اختصاص له في الوضع الاول في ذلك الموضع واخراجه انتزاع منه فيجب ارجاع حقه باعادته فيه لانه مع كونه في حيز المنع لا يتم اذا دفنه بعد الخروج في مكان اشرف لانه زيادة خير له وليس على حد الحي في التوقف على رضاه لا محاله وهل يحرم النقل مطلقاً او يجوز الى احد المشاهد المشرفة بل مطلق الاشرف المنسوب الى المشهور هو الاول وفي السرائر انه بدعة في الاسلام وصرح جماعة منهم ثاني المحققين والشهيدين بجوازه بل عند هؤلاء لا ينفك عن رجحانه وقواه في الرياض للاصل السالم عن المعارض وهو مبني على كون دليل حرمة النقل هو الاجماع وهو منتف فيما كان الى المشاهد قالوا ولو كان حرمته للهتك فهو ايضاً غير متحقق مع قصد النقل الى المشاهد بل هو اكرام له لوضعه في مكان امن من لجاء اليه وانت قد عرفت استناد الحرمة الى اقتضاء الامر بالدفن فلا يجدي في دفعها قصد المشهد الا ان يرد نص في خصوصه وقد ادعاه الجماعة من رواية نقل نوح عظام ادم الى النجف وموسى عظام يوسف الى بيت المقدس من الشام وعن الشيخ انه وردت رخصة بالجواز الى المشاهد قال سمعناها مذاكرة ولعلها الرخصة المستفادة من نقل نبينا عليهم السلام نقل العظام من قال في جامع المقاصد لان الظاهر انه ع ذكره مقرراً له كفضيلة ذكرى على كل حال حسن اي كما استفاد وامنه رجحانه في حال التخلي واستدل لو ابر له وفيه ان ظهور التقرير مسلم لو كان في معرض بيان حكم ذلك كما لو كان مسبوقاً بالسؤال عنه كما وقع كثيراً السؤال عن حكم شيء فاجاب ع بان موسى ع مثلاً قال كذا او فعل كذا وهنا ذكرها ابتداء في مجاز كونه على حد اخبارهم عن حال اصحاب الكهف ونحوه وتنظير الخبر بخبر ذكري في كل حال حسن كما في جامع المقاصد والروض في افادة التقرير مع وجود التصريح بالعموم بكل حال في الثاني ووقوعه موقع الجواب عما ناجاه موسى من ان لي حالات استحيي ان اذكرك فيها فقال الله سبحانه ذكري في كل حال حسن في غير محله جداً مع ان الوارد هنا حكاية فعل لا عموم فيه فيحتمل خصوصية للواقعة ففي اخراج عظام ادم لان ماء طوفان كان يظهره من قبره ويقذف فرعينا في حرمته فامر باخراجه وكذا يوسف حيث كان على شاطئ النيل فلعل الماء كان يستوليه اوقات مده او لعله لاخراجه من ارض مصر المذموم كراهة لنبيه الى غير ذلك من الاحتمالات الجارية في الافعال ومرسل الشيخ مع عدم الجابر له واحتمال كونه الخبر الذي لم يعول عليه فانه بعد نقله قال في المبسوط والاول اي عدم النقل افضل وفي النهاية قال والاصل ما قدمناه اي منع النقل واما التمسك له باطلاق ما دل على استحباب الدفن في اراضيهم وجوارهم ففي غير محله جداً لكمال ظهوره فيما لم يدفن بعد واما نقل بعض العلماء بعد دفنهم كالمفيد من داره الى جوار الحسين ع والبهائي من اصبهان الى جوار مولانا الرضا ع فيما يقال الان يتحقق شيء منه لم يخرج عن حكاية الفعل في القضية الواقعة لا عموم فيها فلعله كان لحدوث ما اوجب النقل من محذور في بقائه في مكانه او كان المباشر قوياً لا يعارض وقد فعل فاما مع تقليده من يجوزه او عدم مبالاته الى غير ذلك من وجوه احتمالات الافعال فالاقوى عدم جواز النقل بعد الدفن مطلقاً و

في بغداد العرب ... الكاظمين عليهما السلام ... والمرتضى ... بلدهم في بغداد ... صح

وعلى تقدير الجواز الى المشاهد وسائر الاماكن المشرفة ينبغي القطع بتقييده بما لا يظن الفساد كما قيد به في جامع المقاصد والروض وغيرهما وعدم تقييد جملة به انما هو للوضوح فتصريح بعض المعاصرين بعموم الجواز في النقل الى المشاهد قبل الدفن وبعده لصورة ظهور الفساد فضلاً عن مظنته ومبالغة شيخنا صاحب كشف الغطاء فيما يحكى عنه بتجويز تقطيعه للنقل الى المشاهد اذا توقف عليه ومما يستدل له على الحق بتحمل الاذى الادنى في بدنه فراراً من الاعظم لا يخفى كونه مجازفة عظيمة لمقايسته سفيه ضرورة ان الجواز في المقيس عليه انما هو مع لحوق امرين ورود الضرر الاعظم وحصول التخلص بتحمل الاضعف وهما معاً مفقودان هنا فالاول لان رجاء فضل الباري وعدم القنوط مانع من احراز وروده والثاني لان المحرز حصول النجاة مع شفاعة صاحب المشهد واما حصول الشفاعة لخصوص الشخص بل عدم اعراضه عنه لسوء اعماله فلا يمكن احرازه وان كان لنا فيهم امل طويل ورجاء عظيم لكن مخالفة الواجبات والمحرمات الشرعية بمجرد ذلك خارجة عن مذاق الفقه هذا مع ان النقل الى المشهد كيف ما قدر لا يزيد على الاستحباب المؤكد ومع مظنة الفساد لا ريب في عدم جواز الانتظار بالجنازة لذلك لاستلزامه مخالفة معظم واجبات التجهيز وكذلك نبشها واخراجها ونقلها مع حصول الشناعة والفساد لذلك لاستلزامه مخالفة معظم الواجبات محرم فكيف يجوز لذلك مستحبها وليس وجوب الدفن واستمراره لمجرد الاحترام وعدم الانتهاك حتى يقال لا هتك مع قصد المشهد فيجوز تاخيره فيما لم يدفن بعد واخراجه ونقله فيما دفن بل متعبد به وغاية سعته وجوبه فيما لم يدفن مظنة الفساد قطعاً المسئلة الرابعة ان الشهيد وعرف المراد منه الذي يسقط عنه التغسيل والتحنيط والتكفين بامر المسلم او من بحكم المسلم مات في معركة قتال كان باذن الامام ع او نائبه الخاص وكان هو من حزب الامام وموته بغير الحتف بل بسبب القتال فخرج بقيد المسلم ومن بحكمه الكافر المغير لاهل الحق وبقيد الموت في معركة القتال المجروح فيها اذا مات في خارجها وبقيد الكون من الحزب المسلم الباغي المقتول وغير الباغي ايضاً الواقف لمجرد التفرج او لغرض اخر او عابر طريق صادفته رمية فالمراد ليس مجرد الحزبية في الاسلام بل الحزبية في الحرب ولو في توابعه ولوازمه وبالقيد الاخير الموت بحتف الانف وخرج بقيد اذنه او نائبه ما لم يكن بالاذن كما اذا دهم الكفار المسلمين في غير محضر الامام ولا بمحال الاذن وكمحاربات المسلمين مع الكفار في زمان الغيبة لكن في خروجه خلاف فالمنسوب الى المشهور اعتبار كونه بين يدي النبي ص او الامام ع بل عن التذكرة نسبته الى الاصحاب مع الحاقهم النائب الخاص وعن الغنية والاشارة والذكرى والدروس والمدارك والذخيرة والحدائق وجماعة اعتبار القتل في جهاد الحق وان لم يكن باذن الحجة او نائبه وظاهر الاول دخول القيد في معقد اجماعه وقال في المعتبر ما ذكره الشيخان من اعتبار القتل بين يدي النبي ص والامام ع زيادة لم تعلم من النص واما المقتول دون ماله واهله في حرب قطاع الطريق فليس بشهيد اجماعاً كما حكاه في الروض وغيره وان شاركه هو كغيره ايضاً من عده في الفضل بل ظاهرهم خروج كلما لم يكن قتالاً في محاماة الدين واما المقاتلة الدينية الخالية من الاذن فلعل الاقوى دخوله موضوعاً فيها لان الموجود في النصوص ما في سبيل الله او بين الصفين ومطلق الشهيد كلها شاملة له غايته خروج ما لم يكن لحماية الدين بل ربما يدعي انصرافها الى ما كان لحمايته واما دعوى خصوص ما كان بين يديه او نائبه كما في الرياض فممنوعة كمنع ما في الكشف قال عموم لفظ الشهيد له قد يمنع لان منعه مبني على اجمال معناه لغة وعرفاً فلعله ماخوذ في معناه ما يمنع من الصدق وفيه انه لا اجمال اذ هو في اللغة كما عن الصحاح والقاموس اسم لمن يقتل في سبيل الله وبساعده العرف ولم يثبت كونه في الشرع غيره فيه وعليه الحكم الى ان يثبت شرطية شيء اخر واولى بالمنع دعوى اعتبار الاذن في ثبوت هذا الحكم ومع الاعتراف بصدق الشهيد عرفاً ونه كما استظهره في الجواهر من عبارة الشرايع ان الشهيد الذي قتل بين يدي الامام لا يغسل فان ظاهرها الصدق بغير القيد وكونه شرطاً للحكم دون الموضوع فلا يبعد كون بعض القيود المذكورة في هذا الباب لترتب الحكم وكون الشهيد اعم منه خصوصاً ببعض الشروط الاتية لكن مع الاعتراف باعمية الشهيد واثباتها بدعوى الشرطية في ترتب الحكم محتاجة الى الدليل المعتد به ويؤكد العموم ان الحمل على اعتبار القيد يوجب حمل الاخبار الواقع فيها السؤال والجواب على الندرة بل في موضوع فرضي لعدم تحققه اصلاً في زمان الصادق فمن الصادر منهما اخباره وعلى كل حال الحكم المذكور في المتن وغيره من انه اذا مات الشهيد في المعركة لا يغسل ولا يكفن ولا يحنط بل يصلى عليه ويدفن ثيابه ثابت على اجماله بالاجماعات المستفيضة بل محصل ومع الغض عنها بثمان روايات مروية وفي الغسل خبر تاسع فلا ينبغي اطالة الكلام فيه نعم قد يتردد في بعض صور وشعب ويخفى حكمه ينبغي التنبيه عليه منها ان الشهيد يعم مطلق المقتول رجلاً وانثى حراً او مملوكاً عاقلاً او مجنوناً كبيراً او صغيراً كما صرح به بعض لعموم النص وصدق الشهيد على الجميع ومعلومية ان صغير المسلمين ومجنونهم يتبعهم في الاسلام وفي الجواهر في تناوله لمن لا يكون مخاطباً بالجهاد كالصبي والامراة مجال للنظر للشك في تناول الادلة اللهم الا ان يكون المسلمون مخاطبين بمحاربة العدو باطفالهم ونسائهم ومجانينهم كما اذا اعظم امر الكافرين فيصدق ح

ومن الملحقات ... الشهيد ... ما فيه ...

القتل في سبيل الله ونحوه وربما افتيه بعض الفضلاء وقال الظاهر من حسنة ابان وصحيحة المقتول في سبيل الله فيختص بمن كان الجهاد راجحا
في حقه او وجوبه كما اذا توقف دفع العدو على الاستعانة بالاطفال والمجانين ولعل التقييد بالرجحان والمخاطبة ناش من وقوع التعليق
بالمقتولية في سبيل الله بجعله صفة لنفس القتل اى قتلا مرضيا لله وهو يستلزم الامر والرجحان ولكن غير بعيد بملاحظة وقوع القيد في
التفسير اللغوي كما مر عن الصحاح والقاموس وملاحظة التعليق على مسمى الشهيد العرفي كما مر الاعتراف به من الجواهر ايضا وعلى المقتولية بين
الصفين كما تقدم كون المراد بسبيل الله هنا المحاربة الدينية كما هو شايع في اطلاق القتل في سبيل الله فاذا انفتح السبيل بقيام المحاربة
فالمقتول فيه خصوصا بقصد حماية الدين من شر العدو المرتد والهم صادق عليه في العرف انه مقتول في سبيل الله وان لم يامر به بخصوصه
وهو كاف في تحقق الموضوع العرفي الذي لم تثبت فيه الحقيقة الشرعية غاية ما هناك امكان دعوى تقييد المراد بعدم كونه محرما عليه
كما هو الظاهر وبكونه من احزاب الحرب وتوابعهم لا بمجرد وجوده في المعركة ومصادفة القتل قطعا وعلى التوسعة التي نحتملها في التنبيه الآخر
لا يتوقف على قصد المقتول الحماية بل ولا المحاربة بنفسه اذا كان تبعا كالطفل ونحوه لا ايقال عدم المامورية بالجهاد ملازم لحرمة المقاتلة
للالقاء في التهلكة لانا نقول ولا الظاهر كون سقوط المجاهدة رخصة لا عزيمة وثانيا بملاحظة التوسعة المشار اليها ممكن مقتولية
بلا محاربة فتامل ان حوزية الحرب لا ينحصر في كونه مقاتلا بنفسه بل يعم جميع عملة العسكر من الخدم والتوابع حتى الاطفال ومحل المعركة لانه
ايضا فيما بين الصفين فاذا خرج الى بعض الجوانب لمراقبة اطراف العسكر فتبعه العدو وقتله في الخارج داخل في الموضوع وكذا اذا تبع الشارد فوجع
اليه وقتله في الخارج لبناء المحاربات على اختلاف محاربات الخيل وتشتتت جهات الحملات ويشهد له مشاهدة مقتل الحر في كربلاء ومثله كثير في
القضايا السالفة والمقتولية لا تنحصر ايضا في كونها بسبب الجرح من العدو فاذا استر خيل احد ابه في بعض الحملات او تردى في حفرة في اثناء
المزاحفة او اصابه سلاح نفسه خطاء او قهرا او تغنطر من فرسه او عبر ماء في البين فغرق ونحو ذلك كان داخلا في الموضوع ايضا منها
ان العبرة في ترتب الحكم بالموت في المعركة والحال ان الحرب قائم فلو اصيب في المحل ونقل حيا الى الخارج ومات في الخارج او مات في المحل
بعد انقضاء الحرب واطفاء نائرته ولو في بعض الزمان هدر نرجحه كسائر الاموات في المعروف من المذهب بل الاجماع عليه مستفيض و
النص بذلك مضمر ابي خالد وقول قتيل المعركة في الرضوي مع الدلالة عليه لاناطتهما عدم الغسل بالمقتولية في محل الحرب ومقتضى عموم
منطوقهما وان ادركه بعض المسلمين وبه رمق ومفهومهما التغسيل ان لم يقتل في المحل ومقتضى عمومه وان لم يدركه المسلمون وبه رمق وعن
المفيد وتبعه جماعة اناطته بادراك بعض المسلمين اياه وبه رمق الحيوة فيغسل وان مات في المعركة وان مات قبل ادراك احد منهم فلا يغسل
وان مات في خارج المعركة ويدل عليه من الاخبار اربعة منها الصحيح عن الذي يقتل في سبيل الله ايغسل ويكفن ويحنط قال يدفن كما هو
في ثيابه الا ان يكون به رمق ثم مات فانه يغسل ويكفن ويحنط ويصلى عليه والتعارض بينهما بنحو العمومين من وجه والاخيرة وان كانت
اكثر عددا بل واصرح دلالة لكن لا يكافي معتضد الاول من الاجماعات المستفيضة وفهم معظم الاصحاب من النصين فيتعين ترجيح الاول
على ان الدلالة في بعض الاخيرة كالصحيح المتقدم وخبر ابي مريم الشهيد اذا كان به رمق غسل وكفن وحنط وصلى عليه وان لم يكن به رمق
كفن في اثوابه غير واضحة لكون المراد قطعا انه به رمق الى حد وغاية ولم يذكر انه ابصار المسلمين اياه فيحتمل كونه انقضاء الحرب اذ تفقد
قتيلهم وجريحهم غالبا يكون بعد لا قبله بل يتعين ارادته منهما وتاويل غيرهما من نحو حسنة ابان الذي يقتل في سبيل الله يدفن بثيابه
ولا يغسل الا ان يدركه المسلمون وبه رمق ثم يموت فانه يغسل ويكفن ويحنط بحمل ادراك المسلمين على اخراجهم اياه من المعركة كما يقال
ادركه من بين الاعداء اى اخرجه او ادراكهم الكامل له بوجوده حيا بعد انقضاء الحرب انه لا شك في كون العبرة بادراك بعضهم لا
جميعهم فلولا المراد منه ما ذكر لم يبق من لا يغسل اذ من يصاب الى ان يموت لا محالة يبصره ولو واحد من اصحابه ويؤيد المشهور بل يدل
عليه ان النبي صلى الله عليه وآله لم يامر بتغسيل شهداء احد مع ادراك بعضهم وبه رمق الحيوة منهم سعد بن الربيع فقال النبي صلى الله عليه وآله من ينظر ما فعل سعد بن
الربيع فقال رجل انا انظر لك يا رسول الله صلى الله عليه وآله فنظر فوجد جريحا وبه رمق الحديث ولم يغسل بعد موته واما خبر عمرو بن خالد عن زيد
عن ابائه عن علي عليه السلام ان رسول الله صلى الله عليه وآله قال اذا مات الشهيد من يومه او من الغد فواروه في ثيابه وان بقي اياما حتى تتغير جراحته غسل فمخالف
لاقوال اصحابنا جميعا مع ضعف سنده فليحمل على التقية كما عن الشيخ وغيره منها ان عدم تغسيل الشهيد بعد موته جار وان مات مجنبا في
المشهور للاطلاق ولسقوط اغسال الحي بموته كما تقدم في محله ولتمعة ايضا فيمن تقدم غسله للرجم وحكي الخلاف فيه عن السيد في شرح
رسالته والاسكافي لما روي من ان الميت الجنب يغسل غسلين وان النبي صلى الله عليه وآله راى ان الملائكة يغسلون حنظلة بن الراهب فقال صلى الله عليه وآله وما شان

حنظلة رايت الملائكة يغسلونه فقيل له جامع فسمع الصيحة فخرج الى الجهاد ولا يخفى ضعفهما لعدم العمل باخبار تغسيل الميت غسلين كما
ستعرفه وتغسيل الملائكة حنظلة في عالم اخر لا يناط به الاحكام الفقهية قطعا منها ان سقوط التكفين انما هو اذا كان عليه ثياب فلو جرد او
كان مجردا كفن كغيره صرح به جماعة ولم اجد ما يخالفه ويدل عليه مضافا الى الخبرين الواردين في حمزة من ان رسول الله صلى الله عليه وآله كفنه لانه كان قد
جرد عموم تكفين الموتى فان الوارد في الشهيد تكفينه بثيابه وهذا يختص بما كان عليه ثياب فلو كان مجردا بقي تحت العموم فالعاري يكفن بلا
اشكال كما ان من كان عليه ثياب تلف جميع بدنه يدفن فيها من غير اضافة ولو كان عليه قطعة مثلا من الثياب فلا ينتزع قطعا وهل يضاف
اليها من قطعات الكفن ما يلتئم لم اقف على تصريح فيه ومقتضى عموم دفنه بثيابه كما هو في الاخبار عدم الاضافة واضافة النبي صلى الله عليه وآله لحمزة
بردة في احدى روايتيها انه كفنه بثيابه وزاده بردة تقتضي الاضافة ولعلها الاظهر منها ان الذي يدفن معه هو مسمى الثوب وان لم
يصبه دم فانه كفنه والاصل فيما خرج عن مسماه المنع من وضعه معه لزيادته عما هو بدل الكفن فهو كوضع حاجة مع الميت تضييع للمال و
كلما شك في كونه من مسماه يحكم بعدم وضعه وينتزع منه وان كان فيه من دم وكذا ما كان من جلد وان اصابه الدم كما صرح به جماعة
وفي اللوامع اكثر المتاخرين فينتزع عنه الخفان والفرو للنص به من خبر عمرو بن خالد عن زيد عن ابائه ينزع من الشهيد الفرو والخف و
القلنسوة والعمامة والمنطقة والسراويل الا ان يكون اصابه دم ترك ولا يترك عليه شيء معقود الا حل وفي الرضوي ومثل المنطقة
والفروة ان اصابه شيء من دمه لم ينتزع عنه شيء الا انه يحل المعقود وضعفهما في غير المعقود منجبر ولنزعه من شهداء احد وخروجه عن
مسماه الثياب لتبادر المنسوج منها وان كان شيء منه يشكل شيء من الثياب فيدفن معه ان اصابه من دمه لعموم دفنه بدمائه و
فيه ان المتبادر منه عدم غسل الدم مما يوضع من ثيابه استشفاعا بسفكه في سبيله لا دفن ما لا يوضع معه لوجود الدم فيه والا فلو اصاب
دمه دراهم كانت معه فليدفن معه ولا يقوله احد وما في الخبر الضعيف لغير المنجبر لا ينهض دليلا للحكم المخالف للاصل والعموم ومنه
يتبين عدم وضع شيء من سلاحه معه وان اصابه الدم فعدم نزع سراويله وان لم يصبها دم لشمول الثياب اياها وعن المقنعة والمراسم
نزع السراويل الا ان يصيبها الدم وكذا العمامة والقلنسوة لذلك الخبر وقد عرفت حاله بالنسبة الى الجابر فان ثبت صدق الثياب في الاخيرتين
بقيتا تحت عموم الدفن بثيابه لكن حيث لم يثبت فلتنزعا كما في كل مشكوك الصدق وغير المنصرف اليه وحل المعقود كما في الخبر والرضوي
المؤيدين بحل ازرار الكفن لا باس باستحبابه مسامحة منها لا يغسل بدن الشهيد من دم جرحه لما ورد من دفنه بدمائه ولو كان عليه دم
غير الجرح او نجاسة اخرى فهل يطهر عنه لعموم تطهير بدن الميت خرج دم الشهادة بقي الباقي ام لا بدعوى عموم نفي التعرض له ودفنه كما
هو بحاله بل خلو النصوص من التعرض لغسله منه مع غلبة وجوده فيه دليل عدمه ربما استظهر الثاني بعض الفضلاء منها ان الدفن
بثيابه بدلا عن التكفين عزيمة متعينة لا تخيير بينه وبين النزع والتكفين لظاهر الامر والنهي واطلاقهما فاللازم دفن كل ما كان عليه لو
ازيد من قطعات الكفن او كان قيمتها ازيد بل وان كانت غالية لا يراعى الوارث في غلائه لاختصاصها به بموجب الامر واما الديان
اذا لم يكن وفاء فربما تردد في تقديم الدفن بثيابه على حق الديان والظاهر تقديمه لظاهر الاوامر نعم لو سبق حق الغير فيه كما اذا كانت مرهونة
قدم ان لم يمكن ما يفك به والا فك ثم دفن فيه تحقيقا للامتثال للامر وان كان عارية وبذله المعير وجب دفنه فيه ان كان مجانا وان رضي
بالمعاوضة عنه ففي وجوب الدفن فيه وعدمه لعدم الامر بتحصيله وجهان الاظهر الثاني منها ان الساقط عن الشهيد من التجهيز التغسيل
والتكفين والتحنيط فيصلى عليه ويدفن اما سقوط الاولين فقد مر اتفاق النص والفتوى عليه واما الحنوط فنفيه مصرح به في غير واحد
من الاخبار منها الصحيح قلت كيف رايت الشهيد يدفن بدمائه قال نعم في ثيابه بدمائه ولا يحنط ولا يغسل ويدفن كما هو ولم اجد من الفتوى
ما يخالفه وتعبير البعض بانه لا يغسل ولا يكفن بل يصلى عليه ويدفن بثيابه لا مخالفة فيه بترك قول ولا يحنط لظهور ارادة الاختصار
كما يشهد له قوله بل يصلى عليه ويدفن ولم يقل بل يحنط ويصلى عليه ويدفن ثم ان سقوط التحنيط الايد ورمع سقوط التكفين بل مع
سقوط التغسيل فالمجرد يكفن ولا يحنط كما لا يغسل لاطلاق النص بنفي تحنيطه واما الصلوة عليه فغير ساقطة بحال باتفاق النص و
الفتوى حسبما عرفت وما في بعض الاخبار من عدم الصلوة عليه كرواية عمار عن جعفر عن ابيه ان عليا عليه السلام لم يغسل عمار بن ياسر ولا هاشم
المرقال ودفنهما في ثيابهما ولم يصل عليهما بعيد عن مكافئة ما تقدم المعتضد بعمومات الصلوة على الاموات بمراحل فليتاول بما لا ينافيها
ان امكن والا يطرح ولو بالنسبة الى حكم عدم الصلوة خاصة منها ان الشهيد مسه لا يوجب غسلا من غير خلاف اجده لظهور الاخبار
جدا في طهارة بدنه ويدل عليه ايضا نفي تغسيله وربما يمنع الملازمة بين طهارته وعدم وجوب الغسل بمسه ولا يخفى ضعفه لخصوصا

مع ملاحظة تعليل غسل الميت بنجاسة بدن الميت في الاخبار وقد يستند لعدم غسل ما شك الى الاصل مع دعوى عدم انصراف الملاقي نادل على وجوب الغسل بالمس الى مثل الشهيد والاولى الاستناد الى عدم شمول دليل الغسل بالمس له كما انه مع مثله فيمن قدم غسله للحد منها ان الميت في المعركة اذا وجد به اثر القتل من جرح ونحوه حكم بانه شهيد في ترتب الاحكام بلا خلاف اجده فيه وكانه لحجية الظاهر هنا الا انه يحكم بشهيد اصلا لعدم انقطاع احتمال استناد الموت مع وجود اثر القتل الى غير القتل وسيرة المجاهدين كانت جارية على التعويل على هذا الظهور فينقطع به اصالة عدم القتل واصالة عدم الشهادة واما اذا لم يكن عليه اثر القتل فعن الاكثر كما في الشرائع ايضا ان ذلك عملا بالظاهر فان الوجود في القتلى ظاهر في استناد موته الى القتل دون الحتف وحصول القتل لا ينافي عدم بروز الاثر خوف يتبعه وعن الاسكافي عدم جريان الحكم للشك في الشرط وقواه في الجواهر وضعفه في اللوامع قلت ما ذكر في حجية الظاهر هنا غير جار في الصورة الاخيرة وليس كل ظاهر يقطع به الاصل وح فان رجعنا الى حكم العام مع الشك في صدق الخاص فيشمله عموم الامر بتغسيل الموتى وان لم نرجع اليه فالمرجع اصل البراءة من وجوب التغسيل واثبات موضوع من يجب تغسيله باصالة عدم الشهادة ليتبعه احكام غير خال عن المناقشة الجارية في امثاله من اصالة عدم الشهادة لا يثبت بها حتف الانف لانه ايضا موضوع وجودي تكملة يجب على الذي يقدم للقتل بحد او قود الاغتسال والتحنط ولبس الكفن فاذا قتل اكتفي بما قدم من التجهيز واكمل بالباقي فيصلى عليه ويدفن بالاجماع المستفيض والنصوص الذي وقفنا عليه من النص ثلاثة اثر والعمدة المعول عليها في الفتوى المروي مرسلا في بعض كتب الاخبار ومسندا في اخر عن مسمع كردين عن ابي عبد الله ع قال المرجوم والمرجومة يغتسلان ويحنطان ويلبسان الكفن قبل ذلك ثم يرجمان ويصلى عليهما والمقتص منه بمنزلة ذلك يغسل ويحنط ويلبس الكفن ثم يقاد ويصلى عليه عن الكافي ويغسلان بالغسل [illegible] والبناء المجهول والثاني الوضوي وان كان الميت مرجوما بدئ بغسله وتحنيطه وتكفينه ثم رجم بعد ذلك وكذلك القاتل اذا اريد قتله قودا والثالث خبر محمد بن قيس الثقة عن ابي جعفر ع ان رجلا اتى امير المؤمنين ع فقال اني زنيت فطهرني الى ان قال فلما مات اخرجه فصلى عليه ودفنه فقالوا يا امير المؤمنين ع لم لا تغسله قال قد اغتسل بما هو طاهر الى يوم القيمة ولقد صبر على امر عظيم وتوقف في الاخير بعدم التصريح بتقديم الغسل فليس مما نحن فيه ويندفع بوجوب حمله على تقديمه قبل القتل اذ دفنه الامام بغير تغسيل كما هو ظاهر الخبر بل صريحه ولا يجوز لو لم يكن مقدما بالاجماع مع ان قوله غسل بماء قاض بسبق الغسل منه وان كان الحكم عن [illegible] اخر قال بعد نقل هذه الروايات المشهور بين الاصحاب وجوب تغسيل المرجوم ان لم يغتسل قبل ولعله ع امره بالغسل قبل الرجم وان كان ظاهر التعليل عدمه انتهى وكانه حمل ما هو طاهر الى يوم القيمة على اقدامه على الحد والرجم ويشعر به قوله وصبر الخ والاظهر ما ذكرناه واما ضعف السند فمنجبر بما عرفت فيخصص بها عموم الامر بتغسيل الموتى ومقتضاه طهارة بدنه بعد القتل وعدم وجوب الغسل على ماسه كما هو المشهور ولان النص والفتوى كالصريح في ان المقدم غسل ميت وهو ظاهر جماعة في تاثيره ما يوثر المتاخر وبه يندفع ما عن الحلي من وجوب الغسل بمسه وعن الذخيرة والحدائق التردد فيه وعن المنتهى ايضا التوقف فيه لان المستفاد من النص الحاكم بان مس الميت عند موته وبعد غسله ليس به باس هو الغسل بعد الموت ضرورة انه فاعم بظهور هذه النصوص في تاثير المتقدم اثر المتاخر مضافا الى دعوى اختصاص التنجس والغسل بالمس في النص بالمس بعد موته قبل ان يغسل وهو ظاهر من حيث القبلية فيمن يغسل بعد الموت دون من لا غسل عليه كالفرض والشهيد ومورد النص هنا وان كان خصوص المرجوم والمقتص منه ولذا اقتصر عليهما في هذا الحكم جماعة بل في الكشف نسبته الى الاكثر بل نسب فيه الى المفيد وسلار الاقتصار على الرجم خاصة لكن عمم اخرون للمقدم في كل حد بل نسبه في الروض والحدائق الى الاصحاب وفي المجمع الى الاجماع ولا دلالة في اقتصار بعضهم على ذكر الرجم والقود على المخالفة فلعلهما من باب المثال في كلامه اقتفاء بتعبير النص مع ان الدليل من التعليل في الخبر الثالث قاض بالعموم وهو معتضد بفهم المعظم ومساعد بالاعتبار من عدم معقولية مدخلية خصوصية سبب القتل فيه التقييد بل الاقتصاد في غير محله جدا ووقع هنا في الروض ما يقضى بالعجب قال ووجوب القتل في العبارة اي في الارشاد اعم من ان يكون حدا او قصاصا مع ان النص عن الصادق ع في خبر مسمع ورد في المرجوم والمرجومة والمقتص منه بمنزلة ذلك فالحقه الاصحاب به انتهى وهذا منه يقضي بجعله ما في الخبر حسبما حكيناه من قوله فالمقتص منه بمنزلة ذلك الخ من كلام صاحب كتاب الحديث مع انه من تتمة الخبر وينبغي التنبيه في هذه المسئلة على امور منها ان قضيته ظهور النص والفتوى في كونه غسل ميت مقدم وجوب

تثليثه بالسدر والكافور والقراح كما نسب الى المشهور واستشكل في القواعد وجوب التثليث وربما احتمل عدمه بعض من تأخره لصدق قوله يغتسلان والاول اظهر تحكيما للظاهر المنساق من الاخبار ولا مصرح ممن تقدم بالخلاف غير عبارة في المقنعة قال والمقتول قودا يؤمر بالاغتسال قبل قتله فيغتسل كما يغتسل من الجنابة انتهى ويحتمل ارادته مباشرة غسله بنفسه كما يغتسل للجنابة لا انه كما بعد الموت يغسله غيره نعم صدر من بعض من تأخر كما في جامع المقاصد والروض منها ان تقديم الغسل والكفن والحنوط متعين كما في ظاهر الاكثر على ما في الكشف نظرا الى ظاهر النص المذكور واحتمل في الذكرى والروض التخيير بينه وبين غسله بعد الموت لقيامه بطريق اولى مقامه واستظهره في مفتاح الكرامة من الكشف ايضا وكانه من قوله بعد قول مصنفه ويؤمر وجوبا وفيه نظر للاصل وعدم انتهاض الدليل واحكم براده النظر في وجوب امر الحاكم بالاغتسال وان كان هو واجبا عليه قبل الحد كما سمعته لكن قال كما في الذكرى وهذا يعطي ارادته من النظر للاصل ما فهمه منه في المفتاح اذ في الذكرى لم يتنظر الا في تعيين الاغتسال قبل الغسل فيظهر ان كاشف اللثام بنى وجوب امر الحاكم بالاغتسال على وجوبه على المحدود وتعيينا فيلزم الحاكم بفعله لئلا يتعطل الحد وعدم وجوب الامر على تخييره المحدود بين التقديم والتاخر وهو واضح منها انه لا يقدح طرو الحدث صغيرا او كبيرا بعد هذا الغسل في امتثاله فلا يعاد بعروضه نعم يوجب الطاري موجبه ان كان مخاطبا بمشروط الطهارة بل ولا يقدح الطاري في اثنائه وان اوجب موجبه ان خوطب بمشروط به وفي الذكرى احتمل كونه كغسل الجنابة بالنسبة الى الحدث الاصغر في اثنائه لما دل على تشبيهه به وانه بمنزلته ولا يخفى ضعفه لان القدح في اثناء غسل الجنابة انما جاء من جهة رافعيته وتخلل الناقض في اثناء الرافع قادح حسبما عرفت في محله وهذا ليس برافع فلا وجه للقدح والتشبيه انما هو في الكيفية منها انه صرح جماعة بان هذا الغسل لا يتداخل مع غيره وفي الروض انه لا يدخل تحته غسل ولا يدخل تحت غسل قال اما عدم دخوله تحت الاغسال فللمغايرة كيفية وحكما واما عدم دخول الاغسال تحته فلعدم نية الرفع او الاستباحة فيه وتردد في الذكرى في التداخل فيه نظرا الى محتوى الاخبار كما في خبر زرارة في الميت جنبا يغسل غسلا واحدا يجزي للجنابة ولغسل الميت ولانهما حرمتان اجتمعتا في حرمة واحدة ورده في الروض بان الخبر ليس مما نحن فيه في شيء ويمنع اجتماع الحرمتين لاصالة عدم تداخل المسببات مع اختلاف الاسباب وتداخلها في بعض الموارد لنص خاص انتهى وفيهما ان مورد الخبر ليس مما نحن فيه لكن على تقدير كونه معمولا به في مورده ما بعد الموت فيعم فيصلح دليلا لما نحن فيه بناء على ان المقدم مثل المتاخر وقائم مقامه فيجري فيه ما يجري في المتاخر واما اجتماع الحقوق فهو وان كان ممنوعا بملاحظة الاصل لكن يحكم باجتماعهما في الفرض بالنص المذكور وبالتقريب المقرر لكن ظاهر الذكرى حسبما قررناه في تقريب سنده لا انه هو تجويز التداخل هنا نظرا الى جوازه في غسل الميت المتاخر للروايات الواردة فيه وبهذا التقريب لا يتم جواز التداخل في الغسل المتقدم لظهور الاتفاق على عدم التداخل في المتاخر وتنقيح المقام ان يقال اذا مات المكلف مجنبا او حايضا او نفساء ونحو ذلك فما تكرر تغسيله بان يغسل للموت مستقلا وعن باقي الاحداث كذلك فالاجماع منعقد على نفيه والمضي في المعتبر نفي التعدد فيه وجوبا واستحبابا وادعى انه مذهب اهل العلم وسيرة المتشرعين ايضا قد توافق نفيه مطلقا فتناول روايات العيص الظاهرة في التكرير بما هو خير من الطرح او تطرح لشذوذها ويحول على ما ورد بانهما حرمتان اجتمعتا في حرمة واحدة وبانه يغسل غسلا واحدا الظاهر في لزوم الاتحاد وتعينه لاعتضاده بالسيرة والاجماع المحكي المستظهر وهذا هو الاقوى في نفي شرع التكرير ولو استحبابا وضعف احتماله الشيخ في روايات العيص من الحمل على الندب لا ما يقال من عدم مورد للاغسال الرافعة الحدث بعد الموت لان مطلوبيتها غير تبرر ولا مخاطبته بالغير وعلى تقديره النفسية ايضا يسقط بالموت كل عبادة بدنية بل ح لا يبقى مورد للتداخل ايضا لانه فرع وجود المتعدد فليطرح ما ورد بالتكرير لعدم تعقله ويحمل ما ورد بالتداخل كرواية زرارة المتقدمة ونحوها على عدم حق بعد الموت وغير حق واحد ونحو ذلك لانا نقول وان لم يخاطب الميت بالغير لكن حدث الحيض والجنابة ونحوها الحاصل في الحيوة ما لم يحصل رافعه الشرعي وهو الغسل منه لم يقم دليل على ارتفاعه وان غسل الموت يقوم وضعه في المسجد ومساس القران ببدنه ومع ثبوت هذه الحالة للميت وان لم يكن دليل على وجوب رفعها على الاحياء لكن لا باس باستحباب رفعه بتغسيله عنه لتكمل طهارته عند لقاء ربه وحضور ملائكته وارواح المؤمنين ونحو ذلك بل كما يستفاد من اخبار تغسيله للموت انه لذلك ايضا فيعقل التكرير و التداخل ولو بتقديم التغسيل للموت ذاكرا ليظهر به بدنه حال الغسل الرافع والتكرير ان نفاه نصا واجماع فالتداخل لا باس باستحبابه لظاهر نحو خبر زرارة المتقدم وانهما حرمتان اجتمعتا في حرمة واحدة ويحصل تداخله بنية الجميع هذا في تغسيله بعد الموت واما اغتساله قبل القتل فحيث ان مخاطبته بما يتوقف على الطهارة وجوبا واستحبابا ممكن وان لم يكن فاستحباب كونه على الطهارة ولو آنا ما

غسل في حكم الميت الجنب

ثابت لا محالة بل غير بعيد استحبابه للموت عن طهارة لانه يلقى الله سبحانه ويدل عليه فحوى ما ورد فى استحباب الوضوء للكون على الطهارة فانك تكون اذا مت على طهارة شهيدا وفى آخر كان اصحاب رسول الله ص اذا بالوا توضؤوا او تيمموا مخافة ان تدركهم الساعة بل الصلحاء الابرار يغتسلون غير الرافع عند الموت ليموتوا على غسل وان قصدوا به التوبة او غيرها فلا مانع من التداخل فيه لامام من انه غسل ميت لا هو رافع ولا مبيح فلا يتداخل مع الرافع او المبيح ولو ثبت ما نفيناه من التداخل فان الاغسال المستحبة ايضا غير رافعة ولا مبيحة وجاز تداخلها مع الواجبة كما مر او انه مختلفة صورته مع غيره لتركبه من ثلاثة اغسال فلا يمكن تداخله وليس ايضا بمانع لان كلا من الثلاثة فى الصورة غسل تام الاجزاء لا باس بان يتداخل معه غسل كما ان غسل الحيض معه وضوء وعلى القول بمدخليتهما معا فى رفع الاكبر هو جزء الطهارة ويتداخل معه غسل الجنابة هذا ان سلمنا كون غسل الميت مركبا وكل من الثلاثة جزء وسلمنا ان الواجب فيمن قدم غسله للموت هو الثلاثة فتلخص انا وان نفينا شرعية تعدد تغسيل الميت تكررا او تداخلا وجوبا واستحبابا لا يلزمنا نفيه كذلك فيمن تقدم غسله للموت بل تشرع فيه التكرر والتداخل نعم الجميع ان حصل له بعض اسباب الغسل وجوبا فيما وجب عليه مشروط به واستحبابا فيما استحب او لمجرد الكون على الطهارة على حد سائر الاحياء ولا يمنعه مجرد كونه غسل ميت مقدم لان المانع فى المتاخر هو الموت الغير المحقق فعلا كما انه اذا كان عليه سبب الوضوء فليتوضأ وجوبا او استحبابا ولا يجزى غسله المتقدم للموت وما فى الجواهر من الاشكال فى عدم الاجزاء به عن الوضوء حيث قال ولا الاجتزاء به عن الوضوء مع تقدم الحدث الاصغر عليه على اشكال فيه لا اعرف وجهه الا ما ورد بان غسل الميت كغسل الجنابة والمراد منه فى الكيفية مع ان المشبه هو تغسيله بعد الموت ولم يرد ان المتقدم كالمتاخر حتى يكون مثل مثل مثلا بل هنا معنى مماثلة مستفاد من الاخبار والمتيقن منه كونه بمنزلته فى سقوط الامر بالتغسيل خصوصا مع احتمال كون تشبيه المتاخر به فى عدم الوضوء معه لعدم مخاطبته بما ينبغى له الوضوء وقد سلمنا انه حال التقدم يخاطب به منها انه صرح الجماعة بانه لو مات بسبب آخر من موت او قتل مستحق عليه وجب تجديد الاغسال والاغسل بعد الموت واطلقوا فيه التجدد بتجدد الثانى بعد الاغتسال للاول وكان موجودا وما اذا ارتفع السبب الاول وكان باقيا وما اذا كان الثانى من صنف الاول كرجم ورجم او من غيره كقتل ورجم وكان نظرهم الى ان تقديم الحاكم له مدخلية فى مشروعية الاغتسال وصحته بدليته فتبدله بتقديم آخر الذى هو لازم تبدل الحق المقدم له يقتضى تبدل الاغتسال الذى تسبب عنه ووقع لاجله خصوصا والحكم مخالف للاصل والعموم ويجب الاقتصار فيه على المتيقن هذا غاية ما يوجه به اطلاق كلامهم والذى يقتضيه النظر بعد البناء على مدخلية التقديم لكون الموضوع فى الاخبار هو المرجوم والمرجومة والمقتص منه وارادة الحقيقة متعذرة فالمراد المقدم له المشرف عليه ان يكون المدار فى وجوب تجديد الاغتسال متى تبدل سبب القتل على خروجه من معرض التقديم الاول واطلاق عنانه وانفساخ عزيمة قتله لعفو او انكشاف عدم حق او تاخير لمرض ونحو ذلك فيجب التجديد اذا قدم ثانيا فان لم يجدد غسل بعد الموت وعدم خروجه وانطلاقه وبقاء عزيمة قتله وانقياده لقتله الا انه تبدل القتل بسبب القتل بسبب آخر فلا يجب التجديد لحصول الغرض من الاغتسال بالواقع منه للقاء خصوصية كون القتل حق زيد مثلا فى شرع التقديم بل الواجب عزم الحاكم على قتله مع المضى فيه فاذا مضى فيه مضى الغسل واذا انفسخ بطل الغسل وانفسخ ايضا فان تجدد العزم ثانيا تجدد الغسل لبطلان الاول فتدبر جيدا فلعله دقيق منها ان الذى يقدم فعله فى الحدود ثلاثة الغسل والكفن والحنوط باتفاق النص والفتوى ولا ينبغى الاشكال فيه كما لا ينبغى الاشكال فى كون الصلوة عليه متاخرة بعد قتله وموته كما فى غيره وهو ايضا مورد اتفاق النص والفتوى ومن الغريب ما فى الجواهر هنا من انه لا صراحة فى النص فى المقتص منه بتاخير الصلوة عليه بل قد يشعر بخلافه الا انه يجب تنزيله على الاول بقرينة قوله والمقتص منه بمنزلة ذلك اى المرجوم انتهى لان قوله فيه ثم يقاد ويصلى عليه صريح فى ذلك وهو ايضا اورد الرواية هكذا مضافا الى ما رواه ابن قيس عن صلوة على ع على من رجمه للزنا المسئلة الخامسة اذا مات ولد الحامل فى بطنها او هى حيته قطع الحمل واخرج بادخال اليد فى جوفها وتقطيعه ويقدم فى مباشرته الزوج ان امكن والا النساء والا الرجال المحارم والا الاجانب ويدل على الحكم مضافا الى الاجماع المحكى مما بين صريح كما فى الخلاف وظاهر كما فى المدارك قائلا انه مذهب الاصحاب والاعتبار من تقديم صيانة الحى على مراعاة بدن الميت ما رواه فى الكافى بسندين عن ابى عبد الله ع عن على ع اذا ماتت المرأة وفى بطنها ولد يتحرك شق بطنها ويخرج الولد وقال فى المرأة يموت فى بطنها الولد فيتخوف عليها قال لا باس ان يدخل الرجل يده فيقطعه ويخرجه بعضه عن الجبار عن قرب الاسناد ومثلها عبارة فقه الرضا ع وقدح السند لوجود وهب وهب المذموم فيه وضعف الاخير مدفوع

بالانجبار بالعمل مع ظن كون ما فى احد سندى الكافى الذى رواه عن احمد بن محمد بن ابى عبد الله عن ابيه عن ابن وهب فهو معوية بن وهب دون وهب بن وهب لان احمد يروى عن وهب بن وهب بلا واسطة وفى هذا السند بواسطة ابيه محمد وقد ذكروا ان محمد البرقى يروى عن معوية بن وهب وعليه فالسند صحيح واطلاق النص وكلام الاصحاب لقطع منزل على الغالب من عدم امكان اسقاطه صحيحا فان امكن قدم لان التمثيل بالميت المحترم محرم من غير ضرورة ثم لا يقدم على التقطيع الا مع العلم بموته ولو ماتت الحامل هى دونه شق جوفها من الجانب الايسر واخرج الطفل وفى رواية يخاط بطنها استفاض الاجماع على هذا الحكم والاعتبار ايضا مساعد من تقديم صيانة الطفل الحى المحترم على حرمة الميتة والاخبار به ايضا مستفيضة منها ما تقدم فى المسئلة السابقة وبمضمونه صحيحة على بن يقطين وموثقة وتقريره على بن حمزة ومرسلة ابن ابى عمير وموثقة ابن مسلم واطلاق الشق فى النص والفتوى منزل على الغالب من عدم امكان اخراجه حيا بغيره وان فرض امكانه لم يجز الشق قطعا لكونه مثلة بالميت المحترم ثم انه لا يقدم عليه الا مع العلم الوجدانى بحيوة الطفل ولا يكفى استصحابه فى الاقدام على الشق وان استصحبنا حيوته للانتظار به فى الدفن استظهارا فى الاول اعتبار العلم الوجدانى من قوله ويتحرك وفى موثقة ابن مسلم والولد يتحرك فى بطنها اين ذهب بحوث وعملا بالاستصحاب السليم عن المعارض فى الثانى ويشترط ايضا العلم ببقاء حيوته الى الخروج او ظنه لتعذر العلم غالبا ويعول فيه على استصحاب حيوته الى الخروج فلو علم عدم بقاء حيوته الى الخروج لا يشق لعدم الفائدة نعم لا يعتبر الوثوق ببقاء الولد حيا بعد الخروج للاطلاق وفى جملة من العبارات كالمتن تقييد الشق بكونه من الجانب الايسر والاخبار خالية منه غير عبارة الفقه المؤيدة بعبارة المقنعة والفقيه والنهاية التى متون الاخبار وفى التذكرة قال علماؤنا يشق بطنها من الجانب الايسر مشعرا بالاجماع ولا يبعد عدم التقييد به فى معقد اجماع الخلاف لظهوره فى ارادة الشق محلا فى مقابل العامة وبما ناسبه الاعتبار لما يقال من ميل الطفل الى الجانب الايسر وفى جملة من العبارات وجوب خياطة الشق بعد الاخراج وفى التذكرة نسبته الى علمائنا وفى المتن كما ترى نسبته الى الرواية بالتمريض قال فى المعتبر وانما قلنا فى المختصر وفى رواية يخاط الموضع لان ابن اذينة موقوفة عليه فلا تكون حجة ولا ضرورة اليه فان مصيرها الى البلا انتهى ومثله الشهيد فى الذكرى والمحقق الثانى فى الجامع لاعتذارهما عن الوقف بان الراويين من عظماء الاصحاب واصحاب الائمة ع وظاهرهما القول عن توقف وزيادة الثقة مقبولة انتهى وكانهم لم يقفوا الاعلى ما فى التهذيب فيه موقوفة لكن فى الكافى رواها عن بعض اصحابنا عن ابى عبد الله ع بل لعل مراده ببعض اصحابنا هو ابن اذينة بقرينة ما فى التهذيب فالظاهر وجوب الخياطة للنص المعتضد بظهور اجماع التذكرة المؤيد باحترام الميت ومبسورية تغسيلها وتكفينها مع الخياطة وعدم بقائها على المثلة الحاصلة من الشق للضرورة والله العالم

المسئلة السادسة اذا وجد وتمكن من بعض الميت دون كله وكان الذى تمكن منه فيه الصدر يجهز تاما يغسل ويكفن ويصلى عليه ويدفن فهو كما لو وجد كله الا فى التحنيط ففيه تردد وخلاف ولنعلم اولا ان ميت الانسان اما سقط او غيره والثانى اما تام الاعضاء وما بحكم التام من مفقود كف وقدم ونحوه او هو بعضها والثانى اما هو تمام العظام المجردة من اللحم او غيره والثانى اما فيه الصدر او ليس فيه الصدر و الثانى ما فيه عظم او هو عظم مجرد من اللحم او ليس فيه عظم فما عدا السقط ثمانية اقسام التام وما بحكمه وهذا يجهز تمام التجهيز وفيما عدا التام حكم التجهيز مع قطع النظر من الحنوط الذى نشير الى خصوصيته فى كل موضع على ثلاثة اقسام قسم يعامل معاملة التام فيغسل و يكفن ويصلى عليه ويدفن وهو ما فيه الصدر وتمام العظام المجردة وقسم يجهز بغير الصلوة فيغسل ويكفن ويدفن وهو ما فيه العظم ومنه يجهز بغير صلوة وتغسيل فيكفن ويدفن وهو اللحم من غير عظم فيكفن ولو فى الجملة من اللف ويدفن واما السقط فان كان لاربعة اشهر فهو ملحق بالقطعة ذات العظم وان كان لدونها فبقطعة غير ذات عظم وهذا التقسيم مشتمل عليه كلام المشهور بل محكى عليه الاجماع وان حكى فى بعض اقسامه خلاف معتنى به او غير معتنى به والمقصود به التنبيه على مجمل الاقسام المتباينة فى الحكم واما التفصيل فنمهد الكلام فيه فى شرح هذه العبارة وما يلحقها مع التنبيهات الملحقة فاعلم ان غير السقط اما التام وما بحكمه فهو المراد بالميت المعنون به احكام الموتى المفصلة الماضية واما البعض فالصدر وما فيه الصدر وهو موضوع هذا الحكم المذكور هنا فى المتن من وجوب الصلوة عليه وهو مجمع عليه كما اعترف به الجماعة بل جعلوا الاجماع المحكى عليه هو العمدة فى دليل هذا الحكم اذ لم يرد الصلوة على الصدر وحده الا فى رواية الفضل الآتية وفيها الصدر مع الوسط واليدين ثم الجماعة مع حكاية الاجماع على الحكم معترفون بوقوع اختلاف فى التعبير عن موضوعه وكانهم فهموا من الجميع معنى واحدا كما اعترف به فى الكشف ومفتاح الكرامة وغيرهما والاختلاف الواقع فيه من جهتين احدهما فيما يفعل به فبعضهم اقتصر على ذكر الصلوة عليه وبعضهم عليها مع دفنه وبعضهم عليها مع تكفينه وبعضهم عليها مع تغسيله وبعضهم عليها مع التحنيط وهذا

فيما اذا وجد بعض الميت ... الصدر

الاختلاف امره مع قطع النظر عن الحنوط سهل جدا لان المعلوم من لسان الاخبار وكلام الاصحاب لدى الممارس انه متى ذكر الصلوة عليه يراد هي
مع غيرها من افعال التجهيز الواجب لو من كل واحد في الجملة ومتى ذكر التغسيل من غير ذكر الصلوة يراد هو مع التكفين ولو في الجملة والدفن
ايضا ومتى ذكر التكفين ولو في الجملة من لف ونحوه يراد هو مع الدفن نعم وجوب الدفن لا يستلزم وجوب شيء سواه مع احتمال
الكفن ولو اللف كما ستعرفه وبالجملة العبارات مشتركة في ذكر وجوب الصلوة على الصدر فكان عدم ذكر الباقي موكول الى وضوح
استتباعها اياه فان الشارع لا يهتم بالصلوة على من لا يبالي ببقائه مطروحا على وجه الارض ولا يستحق سترا ولا تطهيرا كميتة سائر الحيوانات
ولذا لم يشرعها حيث ثبتها الا بعد تغسيله وتكفينه وانكار هذا من بعض متاخري المتاخرين في غير محله بل كما في اللوامع هو مكابرة قلت
او من عدم الممارسة بمذاق الشرع ونقضهم بالشهيد هو مع الفارق لمعلومية بنائه على الغالب من وجود ثيابه ودمائه فيها وفي بدنه وفي
دفنه بثيابه المقصر جنبه بدمه ليلقى الله به ذلك مزيد كرامة له فقد بدله فيه بخير كرامة واين هذا من الاهمال وبالمقدم المحدود لا نقض به ايضا
لوجود الامرين فيه غاية الامر اقتضاء المصلحة تقدمهما والكلام في الاهمال لا الى بدل مع ان ثبوت ما عدا الصلوة من التغسيل والتكفين
والدفن يثبت هنا بالاجماع المركب وبالاولوية من لفظه ذات العظم الثابت فيها ذلك اجماعا كما ستسمعه والجهة الثانية الاختلاف في الموضوع
اى فيما يصلى عليه فعبر في المتن كما ترى بما فيه الصدر ونحوه بعض الكتب وعن الوسيلة وبعض كتب الشيخ عبر بموضع الصدر ونحو جملة وعن
المقنعة الصدر او شيء فيه الصدر وعن الخلاف صدر او ما فيه القلب وعن الجامع ان قطع نصفين فعل بما فيه القلب ذلك اى الصلوة و
غيرها قال في الكشف ويمكن اتحاد الكل في المعنى فان القلب في تجويف الصدر فمن ذكر الصدر احتمل ارادة المشتمل على القلب ومن ذكر ما فيه
القلب احتمل ارادة الصدر وان لم يشتمل عليه ويحتمل الاخبار المتضمنة له ايضا قال واما الصدر وما فيه الصدر اى العضو المشتمل عليه
فالظاهر اتحاد حكمهما ولعل مراده انه على تقدير وجوب الصلوة على الصدر وحده فما فيه الصدر كذلك اذ هو مع الزيادة اولى بالصلوة قال
والظاهر ان موضع الصدر غير خارج عنهما اى عن الصدر وما فيه الصدر لانه اما ان يراد من موضعه الموضع المسمى به فهو هو او العضو
الذي هو محله فهو ما فيه الصدر وبالجملة عمدة الاختلاف بين ما فيه القلب والصدر لظهور الاول فيما وجد القلب فيه فعلا والصدر
صدر وان خلا منه فعلا واحتمال ارادة من عبر بما فيه القلب محله وان خلا منه على وجه يساوي الصدر كما في الكشف فيرتفع الخلاف
بعيد جدا اذ التعبير بالصدر اولى لقيام احتمال ارادة ما يوجد فيه القلب بما فيه القلب وبعد منه ارادة من عبر بالصدر خصوص
ما يوجد فيه القلب فعلا وان ارتكبناه في النصوص كما ستسمعه فذلك للجمع بين الخبرين وشان ما يرتكب في النصوص جمعا غير شان ما في
عبارة الفقيه لمعهودية اختلاف الفقيه مع غيره في الواقع بخلاف الخبر واما الاختلاف الواقع في النصوص فلا يخفى ان الاخبار بعضها
تضمن الصلوة على ما فيه القلب كصحيحة علي بن جعفر عن الرجل ياكله السبع او الطير فيبقى عظامه بغير لحم كيف يصنع به قال يغسل ويكفن
ويصلى عليه ويدفن واذا كان الميت نصفين يصلى على النصف الذي فيه قلبه ومرفوعة البزنطي المقتول اذا قطع بعض اعضائه يصلى
على العضو الذي فيه القلب وقريب منها مرسلة الصدوق وما تضمن الصلوة على الصدر مع اليدين كالمروي في الفقيه عن الفضل
ابن عثمان في الرجل يقتل فيوجد راسه في قبيلة ووسطه وراسه ويداه في قبيلة والباقي منه في قبيلة فقال ديته على من يوجد في
قبيلته صدره ويداه والصلوة عليه قيل وطريق الصدوق الى الفضل صحيح وبعضها الصلوة على بدن الانسان وان كان خاليا
من الاطراف كرواية طلحة بن ابي زيد لا يصلى على عضو رجل من رجل او يد او راس فاذا كان البدن فصل عليه وان كان ناقصا من الراس
واليد والرجل وبعضها تضمن الصلوة على العضو التام دون ما نقص من عضو كصحيحة محمد بن خالد اذا وجد الرجل قتيلا فان وجد له
عضو من اعضائه تام صلى على ذلك العضو ودفن وان لم يوجد له عضو لم يصل عليه ودفن وبعضها تضمن الصلوة على تمام العظام
كصحيحة علي بن جعفر المتقدمة بناء على ظهوره في جميع العظام ولو باعتبار كونه جمعا مضافا وكذا ما تضمن الصلوة على مطلق
العظم المجرد من اللحم كالصحيح عن الباقر ع اذا قتل قتيل فلم يوجد الا لحم بلا عظم لم يصل عليه فان وجد عظم بلا لحم صلى عليه والذي
يقتضيه النظر ان يقال ان تمام العظام عنوان براسه لا يداخله شيء مما تضمنه ما قبله فيجب الصلوة عليه للصحيحة لعدم المعارض عنها الا
بل ربما يظهر الاجماع عليه كما ستعرفه في التكملة لا يقال والمناقشة بعدم اختصاصها بجميع العظام فليكن عنوان ما يصلى عليه مطلق
العظم كما دل عليه الصحيح الاخير مدفوعة اولا بافادة الجمع المضاف العموم وثانيا بمعارضتها في غير التام كما في الصحيحة الاخيرة بما هو اقوى
كصحيحة ابن خالد ورواية طلحة النافية للصلوة عما هو اولى منها من بعض العظم المجرد لاعتضادها بالفتوى وبعض اخبار اخر بل الصلوة

على العظم المجرد ما لم يكن تمام العظام منفية بالاجماع وان شئت قلت ان الاجماع قرينة ارادة تمام العظام من خبر العظم المجرد فلا ينافي
بلزوم تخصيص الاكثر واما باقي الاخبار فرواية طلحة من حيث انها مسوقة لبيان كل ما يصلى عليه وما لا يصلى عليه جعل فيها مدار الصلوة
على ما هو البدن الظاهر كالصريح من جهة نفيها عن الرجل واليد في ان المراد منه ما بين الرقبة والحقوين نافية للصلوة على ما يوجد من غيره مع الانضمام
فيه ولا ينافيها غيرها من هذه الجهة وفتوى الاصحاب بل الاجماعات المحكية كما ستقف عليها بعد استقصاء احكام الابعاض معاضدة لها فليعول
عليها في نفي الصلوة عما سوى البدن بهذا المعنى ويبقى ما تضمن الصلوة على الاقل من هذا البدن وهو ما تضمن الصلوة على ما فيه القلب لان
المتبادر منه سواء كان بمعنى ما فيه القلب فعلا او ما فيه مقره وهو عضو اخص من هذا البدن وكذا ما تضمن الصلوة على الصدر لوضوح
اخصيته ايضا ولو بانضمام اليدين لكن بعد امعان النظر لا معارضة بينهما مع رواية البدن لظهور سياق الاخيرة في ارادة الحصر الاضافي
فالمراد منها اثباتها للبدن نفيها عن غيره لا حصرها في تمامه دون بعضه ويتحصل من هذا ان اقل ما يصلى عليه هو بعض البدن المذكور مردد
ما بين ما تضمنه خبر ما فيه القلب وما تضمنه خبر الصدر فالتنافي انما هو بين هذين من جهة اعتبار احدهما وجود القلب فعلا والاخر
كفاية الصدر الشامل الخالي منه فان قلت مع انضمام اليدين الى الصدر في الخبر المتضمن لكفايته يرتفع التنافي لامكان العلاج بينهما معا
بان يجعل المدار في الصلوة وجود الصدر اما مع القلب وان لم يكن اليدان او مع اليدين وان لم يكن القلب قلنا اعتبار ضم اليدين الى
الصدر في الصلوة حسبما هو في خبره مخالف للاجماع كما صرح به في الجواهر وساعده التتبع اذ لم نجده قبل المحقق لاحد فلا يحمل الخبر عليه بل
على ذكرهما تبعا للذكر الشامل لهما من جهة كون الواقعة المسئول عنها كذلك فالتنافي بين ظاهر الخبرين ثابت وانما يرتفع باحد امرين من حمل ما فيه
القلب على ما فيه محله فيصدق على الصدر الخالي منه لانه محله او حمل الصدر على الفرد الغالب المشتمل فعلا على القلب والثاني وان كان في
نفسه اولى لان التنزيل على الغالب لا يحتاج الى قرينة بخلاف التجوز وعلى تقديره كونه تقييدا بمنع غلبة وجود القلب في صدر مقطع
الاعضاء الذي هو مفروض الخبر بحيث يوجب الانصراف اليه فالتقييد ح ايضا من المجاز لكن موافقة الاول للفتوى المقاربة للاجماع
والاجماعات المحكية المستفيضة مرجحة لهذا التجوز بالنسبة الينا واما من تقدم من فتواه الاجماع فغير معلوم لنا وجه ترجيحه الحمل الاول ولا
نكلف معرفة مدركهم فلعلهم وقفوا على ما لم نقف عليه وعلى هذا يكون المعتبرة المعتبرة لما فيه القلب دليلا على كفاية الصدر وهي عمدة
اخبار الباب لاستفاضتها وبها مضافا الى ما اشير اليه من ظهور اتفاق من تقدم المحقق يتضح تمام الوضوح اندفاع الايراد على القول بكفاية
الصدر بذكر اليدين والوسط معه في النص فلا يكفي وجود الصدر وحده ووجه الدفع دلالة المعتبرة على كفاية مجرد موضع القلب في وجوب
الصلوة وهو مناف لكون وجود اليدين والوسط جزء العلة فليحمل ذكرهما على انه من جهة كون الواقعة كذلك فالمدار الصدر الذي هو محل
القلب مع عدم قدح وجود الزايد على ان في اسقاط ذكر الوسط في الجواب مع كون العبرة به في الحكم لا بمجرد السؤال دلالة على عدم مدخليته
في العلية ومن هنا يتبين ضعف ما اختاره في المعتبر من اعتبار وجود اليدين حيث قال والذي يظهر لي انه لا يجب الصلوة الا ان يوجد
ما فيه القلب والصدر واليدان او عظام الميت قال لنا ما رواه علي بن جعفر ع واورد حديث التنصيف المشتمل على حكم العظام مع رواية
الفضل كما يتبين به ايضا ان عد ما فيه القلب مع ذكر الصدر في بعض العبارات لا موقع له اذ لا يتفاوت الصدر مع ما فيه القلب حسب ما
عرفت الا بارادة وجود القلب من الثاني وان ذكر ان الصدر الخالي منه يصلى عليه فلا حاجة الى ذكر ما فيه القلب معه ضرورة ثبوت الصلوة
عليه ح بالاولوية اللهم الا ان يكون المراد في نحو هذا التعبير من ذكر الصدر تمامه ومن ذكر ما فيه القلب كفاية بعضه المشتمل على القلب و
على كل حال فذكر ما فيه الصدر لا موقع له مع ذكر الصدر في بعض اخر من العبارات لان وجوبها على الثاني يقضي بالاولوية وجوبها على الاول
ويتلخص من مجموع ما ذكرناه ان مدار وجوب الصلوة على وجود الصدر كما في رواية الفضل وان المراد ما فيه القلب ايضا ذلك لارادة
محله منه وهو الصدر ولا ينافيه تضمن بعض روايات ما فيه القلب انه يصلى على النصف الذي فيه القلب ٢ معه لا يقدح ذكر النصف لما
اشير اليه من انه مع ثبوت الصلوة على الاقل لا يضره ذكر الصلوة على الازيد وهنا وجه اخر لعله الاوجه يعطيه قولنا اللهم الا ان يكون الخ
وهو ان يقال بعد البناء على ابقاء الصدر في روايته على اطلاقه الشامل لما لم يكن فيه القلب فعلا بحملها وبرواية ما فيه القلب معا
على ظاهرهما فالعضو الذي فيه القلب المراد منه مطلقه ولو الاقل من تمام الصدر تمام فيه القلب فعلا والمراد من الصدر تمامه مطلقا ولو الخالي
من القلب فعلا ومحصل التنصيفين ان مدار الصلوة احد امرين من تمام الصدر ووجود القلب وهذا اوفق بظاهر النص وكلمات الاصحاب
لوجود التعبير في جملة منها بالصدر وما فيه القلب معا كما سمعت بل في الخلاف هو معقد اجماعه وكذا في التذكرة واما الاجماعات المستفيضة

على وجوب الصلوة على الصدر فلا ينافى وجوبها على غيره ايضا وعليه ما يجب الصلوة عليه اربعة عناوين احدها تمام بدن الميت وما بحكم التام كالمفقود راسه او يده او رجله ثانيها تمام عظامه ولو المجردة من اللحم ثالثها تمام صدره وان خلا من القلب رابعها ما استمع عضو يشتمل على قلبه ثم ان وجوب الصلوة على الاربعة يستتبع وجوب تغسيل ما فى الجملة وتكفين كذلك والدفن وفى التحنيط فى الاخيرين تردد نسمعه اما ما فى الذكرى من وجوب الصلوة على القلب حدة بفحوى اخبار الصلوة على ما فيه القلب فضعيف لان فحواها بدل الا على ان وجوده فى عضو مرجح للصلوة على ذلك العضو من الصلوة على الخالى منه وهذا مع ورود نفى الصلوة على اللحم المجرد فى الصحيح الاخير المتقدم المعتضد تفصيله بالفتوى البالغ حد الاجماع غايته تقييد العظم الذى فيه بالتام الاجماع او خبر معارض اقوى منه كخبرى طلحة وابن خالد حسب ما تر الاشارة اليهما فى بيان ما يقتضيه النظر لا يبتغى القطع بمساواة القلب لما اشتمل عليه فى الصلوة فضلا عن اولويته منه وان حملناه على ارادة ما فيه محله من الصدر ولو الخالى منه فعدم او لو تبرا القلب المنفرد منه بل عدم القطع بالمساواة ايضا اوضح بقى التردد فى امرين احدهما وجوب تحنيط الصدر كما صرح به جماعة بل نسب الى المشهور وعدمه كما صرح به اخرون واشكل وتوقف فى القواعد ومحكى التذكرة و نهاية الاحكام وعن الايضاح ان الاشكال من كون حكمه حكم الميت ومن فوات محل الحنوط ومنه يتضح دليل القولين لكن قوله ومن فوات المحل يعطى ان محل التردد والخلاف هو الصدر الخالى عن محل الحنوط وفى جامع المقاصد ان وجه الاشكال عن اطلاق الحكم بمساواته للميت وان المساواة لا تقتضى العموم وهذا يعطى جريان التردد مع وجود محل الحنوط ايضا كما صرح به فى المحكى عن حواشى الشهيد انتى قال الاشكال على تقدير وجود محاله وعدمه وان كان فى الثانى اضعف و وجهه من الحكم بمساواته للميت الموجب له واستصحاب الحكم وان المساواة لا تقتضيه مطلقا وفى الثانى ما ذكر فى الاول و فقد محله قال وبهذا يظهر ان اختصاص الاشكال بالثانى ليس بجيد لضعفه جدا وكذا دفع الاشكال عن الوجوب مع وجود محله وعن عدمه مع فقده لانه لا وجه فيهما خصوصا فى الاول ثم قال والاقوى الوجوب مع وجوده لا مع عدمه انتهى قوله وكذا دفع الاشكال لعله تعريض بالشهيد الاول اذ المحكى عن حواشيه التصريح بذلك وتبعه فى الكشف ثم نزل كلام الشيخ وسلار الموجبين له على حال الوجود وفى مجمع البرهان الحنوط غير مذكور اى فى متنه من الارشاد فيحتمل عدم وجوبه مع وجود المحل و مع عدمه يقطع بعدم الوجوب قال وفى جامع المقاصد لو وجد بعض المساجد اى مع الصدر كاليد يحنط لان المجموع يحنط انتهى اى مجموع المساجد يحنط واليد بعضها فيجرى قاعدة الميسور مع الاستصحاب قلت مساواة الصدر للبدن التام ليست ملفوظة فى نص وانما نشاء الحكم بها من ملاحظة ثبوت الصلوة له وانه حيث يستلزم ثبوتها ثبوت غيرها من التجهيزات كما اشير اليه ساوى البدن فى الحكم لكن الصلوة فى البدن التام او ما بحكمه لم تكن تستتبع الاحكام ما وجد من المحل وكما ان الحنوط ساقط اذا فقد محله فى البدن قطعا فكذا الصدر اذ الفرع لا يزيد على الاصل ومنه يتبين الحكم فى التغسيل والتكفين ايضا فيثبت منهما بملازمة الصلوة ما كان محله باقيا مع الصدر دون ما لا موقع له اصلا فالتطويلات التى سمعتها من هؤلاء الاعاظم فى غير محلها وهى من مثلهم غريبة وليت شعرى هل شك فى عدم توزيع غسله على ثلاثة اعضاء كما يوزع فى تمام الاعضاء المثلاصقة ام ترى يشك فى سقوط وظيفة العمامة والمقنعة فى تكفينه او فى عدم وجوب ضجعه الى جانب الرأس من الصدر حال الصلوة الى يمين المصلى او فى عدم وجوب توضيه واستحبابه على القول به فى الميت التام او فى غير ذلك من الاحكام الواجبة والمستحبة المتعلقة بالاعضاء المفقودة فى الصدر وما كل ذلك الا لان الحكم فى البدن كذلك فالصدر الذى مثله مثله ومنه يتضح وجوب تحنيط ما وجد مع الصدر كاليد مثلا لوجوبه فى الجثة ذات اليد ايضا كما انه منه ينقدح وجه الحكم فى الامر الثانى ايضا من ان تكفينه هل هو بالقطع الثلاث كما استظهره فى اللوامع واختاره فى الرياض قال وان لم تكن بتلك الخصوصيات اى بتلك الهيئة والتعبير بل نسب وجوب الثلاث فى الجواهر الى ظاهر الاصحاب ولعله من تعبيرهم بالتكفين مع دعوى انصرافه الى المعهود ام يسقط المئزر اصلا كما قواه فى الجواهر لعدم وجود محله وفى الروض دفع بمحذور وعدم وجود المحل بوجود محل جوازه او استحبابه لجواز ستر المئزر للصدر او ندبه قال لا يقال لو كان جواز ستر الصدر بالمئزر كافيا فى وجوب التكفين بالثلاث لزم مثله فى الحنوط لاستحباب تحنيط الصدر فضلا عن جوازه لانا نجيب بالفرق بين الفردين فانه فى المئزر محكوم عليه بالوجوب سواء زاد او نقص غايته فرد كامل للواجب بخلاف تحنيط الصدر فان وجوبه منتف قطعا انتهى قلت لا ينبغى التامل فى سقوط المئزر هنا اذا لم يوجد من محله شىء مع الصدر لما عرفت مما حصلناه ان الصلوة انما يستلزم تغسيلا وتكفينا وتحنيطا ايضا فى الجملة بمعنى ما كان من محالها موجودا استتبعته وهذا المقدار هو المقصود مما هو موجود فى كلمات الاصحاب ايضا لان مقصودهم عدم اهمال

ما امكن من التجهيزات فى الصدر فانه بمنزلة بدن الميت وقد عرفت تمامه فى الاصل ايضا كذلك فما فى الجواهر من ان المنساق من اطلاق التكفين فى النص والفتوى هو القطع الثلاث ولذا نسب الى ظاهرهم وجوبها هو كذلك بملاحظة لفظ التكفين واما مع ملاحظة ما انساق هذا اللفظ منهم لاجل بيانه من وجوب التجهيزات فى الجملة لا يتعين ما ينصرف اليه اطلاقه ويأتى تتمة كلام فيه فى حكمى التغسيل والتكفين فى العضو الذى فيه عظم فراجعه بقيت تتمة وهى ان ما ثبت للصدر من الصلوة هل يثبت لبعض الصدر اذا لم يوجد غيره كما صرح به بعضهم معللا بكونه من جملة ما وجب فيه وربما تمسك له بالاستصحاب ايضا ام لا كما صرح به اخرون لعل الاقوى الثانى للاصل ولا يقطعه كونه من بعض ما يثبت له الصلوة لظهور التعليق فى نحو المقام على عنوان فى ارادة انه اقل ما يصلى عليه فلا يجرى فى ابعاض العنوان بقاعدة الميسور او الاستصحاب ولو كان جميع عظامه المجردة واما نفس العنوان من الصدر فغير صادق على بعضه وان كان عظامه المجردة وجريانه فى عظام الانسان لاخباره لا يوجب الكلية ومنه يتبين ضعف ما فى الكشف فانه بعد اختياره ما مر عن المعتبر من اشتراط وجود اليدين مع الصدر فى وجوب الصلوة الحق بهما فى حكم وجوب الصلوة وجود عظامها المجردة قال والظاهر ان عظام الصدر واليدين الخالية من اللحم يصلى عليها ولذا يصلى على جميع العظام انتهى لما اشير اليه من ان الثبوت بالنص فى جميع العظام لا يقاس عليه وان لم يوجد الصدر بل وجد غيره من بعض اعضاء الميت غسل وكفن ما فيه عظم اجماعا مستفيضا ما بين صريح وظاهره وهو الحجة ولمرسلة ايوب بن نوح المنجبرة بالفتوى المعتضدة بالاستصحاب وقاعدة الميسور دون رواية القاء الطير يد عبد الرحمن فى مكة او يمامة وغسل وصلى عليها ودفنت بحضور الصحابة لعدم تحقق حجية من فعل ذلك ولا لفحوى الصحيح المتضمن للصلوة على العظم من غير لحم المستلزمة للتغسيل والتكفين لعدم البناء على الحكم الملزوم فلا يثبت اللازم ولا لفحوى ما ورد فى عظام الميت انها تغسل وتكفن ويصلى عليها وتدفن بخروج ما خرج وهو الصلوة بقى الباقى لظهوره فى جميع العظام او ما بحكم الجميع ولذا استدل به للصلوة على جميع العظام وملاحظة قاعدة الميسور من حيث كون عظم بعض العظام ملغاة مع جريان الميسور فيه من حيث كونه بعض بدن الميت واما عبارة المرسلة المستدل بها فهى اذا قطع من الرجل قطعة فهى ميتة فكل ما كان فيه عظم فقد وجب على من يمسه الغسل فان لم يكن فيه عظم فلا غسل عليه وفى التقريب ولا قوله ميتة لارادة ميتة الانسان قطعا وهذه القضية صغرى وهى ان هذه القطعة ميتة وتنضم اليها كبرى وهى ان كل ميت مسلم يجب تغسيله وتكفينه ودفنه والنتيجة ان هذه القطعة يجب تغسيلها الى اخره ولا ينافيها تفريع غسل المس عليها اذ هو لا ينفى غيره من احكام الميتات لم يؤكده كما لا يخفى و ثانيا ايجاب الغسل بمسه فان ما لم يستحق التغسيل بالاستقلال والانفراد لم يجب الغسل بمسه وهذه الملازمة ثابتة نسبها فى الحدائق الى الاصحاب و ستأتى توضيحها ولا ينبغى التامل فى اصل الحكم هنا مع الاجماعات المنقدمة وان تردد فيه الاردبيلى ومن يتبعه غالبا كصاحبى المدارك والذخيرة ومن يقرب من هذا فيها كصاحب الحدائق مستندين الى الاصل مع تضعيف المرسل وفى المختلف عن الكاتب انه لا يصلى على عضو الميت ولا يغسل الا ان يكون عضوا تاما بعظامه او يكون عظما منفردا ويغسل ما كان من ذلك لغير الشهيد كما يغسل بدنه انتهى وعليه فلا يغسل كما لا يصلى عليه الاقل من عضو كبعض اليد وان اشتمل على العظم ما لم يكن عظما مجردا و دليله ما تقدم من بعض النصوص المفصل بين العضو التام وبعض العضو والمفصل بين العظم المجرد من اللحم واللحم المجرد من العظم وقد عرفت ما فيهما فالعمل على المشهور المعروف بينه و ينبغى التنبيه على امور منها ان الحكم يعم القطعة المبانة من الميت والحى لاطلاق النص ان لم يكن اظهر فى الحى كما هو المنسوب الى المشهور وعن ظاهر الخلاف والمنتهى و الغنية الاجماع عليه وقيل ما فى الخلاف لا دلالة فيه وكانه بملاحظة ان الذى فيه ايجاب الغسل على من مس قطعة من ميت او قطعة قطعت من حى وكان فيها عظم والبحث فى وجوب تغسيل القطعة و لكنه مع الملازمة المذكورة يتم اجماعه على محل البحث و خالف فى المعتبر فصرح بعدم تغسيل المبانة من حى استنادا الى الاصل وخروج المبانة من الميت بالاجماع وانه من جملة لا يجب تغسيله وفى الذكرى دفعه بان الجملة لم يحصل فيها الموت بخلاف القطعة ومن قبله فى التذكرة بعد ايراده قال ونمنع التعليل لان القطعة ميتة وكل ميت يغسل والجملة تغسل لو ماتت و فى الروض جعله دليلا مستقلا بعد الرواية قال ويمكن ان يقال ان هذه القطعة من شانها الحيوة فاذا قطعت صدق اسم الميت عليها لان الموت عدم الحيوة عما من شانه ان يكون حيا فكلما دل على حكم الميت دل عليها انتهى وكان جواب الجماعة مصادرة فان كون حصول الموت فى نفس الجزء من غير موت الانسان موجبا للغسل عين الدعوى فالعمدة اطلاق النص معتضدا باطلاق معقد الاجماع المنقول منها ان الحكم هل يجرى فى العظم المجرد من اللحم المبان من ميت او ولو من حى كالعضو فيجب تغسيله وان لم يكن تمام العظام او بحكم التام كما سمعته عن عبارة الكاتب

ويحكى عن فوائد الشرايع ونسبه في الروض الى الشيخ وفي الكشف الى الشهيد ولكن عبارة الذكرى لا تخلو من قصور عنه واختاره في الجواهر وقال
قد يحمل عليه عبارات الاصحاب بالقطعة ذات العظم كما عساه يشعر به المقابلة بذكر اللحم بلا عظم مع انه لا اشعار مع تصريحهم في المقابل با
بالقطعة ذات العظم او العضو المشتمل عليه نعم لا باس بما قال بعده من شمول ما ذكر من القطعة ذات العظم لما اذا كانت مستصحبة للعظم ولو
كان مجرد الكثير خارج من محل البحث اذ هو في العظم المجرد المنفرد عن غيره قال ومن هنا لم نجد احدا ممن اوجب تغسيل القطعة ذات العظم صرح
بعدم الوجوب فيه وكان ما نقله بعض المتاخرين من القول به اراد ممن انكر وجوب التغسيل للقطعة ذات العظم انتهى قلت ان اراد انه لم يوجد
التصريح بعدم وجوب تغسيل ما فرضه من القطعة المستصحبة للعظم فلا مضايقة لكن عرفت خروجه عن محل البحث وان اراد عدم التصريح
بوجوب تغسيل العظم المجرد المنفرد فهذا الشهيد الثاني في الروض موجب لتغسيل القطعة ذات العظم وغير موجبه في العظم المجرد المنفرد
كيف لا وهذه المسئلة ذات قولين كما صرح به في الرياض وغيره والقطعة ذات العظم مجمع على تغسيلها وعلى كل حال استدل لوجوب تغسيل
العظم المجرد في الكشف به وان وجوب التغسيل في القطعة وعدم وجوبه باشتمالها على العظم وعدم اشتمالها فيدل على ان مدار التغسيل
على العظم وبخبر اكيل السبع خرج منه الصلوة تبعا للغسل والكفن والدفن قال وان لم يتضمن الا جميع العظام فان كل عظم منها بعض من جملة
تغسل ولا فرق بين الاتصال والانفصال للاستصحاب مع ان الظاهر تفرقها انتهى والظاهر ان مراده حال اتصال جميع العظام وانفصال
بعضها عن بعض اذ محل البحث هو المنفصل ام لا يجرى حكم التغسيل فيه بل يكفن ويدفن بلا تغسيل كما اختاره في الروض ولعله الاقوى للاصل مع عدم
دلالة الدليلين على العظم لجواز كون اللحم له مدخلية ولا الخبر لظهوره في جميع العظام وقوله كل عظم منها بعض من جملة تغسل هذا متكرر
في كلام بعضهم في باب التجهيزات فلينتقح بيانه فنقول ان كان المراد من الجملة هو بدن الميت وان الامر بتغسيله متعلق باجزائه لان ايجاد الكل
ليس الا ايجاد اجزائه فهو باطل لانه يتعلق بالجزء حالة انضمام الباقي لا اختصاص مطلوبيته بحالة الاجتماع وان كان المراد ان كونه من جملة
بدن الميت يوجب تعلق امر فاتوا ما استطعتم واتيان الميسور فهو مع اختصاصه بموارد الشهرة على جريانه فيه لضعفه سندا ودلالة حسب
ما مر في بعض مسائل الوضوء ولم يتحقق الشهرة في بقاء مطلوبية تغسيل العظم المجرد انما يجرى حيث لا يظهر كون المطلوبية منوطة
بامر منتف في البعض بالمرة كالامر بالقاء الكر مثلا فانه لا يجرى في القاء ما استطيع من بعضه قطعا والمفهوم من الاخبار خصوصا التعليل بالجنابة
في مرسلة ايوب بملاحظة الملازمة المتقدمة ان تغسيل الميت منوط بتحقق الموت بل انما هو للطهر عن نجاسة الموتية فلا يجرى بالنسبة
الى ابعاضه التى لا يتحقق فيها الموتية كالعظم والظفر وغيرهما مما لا تحله الحيوة وحال اتصالها انما يشملها الغسل تبعا البدن الميت كما يغسل
لحمه مع الاجماع على عدم تغسيله اذا انفصل مجردا من العظم مع انه مما تحله الحيوة ايضا واما تمام العظام فالحكم فيها للدليل الخاص لا لقاعدة
الميسورية والبعضية ومن الفرق بين حالتى اتصال العظم وانفصاله يندفع ما اورد في الجواهر من ان قضية هذا ان لا يجب التغسيل للعظم
المكشوف من الميت فيختص تغسيله بغيره من المستور باللحم او اللحم وهو كما ترى انتهى فان قلت فما المانع من وجوب تغسيل العظم المجرد من حيث
كونه بعضا من جملة تغسل وهى تمام العظام الثابت لها التغسيل ولو بالنص الخاص لا بدن الميت كما في الجواهر قال اذ ثبت وجوب التغسيل مع
بقائه عظاما فاما انما يصح الاستدلال على ذلك في بعض العظام بالاستصحاب وقاعدة الميسور انتهى قلنا مع توقف تحقق بعضيته من تمام
العظام المجردة على فرض تجرد العظام تماما والا لان العظم المستخرج من بدن الميت عرفا بعض هذا البدن ولا يتبادر صدق ما ان
عليه بالنسبة الى الامر المتعلق بتمام العظام المجردة ح بل اذا انفرد من تمام العظام المجردة قد ثبت من انتفاء مناط مطلوبية التغسيل في العظم
مقتضى عدم تغسيله مطلقا غاية الامر ورود نص خاص بتغسيل تمام العظام ويبقى ما عداه تحت عموم النفي فهو في قوة قوله لا يغسل
العظم المجرد الا اذا كان جميعها ولا ريب معه في عدم ثبوت التغسيل لقطعة منها منفردة بقاعدة ما استطعتم او بالاستصحاب لانتفائهما
بانتفاء مناط المطلوبية كما هو واضح وهذا كله مبنى على دوران وجوب التغسيل كوجوب غسل المس على تحقق الموتية وسيأتى تتمته وزيادة
توضيح له فيما بعد واما غير العظم المجرد مما لا تحله الحيوة كالظفر والشعر فعدم تغسيله حال الانفصال كانه لا خلاف فيه والظاهر ان السن من قبيل
ذلك وان شملها جميعا الاغتسال الذى يعم حال الاتصال بالتبعية وظاهر كشف الغطاء الفرق في السن المنفصل من ميت فيجب تغسيله
او حى فلا يجب وستسمع في غسل المس بعض ما له تعلق بالمقام منها ان تكفين العضو المشتمل على العظم مورد اتفاق كما صرح به غير واحد
وكذا العظم المجرد في ظاهر كلامهم غير السن ونحوه لكن في تعيين قطع الكفن اقوال قيل بوجوب القطع الثلاث مطلقا لانصراف لفظ التكفين
الموجود في معقد الاجماعات الى المعهود وان لم تكن بالكيفية المعتبرة في تمام البدن وكان عدم اعتبار تلك الكيفية سعة وهيئة مفرع

عنه في كلامهم وفي الجواهر ينبغى القطع بعدم اعتبارها وهو كذلك للقطع بلغاء القطعات لو افيته بقاء انسان في تكفين اصبعه مثلا
وفي كشف الغطاء ولا ذلك لم يجر كرباس الدنيا اذا جعلت ابعاضه متفرقة وقيل بكفاية اللفافة خرقة مطلقا لانه المتيقن من الاجماع بعد
ان وجد الخلاف هنا في تعيينه وقيل باعتبار ما تناله من القطعات الثلاث حال اتصاله فان نالته الثلاث كاملا كالفخذ وجبت الثلاث
وان ناله اثنان كالكف وجبتا خاصة وان نالته واحدة كالقدم وجبت دون غيرها وهو الاقوى لعين ما مر في سقوط المئزر في الصدر
ونزيد هنا بيانا ان الذى يقتضيه النظر اختلاف افراد التجهيز فمنها ما هو غير موزع على الاعضاء كالصلوة فلا ينال كل عضو حصته منها
بل العمل وجدانى ومتعلقه ايضا كذلك لان الملحوظ فيه الشخص الموجود ومنها ما هو موزع عليها كالكفن فان كل قطعة منها نصيب جملة
من ابعاض البدن تختص بها ونحوه الغسل والحنوط ففي القسم الاول اذا تضمن الدليل الخاص وجوبه على بعض مخصوص من البدن يجب
فعله تماما لان البعض والتوزيع غير ملحوظ في شرعه وفي القسم الثاني لا يجب الا نصيبه منه لان غيره هو نصيب غيره في اصل وضعه شرعه
فلا ينبغى ان ينتقل مع فقد محله الى غيره بل يسقط خصوصا اذا ثبت في البعض بقاعدة الميسور والاستصحاب لعدم اقتضائهما الا زيد
بعد عدم وجود محل الازيد وما ينشاء منه توهم الانتقال من الانصراف المومى اليه قد عرفت اندفاعه في مسئلة الصدر بما يرجع حاصله
الى كونه من قبيل التشكيكات البدوية وبعد ملاحظة توزع الفعل على ابعاض البدن لا يبقى انصراف منها ان الشيخين وسلار صرحوا بوجوب
التحنيط في العضو المذكور ويجرى في العظم المجرد بناء على مساواته للعضو عند الشيخ كما مر عنه مع امكان الفرق حسبما تسمعه في تمام العظام
المجردة وصرح بعض من تاخرهم كالفاضل وغيره بانه يجب حيث يوجد بعض مساجده والا فلا ويحتمل ارادة الجماعة ايضا ذلك من الطلاقهم و
على كل حال هو الوجه اما اصل وجوبه فلقاعدة الميسور خصوصا مع معلوميته كونه في ابتداء شرعه وضعه موزعا حسبما تقدم والا
واما اختصاص الوجوب بما يوجد من محاله فلما اشير اليه سابقا من توزعه على ابعاض مخصوصة فلا ينتقل الى غيرها مع فقدها حسبما ما
اتضح في مسئلة الصدر مضافا الى ان العضو اذا لم يكن من محال الحنوط فتحنيطه مخالف الحكم المجعول الشرعى في احكام الميت من تحنيط المساجد
منها ان التغسيل هنا وفي الصدر من حيثية عدد الثلاثة اغسال والخليطين في اوليهما لا ريب في اعتبارهما و لزوم مراعاتهما الوجوبها
في الاصل مع بقاء محلها وميسوريتها فلا مسقط لهما واما من حيثية تثليث اعضاء كل غسل اذا وقع ترتيبا فلا يعتبر لان موضوعها
من الراس والرقبة واليمين واليسار غير متحققة في مثل الاصبع واليد او الرجل ونحو ذلك وفي كشف الغطاء انه لا يبعد مراعاة ذلك
ثم ذكر في كيفية مراعاته فتمثيل احدهما فرض طرف راسا فيقدم ثم جانبا منه يمينا والاخر يسارا ثانيهما فرض كله راسا فيغسله مرة ثم يفرض
يمينا فيغسله ثانيا ثم يفرض يسارا فيغسله ثالثا ولا يخفى بعده خصوصا القسم الاخير نعم لو اشتمل البعض الموجود على جزء من جانب اليمين و
جزء من اليسار كتمام الصدر او من احدهما مع جزء من الراس والرقبة كاحد جنبى الصدر مع الراس ومن الثلاثة كتمام الصدر مع الراس وجب
تثليثه اعضاء الغسل او تثنيتها بل ح يجب مراعاة الترتيب سواء كان الجزءان متواصلين او متفرقين خلافا للجواهر فقوى سقوط الترتيب
مع تفرق الاعضاء فيجوز غسل اليد اليسرى قبل اليمنى وكانه لظهور ادلته في حالة التواصل ولعل الاظهر ما ذكرناه لظهور كون حالة
التواصل مورد الادلة خصوصا اذا تفرق بعد خروج الروح لزيادة الاستصحاب ح وعليه يقوى تكرير كل عضو تحصيلا للترتيب اذا
اشتبه المتفرق لاصالة واقعية الشرط ما لم يعسر كما اذا كثرت المتفرقة مع احتمال سقوط مراعاة الترتيب مع الجهل مطلقا بدعوى
انصراف ما دل عليه الى صورة العلم وفي الجواهر مع اختيار سقوطه بتفرق الاعضاء قال الظاهر وجوب مراعاته اذا امكن جمع اعضائه
المتفرقة كما يشير اليه الخبر بعد السؤال ان كان الراس قد بان من الجسد وهو معه كيف يغسل فقال يغسل الراس اذا غسل اليدين والسفلة
بدئ بالراس ثم الجسد الحديث وفيه ان الاولى جعله دليلا للترتيب مع التفرق لعدم الفرق بين انفصال الراس وجانب اليمين بل اليد
اليمنى مثلا والخصوصية انما هي لفرض السائل كذلك مع انه لو وجب الاقتصار على المورد لم يستقم استدلاله بالخبر لوجوب مراعاته في
الاعضاء المتفرقة جميعا ان امكن جمعها والقول بان الخبر انما هو مؤيد والتعليل في صورة امكان جمع الاعضاء انها بالجمع تصير بحكم المتواصلة
مدفوع بان مورد اخبار تغسيل الموتى مرتبا انما هو المتواصلة لا المجتمعة على الهيئة الاصلية فان وجب الاقتصار على المورد لم يجر في غيره مطلقا
وان كان يتعدى فكذلك على ان الترتيب كغيره مما يعتبر في الغسل الذى منه مماثلة الغاسل للمغسل فان اعتبر المورد فينبغى سقوط اعتبارها
مع تفرق الاعضاء وهو معترف بوجوب مراعاتها مع العلم بحال الميت المغسل وعلى كل حال الاقوى وجوب اعتبار مماثلة الغاسل للميت
هنا كما في الاصل لنظير ما استند اليه في مراعاة الترتيب لو جهل حال الميت المنفصل منه العضو فيبتنى على الحكم في صورة الجهل بحال الميت

الباقي بدنه على وضعه الاصلي منها ان دفن العضو المذكور وكذا العظم المجرد واجب اتفاقا ولا استلزام وجوب التغسيل والتكفين وجوبه حسبما اشير اليه مقدما ويستثنى من العظم في هذا الحكم السن والظفر لعدم الدليل على وجوب دفن المنفرد منهما وان ابينا من ميت فضلا عن الحي بعد ان عرفت استثنائهما من التغسيل والتكفين بل السيرة جارية عليه خصوصا في المنفصل من الحي وقد سمعت الفرق بينهما من الحي والميت عن كشف الغطاء منها ان الصلوة على العضو المشتمل على العظم منتفية في المشهور بل في المستفيض عليه الاجماع وهو الحجة بعد الاصل مضافا في غير البدن المراد في خبر طلحة المتقدم الى نفيها فيه عنه مرجحا على غيره بالاعتضاد بالفتوى وخالف فيه الاسكافي فيما كان عضوا تاما حسبما سمعت من عبارته لمرسلة ابن خالد اذا وجد الرجل قتيلا فان كان وجد له عضو يصلى عليه ودفن وان لم يوجد له عضو تام لم يصل عليه ودفن والاخر يصلى على الراس اذا افرد من الجسد والثالث عن ابي جعفر عليه السلام انه كان يصلي على كل عضو رجلا كان او يدا او الراس جزء فما زاد فاذا نقص عن راس او يد او رجل لم يصل عليه وقد عرفت فيما مر استلزام الصلوة غيرها وايده في الجواهر بالاستصحاب وقاعدة الميسور وكونه من جملة كذلك ولا يخفى ان الاخبار مع اعراض المشهور بمرتبة انحصار القول بمثل الاسكافي وقد يحكى عن الاشارة يقصر عن مرتبة الحجية فضلا عن مقاومة ما ينافيه كخبر طلحة المتقدم والمرسل ان لم يوجد من الميت الا الراس لم يصل عليه نعم لو جعل دليل تغسيله اخبار العظام نحو خبر علي بن جعفر في اكيل السبع وغيره دلت على الصلوة عليه ايضا لتضمنها لها كالغسل لكن كل ذلك مع الاعراض غير مجد واما التاييد بما في الجواهر بقاعدة الميسور والاستصحاب فلا ولي مدفوعة بان الصلوة على العضو ليس بعضا من الصلوة على الكل اي الميت الذي هو متعلق امر الصلوة كما في الغسل لشمله امر ما استطعتم والثاني تبعر الموضوع ضرورة ان المصلى عليه قبل هو عنوان الميت لا يده او رجله مثلا وعن علي بن بابويه انه ان كان الميت اكيل السبع فاغسل ما بقي منه وان لم يبق منه الا عظام جمعها وغسلها وصليت عليها ودفنتها ومثله عبارة الرضوي وهي سنده كما هو دابه وفي اللوامع بعد حكايته عنه ان محصله اختصاص وجوب الغسل والصلوة بعظام مجردة او مع عضو اخر قال وعبر عنها بالجمع المنكر الظاهر في اشتراط مطلق التعدد قلت ومثل الرضوي صحيحة عمار ان عليا عليه السلام وجد قطعا من ميت فجمعت ثم صلى عليها ثم دفنت بل قد يدعى ظهور قوله فيه من ميت في غير الجميع وفيه مع امكان دعوى ظهور الاول في جميع العظام اي ما لم يكن الاعظاما من غير لحم وعدم عموم في الثاني لكونه حكاية فعل يجب حملها على جميع العظام وان لم يكونا ظاهرين في ذلك وكذا حسنة ابن مسلم اذا قتل قتيل فلم يوجد الا لحم بلا عظم لم يصل عليه وان وجد عظم بلا لحم صلى عليه من جهة الاعراض البليغ عن مضمون الثلاثة من المعظم الى ضافيها من خبر طلحة والمرسل المتقدمين ومن اخبار جميع العظام بناء على ظهورها في اعتبار الجميع مع امكان دعوى ظهور الحسنة فيه ايضا فالمعنى فيها اذا وجد القتيل عظما بلا لحم او تحمل الثلاثة على الاستحباب جمعا وكذا عبارة ابن بابويه بل وكذا الخبر المتضمن لقول الاسكافي مع امكان حمل هذا الاخير على التقية ايضا فمن لكن اعضاء الميت اذا كانت موجودة ولو متقطعة اربا اربا وحضرت قطعاته ولو بالتدريج قبل التغسيل غسلت غسلا واحدا وكفنت بكفن واحد وحنطت محال الحنوط الموجودة ودفنت في قبر واحد وفي جواز انزالها في القبر متوالية اذا لم تكن في كفن واحد وجه كل ذلك لان المقصود فعل واحد وهو المعهود من التجهيز وظاهر الاخبار ولولا لكان المقطع اربا يغسل خمسين مرة ويصلى عليه خمسين ويكفن بخمسين ويدفن في خمسين قبرا والقطع بخلافه قال في كشف الغطاء ولو كانت متفرقة يمكن جمعها في التغسيل والتحنيط والتكفين والدفن جمعت وفي لزوم ادخالها القبر مجموعة حيث لا كفن وجهان اقواهما العدم لكن لا بد من وحدة القبر ولو تقدم دفن بعضها نبش القبر واضيف الباقي اليه ومثله في النبش ودفن الباقي في التذكرة واذا حضر مستحق وظيفته بعد وقوعها على الموجود جرت له مستقلا واجتمع فيما بعد هما مع الباقي فلو حضر بعد التغسيل مستحق الغسل غسل مستقلا واجتمع في الكفن والصلوة والدفن اما العمل له مستقلا فلعموم ما دل على استحقاقه وان العضو ذا العظم يجب غسله مثلا واما جمعه مع الباقي فلما ذكر وقد صرح بهذا في التذكرة وغيرها فيما لو وجدت قطعة من الشهيد لا يغسل ومن غيره بعد التغسيل الغسل وفي كشف الغطاء لو غسل بعض وكفن او حنط ثم دفن فخرج او لم يدفن فوجد بعض اخر اجرى عليه الحكم ولا يعاد عملا للاول ثم يجمع معه في الكفن ويدفن وهو شامل لحكم الصلوة ايضا وصرح به في الذكرى قال اذا صلى على الصدر ثم وجد الباقي وقلنا بالصلوة على العضو التام فالشرط فيه موت صاحبه وهل ينوي الصلوة عليه خاصة او على الجملة قضية المذهب الصلوة عليه خاصة اذ لا صلوة على الغائب عندنا فلو وجد الباقي وجبت الصلوة على ما لم يصل عليه انتهى وكان مراده وجود الباقي مما يصلى عليه منفردا ومثله في جامع المقاصد والروض قلت ويقوى عندي الفرق بين الغسل والصلوة هنا فاذا وقعت الصلوة ثم حضر عضو اخر ولو مما يصلى عليه منفردا لا تكرر الصلوة عليه لان الواجب صلوة واحدة

وقد وقعت على ما نزله الشارع منزلة الجميع واما التغسيل فموزع على الاعضاء فليوف كل عضو حصته من الغسل بخلاف الصلوة عليه فانها امر وحداني غير ملحوظ فيها التوزيع واما لو حضر جزء مما لا يغسل منفردا كاللحم او مما لا يصلى عليه كالكف مثلا فان حضر قبل فعلهما وجب جمعهما مع الباقي في التغسيل والصلوة وان حضر بعد انقضائهما لا يغسل ولا يصلى عليهما مستقلا بل يجمعان مع السابق فيما يفعل بهما قال في كشف الغطاء ولو اجرى الحكم على بعض مخصوص اليس له حكم كاللحم وجد بعد عظم ان تم حكم العظم اضيف اليه في الكفن من غير غسل والاحوط مراعاة الغسل فيه ولو وجد مع العظم منفصلا عنه قبل غسله الحق بالمتصل وكذا لو حضر قبل غسله فقوى لزوم ادخاله معه في الغسل والفرق بين الصورتين ان وجوده هو الامر بعد لم يمتثل بوجب شموله لهما المتعلق بتغسيل والصلوة على الميت الموجود بجميع اجزائه المتواصلة والمنقطعة الموجودة واذا لم يحضر الا بعد امتثال الامر فلا امر يشمله ولا هو مما يوجب الامر بالتغسيل والصلوة والاصل ينفيهما ايضا مضافا في الصورة الاولى الى ما ورد من غسل الشعر والظفر الساقط من الميت الحاضر معه فغيرهما مما تحله الحيوة اولى وهو معتضد بالفتوى للتصريح به في الشرايع والقواعد والذكرى والبيان وجامع المقاصد والروض والمسالك والمدارك وفي التذكرة اجماع علمائنا على انه اذا سقط نحوه من الميت غسل ووضع معه في الكفن ودفن وفي نهاية الاحكام الاجماع على وضعه في الكفن ودفنه ولعل فرض السقوط في النهاية بعد التغسيل ولذا لم يذكر تغسيله ولا ينافي الوجوب للاستدلال فيهما بعد الاجماع بالاولوية جمع اجزاء الميت في موضع واحد كما زعمه في الكشف واستظهر من اجله ارادة الاستحباب فيهما دون الوجوب قال كما هو نص الجامع لامكان ارادة الاولوية الموجبة للزوم ومعهود من الفاضل نحو هذه الاستدلالات الاعتبارية على اللزوم مع ظهورها في كونها دليل وضعه في خصوص تلك الكفن لا مطلق الحكم لعدم ارتباطها بحكم التغسيل اصلا ولعل مراد الجامع من الحكم باستحبابه ايضا ذلك فلا مخالفة بل لم اجد ها صريحا من احد قبل الاردبيلي فتامل ولذا جزم في اللوامع بغسله ووضعه في الكفن ودفنه قال للاجماع محققا عن التذكرة واما النص فهو موثقة البصري عن الميت يكون عليه الشعر فيحلق عنه او يقلم قال لا يمس منه شيء اغسله وادفنه وحيث انه فرض وقوع الحلق والقلم فالظاهر الجواب عن حكم اصل فعل الحلق والقلم بلا يمس وحكم ما يفعل بالمحلوق والمقلم بالغسل ووضعه وادفنه فمناقشة الاردبيلي باحتمال ارادة النهي عن الفعل بلا يمس منه والامر بغسل الميت ودفنه اي غسله وادفنه على ما هو عليه خلاف الظاهر خصوصا مع ما افصح عنه موثقة ابن ابي عمير الخارجة مخرجها لا يمس من الميت شعر ولا ظفر وان سقط منه شيء فاجعله في كفنه والاخبار يفسر بعضها بعضا ولا تنافي بين المرسلة والموثقة بدعوى ظهور عدم ذكر الغسل في المرسل في نفيه لمنع الظهور مع احتمال فرضها السقوط بعد التغسيل ولو بالنظر الى ان مظنة السقوط غالبا حال التغسيل وما بعده وعلى تقدير الظهور فالموثقة نص في التغسيل وهو محكم على الظاهر فهما دليلان وكفى بهما حجة خصوصا مع الاعتضاد بالاجماع المحكي المساعد بالتتبع ثم لا يخفى ان ظاهر النص وجود الساقط والتمكن منه حال الغسل الذي هو الصورة الاولى فالصورة الثانية لا نص بالتغسيل فيها والاصل ينفيه فيتم الفرق بين الصورتين بالنص ايضا وبه ينقدح ما في مجمع الاردبيلي بعد نقله عن التذكرة ما حكيناه عنها في الصورة الاولى من قوله وكانه للاستصحاب فيه تامل اذ مع الغض عن كونه مجرد الاستصحاب فتصريح الموثق ايضا به يكفي لوجوبه الامر الاول بتغسيل الميت الموجود المقطوع بعدم الفرق فيه بين تواصل الاجزاء وتقطعها الموجودة الحاضرة ولف في خرقة من غير تغسيل و دفن ما خلا من اللحم من عظم عدم تغسيل اللحم المنفرد عن العظم اجماع مضافا الى الاصل وما مر من صحيحة ايوب بها ينقطع الاستصحاب وقاعدة الميسور وكونه من جملة ما يغسل كله واذا انتفى عنه الغسل فالصلوة اولى حسبما مر اليه الاشارة مع ان شرع الصلوة بعد التغسيل مضافا الى الاجماع على نفيها ايضا كما صرح به في الحدايق وحسنة ابن مسلم المتقدمة وهو نحوي عن غيرها من المعتبرة واما تكفينه بالقطعات الثلاث فالظاهر ان نفيه ايضا اجماع كما في الحدايق وغيره وهو الحجة بعد الاصل وفي وجوب لفه في خرقة قولان نسب في المختلف كالمحكي عن الكفاية الى المشهور الاول واختار في المعتبر الثاني وتبعه بعض من تاخره للاصل وفيه يقطع بقاعدة الميسور التي لا يعارضها الاجماع القائم على نفي التكفين بالقطعات لا مطلقا وقواه في الرياض لكن قضيته ايجاب اللف في خرقة جامعة لشرايط الكفن ما عدا عدد القطعات لتحقق البعض المستطاع من المامور به والمنسوب الى المشهور هو مطلق اللف في خرقة فالذي هو مورد قاعدة ما استطعتم لا يجابه من الشهرة وما هو المشهور غير مورد القاعدة فلا يتم الاستدلال بها على القول بوجوب اللف في خرقة واما وجوب دفنه فاجماع ايضا ولا يخفى ان اخذ الحكم في الابعاض مما كان منه من قاعدة الميسور يشكل جريانه في البعض اليسير جدا لما

تقدم في تنبيهات الوضوء من ان البناء على عمومها يوجب شرعا جديدا اذ قل ما يتفق ان لا يتيسر النزر اليسير من واجب قال الشيخان ولا يغسل السقط الا اذا استكمل شهورا اربعة ولو كان لدونها لف في خرقة ودفن اما الصلوة فمنفية عن السقط مطلقا اجماعا وقد يشعر به خبر موثقة سماعة الآتية منها واما الغسل فجعل مداره وجوبه الاربعة اشهر اجماع مستفيض النقل وفي الكشف لا نعرف فيه خلافا الا من العامة فريد المدارك وشيخه في غير محله وربما توهم من عبارة الخلاف الخلاف وهو خلاف قال مسئلة يجب غسل السقط اذا ولد وفيه حيوة واما الصلوة عليه فعندنا لا يجب الى ان قال وقال باقي الفقهاء يجب الصلوة عليه وفي الذكرى استظهر الخلاف منه من عبارة الحيوة في وجوب الغسل لكنه قال بعد ذلك بلا فاصلة مسئلة اذا ولد لدون اربعة اشهر لا يجب الصلوة عليه ولا يجب غسله ويدفن بدمه فان كان لاربعة اشهر فصاعدا غسل ولا يجب الصلوة عليه وقال الشافعي في القديم مثل ما قلناه وقال في البويطي لا يغسل ولا يصلى وبه قال ابو حنيفة وقال في القديم يغسل ويصلى عليه دليلنا اجماع الفرقة والمسئلة الثانية هي التي مسوقة لبيان حكم تغسيله وقد جرى فيه على نمط الاصحاب ليس فيها اشعار بتولده حيا وفي المسئلة الاولى فرض قوله حيا ليس لبيان اشتراط الغسل به بل انما ساقها لبيان انه اذا ولد حيا فمات يجب تغسيله دون الصلوة خلافا لباقي الفقهاء فاوجبوا الصلوة عليه فلا ظهور مخالفته فيه حتى يحتاج الى ارجاعه الى الموافقة بتوجيه الذكرى بان بلوغ الاربعة مظنة الحيوة وعلى كل حال يدل على وجوب التغسيل بالاربعة اشهر رواية الزرارة السقط اذا تم له اربعة اشهر اغتسل ومرفوعة احمد بن محمد اذا تم للسقط اربعة اشهر غسل وقال اذا تم له ستة اشهر فهو تام وذلك لان الحسين بن علي عليهما السلام ولد وهو ابن ستة اشهر ولا منافاة في ذيل الثانية لظهوره في ارادة التامية في استعداد ان يعيش كما يشهد له التعليل بولادة الحسين ع وضعف السند فيهما منجبر بما عرفت نعم قد يتراءى المنافاة بينهما مع مفهوم موثقة سماعة عن السقط اذا استوت خلقته يجب الغسل واللحد والكفن قال نعم اذا استوت لكن مع عدم مقاومة المفهوم للمنطوق المعتضد بالاجماعات المستفيضة لا يتحقق المنافاة الا مع معلومية ان الاستواء انما يكون بازيد من الاربعة اشهر وهو غير معلوم بل الثابت بالاخبار حصوله بها ففي خبر الحسن بن الجهم قال ابو جعفر ع ان النطفة تكون في الرحم اربعين يوما ثم تصير علقة اربعين يوما ثم تصير مضغة اربعين يوما فاذا كمل اربعة اشهر بعث الله ملكين خلاقين فيقولان يا رب ما نخلق ذكرا او انثى فيؤمران فيقولان يا رب شقيا ام سعيدا فيؤمران فيقولان يا رب ما اجله وما رزقه وكل شيء من حاله الحديث و بمضمونها صحيحة زرارة ورواية محمد بن الحسين عن محمد بن اسمعيل وفي الرضوي اذا اسقطت المرئة وكان السقط تاما غسل وحنط و كفن ودفن وان لم يكن تاما فلا يغسل ويدفن بدمه وحد تمامه اذا اتى عليه اربعة اشهر وفتوى الاصحاب جابرة لضعف ما كان فيه وقد بينا فيه كلامهم في الدية انها مع استواء الصورة مائة دينار وبعد ولوج الروح دية كاملة المقتضية بكون استواء الصورة قبل ولوج الروح ويوافقه رواية الشيباني اذا مضت خمسة اشهر فقد صار فيه الحيوة فاذا كان الاستواء في الاربعة اشهر ولا حيوة ح فلا يجب الغسل به لترتبه على الموت الذي هو فرع الحيوة ويدفع بان غاية ما ذكر كون الحيوة بعد تمامية الصورة ولا مانع من وجوب التغسيل قبل استقرار الروح لدليله الا انه مناف لما تقدم في العظم المجرد من اناطة الغسل بتحقق الموت مع امكان ان يكون الروح المتحقق بعد استكمال الصورة وبعد الاربعة اشهر بمعنى تعلق النفس الناطقة وعليها مدار كمال الدية لانها الروح الانساني والمتحقق في الاربعة اشهر هو ابتداء الروح بمعنى الحيوة الموجبة لمجرد الحركة وهو كاف في تحقق الموت بعدها به الموجب للتغسيل وبالجملة ان كانت مناقشة في الدليل فالحكم ثابت بالاجماع المستفيض ويجب التكفين كما صرح به كثير بل ما في المعتبر والذكرى وجامع المقاصد والروض من قبول الاصحاب موثق سماعة يشعر باجماعهم على ما فيه من التغسيل والتكفين والدفن فالموثق والرضوي المعتضدان بفتوى الاصحاب دليل لها ولا ريب في ظهورهما في الكفن المعهود من القطعات الثلاث ولا صارف عنه كما في بعض ما تقدم فالمتعين مضافا الى دخوله بناء على ولوج الروح بالاربعة اشهر في عنوان الموتى التي هي موضوع اخبار تغسيل الموتى وصرح الشهيد وجماعة من المتأخرين باعتبار القطعات وهو قضية كل من اطلق وجوب التكفين كالشيخين وكثير من بعدهما وفي الشرائع وحكى المحقق رواية انه يلف في خرقة ولا دليل عليه ولعل التعبير به مبالغة في قلة ما يصرف وان كان قطعا اي يلف بما يسمى خرقة من كل قطعة والخبران تضمنا الحنوط واعتضدا بالقبول كما سمعت فيجب مضافا الى شمول اخبار تحنيط الموتى له بالتقريب المذكور وعدم تغسيل السقط لدون الاربعة اشهر للاجماع ومفهوم روايات الاربعة اشهر ومكاتبة محمد بن الفضل عن السقط كيف يصنع به فكتب اليه السقط يدفن بدمه في موضعه بعد تقييدها بما دون الاربعة اشهر وعدم تكفينه بالقطعات ايضا اجماع مع اقتضاء الاصل ومفهوم موثق سماعة وظاهر المكاتبة من جهة السؤال فيها عما يصنع به واما وجوب لفه في خرقة فالاجماع عليه

مستفيض النقل وظاهر المتن كالمعتبر نسبة وجوبه الى الشيخين ولم يذكره شيخ الطائفة في كتبه نعم ذكره المفيد فالظاهر ان مراد المص نسبة مجرد عدم تغسيله الى الشيخين لا جميع ما ذكره قال في الحاشية الجمالية ان صاحب المدارك نسب الى المعتبر القول بعدم وجوب اللف لما رءه في المعتبر قلت ولعل ادراك النسبة في المدارك وعلى كل حال فقد تأمل في مجمع البرهان والمدارك والكفاية في وجوبه ولعله يستظهر ايضا من الشيخ والحلي وابني حمزة وزهرة لاقتصارهم على ذكر دفنه فهو ح ظاهر المكاتبة والرضوي ايضا خصوصا الاول الا ان في الاجماع المستفيض المساعد بعدم تصريح معتد به بخلافه بلاغا في دليل الوجوب مؤيدا باقتضاء احترامه بالدفن ذلك لاستبعاد القاء من يحترم بالدفن عريانا في التراب

تتمة عظام الميت اذا حضر جميعها مجردة من اللحم ففي اللوامع انها عند الاكثر كبعضها من العظم المجرد فلا يصلى عليها واختار هو وجوبها وكان نسبة العدم الى الاكثر لذكرهم عدم الصلوة على العظم المجرد من اللحم كما سمعت من غير تصريحهم باستثناء ما اذا كان جميعها لكن في الحدائق في المسئلة الثالثة فيما لو وجد بعض الميت بعد ايراد خبر علي بن جعفر والرضوي قال فيكون اي الرضوي متفقا مع تلك الصحيحة اي خبر ابن جعفر على وجوب تلك الاحكام مشيرا به الى المذكور في كلامه وهو التغسيل والصلوة والتكفين والدفن في عظام الميت كملا مضافا الى اتفاق الاصحاب في هذه الصورة انتهى وظاهره الاتفاق على وجوب الصلوة على جميع العظام المجردة وفي الجواهر في مسئلة الحاق العظم المجرد بالعضو ذي العظم قال قد يدعى الاجماع على وجوب تغسيل الميت مع بقائه تماما عظاما من غير لحم انتهى والاجماع على تغسيلها اجماع على الصلوة عليها لعدم القول بالفصل بينهما في تمام العظام كما لا يخفى على المتتبع بل دليل تغسيلها مع القول بعدم تغسيل العظم المجرد ليس الا اخبار جميع العظام التي هي ما بين مقتصر فيها على ذكر الصلوة كاكثرها فيؤخذ تغسيلها من الملازمة ومصرح بالتغسيل والتكفين والصلوة والدفن وبالجملة لم اجد التصريح بعدم وجوب الصلوة على العظام المجردة فمن اين عرف انها عند الاكثر كالعظم المجرد الا بتعميم العظم في كلامهم للعظام وعلى كل حال الحكم فيها وجوب التغسيل والتكفين والصلوة والدفن للمستفيضة ففي صحيحة علي بن جعفر عن الرجل ياكله السبع او الطير فتبقى عظامه بغير لحم كيف يصنع قال يغسل ويكفن ويصلى عليه ويدفن فاذا كان الميت نصفين صلى على النصف الذي فيه قلبه وروى الكليني عن علي بن جعفر عن اخيه مثلها وفي فقه الرضا وان كان الميت اكله السبع غسل ما بقي منه وان لم يبق منه الا عظام جمعتها وغسلتها وصليت عليها ودفنتها وحسنة ابن مسلم المتقدمة اذا قتل قتيل فلم يوجد الا لحم بلا عظم لم يصل عليه فان وجد عظم بلا لحم صلى عليه بناء على ظهورها في ارادة ان القتيل يوجد لحم بلا عظم او عظم بلا لحم كما استظهر في الحدائق مثله من الرضوي او بحملها على تمام العظام جمعا بعد قيام الدليل على نفي الصلوة على العظم المجرد ما لم يكن تمام العظام والاخيرة وان لم تتضمن الا الصلوة لكن يثبت الباقي بالاستلزام المشار اليه والظاهر ان المناط الحكم هنا بما يقال معه في العرف انه تمام عظامه فلا ينافي فقد اليسير منها خصوصا ومفروض اكيل السبع والقتيل اللذين لا ينفكان غالبا من فقد اليسير وكذا المدار في كونها مجردة من اللحم لا ينافيه وجود اللحم اليسير وفي ثبوت التحنيط هنا اشكال لخلو نصوصها عنه والاصل ايضا ينفيه ومن اجله نفاه في المدارك ولم يصرح غيره ممن تعرض للفرض بنفي ولا اثبات ولدعوى ظهور النصوص في كونها بحكم جثة الميت فعدم ذكره بالخصوص من باب انعطافه ما لا يذكر على الغالب قد ثبت في العضو ذي العظم اذا كان من محاله فليثبت هنا ايضا بوجود محاله لان انتفاء اللحم غير قادح هنا خصوصا بملاحظة قاعدة الميسور وبه ينقطع الاصل

المسئلة السابعة انه لا يغسل الرجل الا رجل وكذا لا يغسل المرئة الا امرئة فيما عدا المستثنيات الآتية اجماعا في صورة الاختيار وبلا خلاف اصلا واما في صورة الاضطرار فبالاتفاق ما عدا الشاذ بل الاجماع عليه مستفيض وكذا الاخبار منها صحيحة الحلبي عن المرئة تموت في السفر وليس معها ذو محرم ولا نساء قال تدفن كما هي بثيابها وعن الرجل يموت وليس معه ذو محرم ولا رجال قال يدفن كما هو بثيابه وفي صحيحة الكناني تدفن ولا تغسل الا ان يكون زوجها معها وفي ثالثة تلف وتدفن ولا تغسل وفي خبر الشحام دفنوها بثيابها ولا يغسلونها وفي خبر الكناني في الرجل قال يدفن ولا يغسل وفي المرئة تكون مع الرجال بتلك المنزلة تدفن ولا تغسل وفي الصحيح ايضا ان لم تكن لهم امرئة فليدفن بثيابه ولا يغسل الى غيرها من عموم او اطلاق مجموعها المعتضدة بالاجماعات المستفيضة يحكم بان الاصل في غير المماثل عدم جواز التغسيل الا ما اخرج وظاهرها في جملة من قوله يدفن ولا يغسل او تلف وتدفن ولا تغسل خصوصا قوله تدفن كما هي بثيابها نفي التغسيل حتى من وراء الثياب خلافا لما ينسب الى ظاهر المقنعة و التهذيب والكافي من وجوب تغسيلها من وراء الثياب وعن الاخير بشرط عدم المماسة وجعله في الغنية احوط مع تغميض العين وكانه استنادا منهم الى شاذ من الاخبار تضمنه كخبر ابن سنان وابي بصير وجابر وهي مع احتمال بعضها ارادة تغسيل خصوص المحارم

كذلك ولاغراض المشهور عنها غير صالحة للحجية فضلا عن مقاومتها العموم السابقة المعتضدة بالاجماعات المستفيضة حتى تقيد او تخصص
بها بل ظاهر بعضها كالتصريح بنفيه من نحو قوله تدفن كما هي بثيابها وقريب منه قوله تلف وتدفن ولا تغسل ولعله من اجله يشكل الاحتياط
به وكذا الحكم باستحبابه ايضا خصوصا مع ما قيل من ظهور كثير من الكلمات في حرمة التغسيل واما تيممه فقد ورد في خبر تيممه في تغسيل
النصرانية للمسلمة ولا معارض له لكن يشكل التعلق لوجوبه مع نسبة نفيه في محكي التذكرة والخلاف الى علمائنا وامكان دعوى ظهور
قوله تدفن هي بثيابها وتلف وتدفن في نفيه ايضا كالتغسيل خصوصا مع موافقته فتوى ابي حنيفة وفي خبر المفضل الامر بغسل مواضع
التيمم منه ولعل ما يحمل عليه ما في خبر ابن فرقد من غسل مواضع الوضوء منه وفي الاستبصار حمله على الاستحباب ويستثنى من عدم جواز
تغسيل غير المماثل مواضع احدها ان يغسل الرجل بنت ثلاث سنين مجردة عن ثيابها وكذا ان تغسل المرأة ابن ثلاث سنين مجردا
اجماعا محكيا في عدة كتب مساعدا عليه بالتتبع اذ لم يوجد مخالف في اصل الجواز الا عن المعتبر في تغسيل الرجل بنت ثلاث سنين و
كفى به حجة مضافا الى الطلاقات تغسيل الموتى مع عدم شمول ما دل على اعتبار المماثلة للمقام لكون الموضوع في اخباره الرجل والمرأة
وهما غير شاملين للصبي والصبية والى ما ورد في خصوصهما من خبر النمير عن الصبي الى كم تغسله النساء فقال الى ثلاث سنين وما في الفقيه
عن جامع محمد بن الحسن في الجارية تموت مع رجال في السفر قال اذا كانت ابنة اكثر من خمس سنين او ست دفنت ولم تغسل وان كانت بنت
اقل من خمس غسلت واسنده ابن طاوس الى الحلبي عن الصادق ع لكن في الفقيه عن الحلبي ما بمعناه فيكون خبرا اخر معتضدة بما دل على جواز
النظر اليها القاضي بعدم المنع هنا على تقدير كون المانع حرمة النظر ثم لا ينافيها الموثق عن الصبي تغسله امرأة قال انما تغسل الصبيان النساء
وعن الصبية لا تصاب امرأة تغسلها قال يغسلها اولى الناس بها واما اطلاق الصبية في اخره فمقيد بالمجوز الى الحد المعين مما تقدم مع عدم
كون الاولى صريحة في المحرم وبعد ذلك كله غير مقاوم لما تقدم بعد اعتضاده بما عرفت وخالف في المعتبر معللا بضعف سند النص و
هو وان اقتضى المنع فيهما معا لكن قال ان الشرع اذن في الاطلاع للنساء على الصبي لافتقاره اليهن في التربية وليس كذلك الصبية والاصل
حرمة النظر انتهى وغير خفي ان مخالفته اولى بالضعف ضرورة ان ضعف سند النص منجبر بالفتوى واصل حرمة النظر ان سلم فمنقطع
بمقطوعية جواز النظر الى الصبي والصبية الى الخمس والست مع ان مجرد حرمة النظر غايته التقييد بوراء الثياب لا منعه اصلا والاشكال
فيه باستلزام التغسيل مع الثياب نجاستها المسرية الى الميت مع عدم نص بالعفو به فيه مرتفع عندنا بناء على الطهر فيها بالتبعية حسبما
مر فلا ينبغي التامل في اصل الجواز فيهما والذي ينبغي تنقيحه امور ثلاثة احدها انه هل يختص الجواز بحالة الاضطرار كما نسب الى المقنعة و
النهاية والمبسوط والسرائر والوسيلة ام يعمها والاختيار كما هو ظاهر غيرها وصريح بعض وهو الاقوى لعموم دليل الجواز مع عدم ما يصلح للتخصيص
غير ما قد يتوهم من وقوع السؤال عن الجارية تموت مع الرجل او رجال في السفر وهو مع عدم صراحته في عدم وجود المماثل غير موجب لتخصيص الحكم
وقوله فيما تقدم لا تصاب امرأة لم يكن التعويل في الجواز عليه مع كونه ايضا في فرض السؤال ومعارضا بما يتلوه من قوله انما تغسل الصبيان
النساء ولا قائل بالفرق بينهما الا من المعتبر وغير عموم خبر لا يغسل الرجل امرأة الا ان لا توجد امرأة وهو غير شامل لمفروض البحث من الصبي
والصبية ثانيها انه هل يجوز مجردا ام يعتبر كونه من وراء الثياب ما في تغسيل المرأة الصبي فلم نقف على معتبر لذلك فيما لم يتجاوز الخمس
سنين بل الاجماع على الجواز فيه مجردا محكي عن التذكرة وغيرها وهو الحجة مع اطلاق النص نعم في تغسيل ابن الازيد من خمس قول بتغسيل النساء
له من وراء الثياب لكن لا يجوزه حتى نقيد به ولو جوزناه لقلنا به مجردا لعدم المقيد واما تغسيل الرجل الصبية فلم نقف ايضا فيه على
معتبر للثياب فيما لم يتجاوز الثلاث بل الاجماع عليه ايضا محكي عن الروضة ونهاية الاحكام وفيما بينها وبين الخمس قول محكي عن المقنع وبعض من
تاخر بجواز تغسيلها من وراء الثياب لم نعرف له وجها غير زعم الجمع بين ما صرح بتغسيل بنت الاقل من خمس وما تضمن عدم تغسيلها بحمل
الثاني على مقالة الشيخ من ان معناه لا تغسل مجردة عن ثيابها ولا ريب في ضعفه لكن المختار عدم جواز تغسيلها بعد الثلاث كما تسمعه ولو
جوزناه لاخترناه مجردة لعدم ما يصلح للتقييد ثالثها غاية مدة جواز تغسيلهما من غير المماثل وهي في المشهور شهرة عظيمة ثلاث سنين فيهما
معا وكان لخبر النمير عن الصبي الى كم تغسله النساء فقال الى ثلاث سنين فان المنع عن تغسيل النساء ابن الازيد من الثلاث مع الحاجة الى اطلاع
على الاطفال المتربية يقتضي بالاولوية منع الرجال من تغسيل بنت الازيد لعدم الحاجة الى اطلاع الرجال وعن المقنعة والمراسم جواز تغسيل المرأة
الصبي الى تمام الخمس مجردا وما فوق الخمس مع الثياب ولعل المستند للاول اطلاق ما تقدم عن جامع محمد بن الحسن بارادة الخمس فما دون منه مع
دلالته على تغسيل ابن الخمس بالاولوية وللثاني لم نعرف وجهه الا البناء على حرمة النظر في الازيد عن الخمس واقتضاء الجمع بين حرمته مع اطلاق

اما عموم الصبيان في صدره فمخصص بالتحديد الموجود في سابقه صح

تغسيل الموتى تغسيله مع الحائل من الثياب بعد عدم شمول ما دل على اعتبار المماثلة للاطفال وفيه مع توجه الاشكال من جهة سراية نجاسة
الثياب من غير نص عفو عنها وعن الوسيلة ان ابن الثلاث تغسله النساء مجردا وابن الاكثر من وراء الثياب والمراهق يدفن بلا غسل ولعله للجمع
به بين ما تضمن تغسيل ابن الثلاث وما تضمن تغسيل بنت الخمس القاضي بجواز تغسيل ابن الخمس بالاولوية وما تضمن دفن من زاد على
الخمس والست بلا غسل والذي يقتضيه النظر ان يقال ان خبر النمير دال بمفهومه على المنع من تغسيل ابن الازيد من ثلاث فعلى المنع في
بنت الازيد من ثلاث بالاولوية والمروي عن الجامع المتقدم دال بمنطوقه على جواز تغسيل بنت الخمس فما دون فعلى الجواز في ابن الخمس بالاولوية
المعتضدة بعموم قوله في الموثق انما تغسل الصبيان النساء فهما متعارضان فيما بين الثلاث الى الخمس والجواز الى الخمس وان كان مرجحا بما له
قوة دلالة المنطوق لكن خبر الثلاث ارجح منه باعتبار الاعتضاد بالشهرة العظيمة المقاربة للاجماع وحيث انها اقوى المرجحات في تعارض
الاخبار فليكن العمل عليه في المقام وحيث جاز تغسيل كل منهما مجردا يجوز مع تجرد العورة ايضا لاطلاق النص والفتوى مع عدم النظر
اليها منهما وقد صرح به في جامع المقاصد قال الظاهر من اطلاق النص والاصحاب كون كل منهما مجردا عدم وجوب ستر العورة وهو متجه
والا لحرم تجريد البنت لان جميع بدنها عورة انتهى لكن قال فيه ان ثلث سنين هي نهاية الجواز فلا بد من كون التغسيل واقعا قبل تمامها
بحيث يتم بتمامها وفيه ما لا يخفى ضرورة بناء ما اوجبه من الوقوع قبل اكمال الثلاث على جعل منتهى الثلاث سنين زمان التغسيل
مع وضوح كون المراد من الثلاث هو مقدار العمر كما يفصح عنه الخبر الاخر الذي عبر فيه ببنت خمس سنين فمنتهى السنين هو الموت فلا
باس بوقوع الغسل بعد اكمال الثلاث وهذا واضح وثانيها ان يغسل كل من الزوجين الاخر والكلام هنا في ثلاثة مواضع الاول اصل جوازه
وهو مورد اتفاق النص والفتوى الثاني عموم جوازه حالتي الاختيار والاضطرار اي لو مع امكان مباشرة المماثل وعدم العموم بل
اختصاصه بالاضطرار المشهور هو العموم وفي الخلاف الاجماع على الجواز في كل من الزوج والزوجة وظاهر سياقه حالة الاختيار وفي
المنتهى يجوز للمرأة ان تغسل زوجها وان كان هناك رجال ذهب اليه العلماء وهو مؤذن بالاجماع وعن الشيخ في التهذيبين والغنية
والاشارة وظاهر الوسيلة وحواشي الشهيد الاختصاص بحالة الضرورة وفي الجواهر ان ملاحظة ما في الذكرى من قوله يظهر من كثير
من الاصحاب انهما كالمحارم مع ما في الكشف في المحارم من ان الاختصاص بالضرورة ظاهر الاكثر يعطي شهرة هذا القول انتهى لكن عبارة
الذكرى محتملة لارادة كونهما كالمحارم في عدم التجرد لا الاختصاص بالضرورة وعلى كل حال الاختصاص مستند الى دعوى ظهور التقييد بحال
عدم المماثل من جملة من الاخبار لكن القيد في اغلبها مفروض السؤال الا النادر مثل خبر ابي بصير يغسل الزوج امرأته في السفر والمرأة زوجها
في السفر اذا لم يكن معهم رجل ومؤيد باشعار تعليل تغسيل علي فاطمة عليهما السلام بانها صديقة بناء على كونه اعتذارا عن عدم المماثلة
لا عن عدم لياقة مباشرة التغسيل لشان الامامة قال في الذكرى ان هذه الاخبار لا تنهض حجة في اشتراط الضرورة فتحمل على الندب
الغالب والظاهر كون المراد بالغلبة هو تعارف عدم مباشرة احدهما تغسيل الاخر من غير ضرورة ولا يخفى ان هذا مع كون التقييد في اكثرها
في مورد السؤال الذي لا يخصص الجواب واقتضاء تعليل الجواز في جملة مما تقيد فيه السؤال بقوله لا باس بذلك انما يمنعه اهلها
تعصبا وبقوله يفعل ذلك اهل المرأة كراهية ان ينظر زوجها الى شيء يكرهونه كون الرخصة عامة والقيد غير ملحوظ في تغسيل الزوج زوجته
فالعكس اولى كما يستفاد من النص الفرق بينهما بالعدة ومن الفتوى ايضا كعبارة الخلاف والمنتهى لا يكافؤ الروايات المطلقة بالجواز
لاعتضادها بالشهرة العظيمة بل ظاهر محكي الاجماعين وهذه المطلقة وان تقيد جملة منها بوراء الثياب لكن تقييدها به لا يقدح في
الاستدلال بها لعدم تقييد الجواز بحالة الضرورة لان المقيد بها لا يجوزه في غيرها ولو من وراء الثياب الثالث انه على كل من القولين
هل يجوز مجردا ام لا يجوز الا من وراء الثياب ونحوها مما يستر بها المشهور كما في المسالك والروضة هو الثاني والاول مختار جماعة
بل في الرياض انه الاشهر وان لم يكن مراده رواية فهو غريب مع ما مر عن شيخنا الشهيد ثم ان جماعة من هؤلاء صرحوا باستحباب
كونه من وراء الثياب فيهما معا كما عن التهذيب عن حاشية المدارك انه ربما يظهر من الاخبار عدم الافضلية اذا كان الميت رجلا
وكان نظره الى بعض التعليلات القاضية بالفرق مع حملها على الاستحباب مضافا الى ظهور بعضها في كون التقييد بوراء الثياب
المحمول على الندب في تغسيل الزوج الزوجة لا مطلقا بل خبر الدرع لابن فرحان والكناني كالصريح فيه وقيل الافضل في مطلق التغسيل
ذلك وعن الاستبصار والحدائق وفي الكشف التفصيل بين تغسيل الزوجة زوجها فيجوز مجردا او العكس فيجب من وراء الثياب
دليل المشهور روايات قيدت بكونه من وراء الثياب في بعضها من فوق الدرع وفي اخر بادخال اليد تحت قميصها وفي اخر ايضا

بالقاء خرقة على العورة وفي آخر بعدم النظر الى عورتها وفي آخر الى شعرها او شيء منها ومعللا في بعضها بان لا يراها الزوج لانها
اسوء منظرا بعد الموت من الرجل وفي آخر بانها ليست في عدة منه وفي بعضها بانقطاع عصمة النكاح بالموت كما يستفاد من بعض
اخبار تغسيل علي فاطمة ع كما عن البحار عن الشهيد انه لما غسل فاطمة قال ابن عباس اغسلت فاطمة قال اما سمعت قول النبي ص هي زوجتك في
الدنيا والآخرة وهذه مع ان شدة اختلافها خصوصا مع ملاحظة اختلاف الستار ففي بعضها بالثياب الظاهرة في ساتر ما عدا الوجه والكفين
والقدم وفي آخر بادخال اليد تحت القميص الظاهر فيما دون ذلك وفي آخر بادخال اليد تحت درعها والاختلاف في كيفية التغسيل مع الستار
ففي بعضها يغسل من وراء الثياب وفي آخر يدخل يده تحت القميص والدرع وفي ثالث يصب عليه الماء صبا من فوق الثياب الى غيرها مما
يقضي بكون القيد استحبابيا لا وجوبيا كلها قاض بتقييد تغسيل الزوج الزوجة دون العكس بل في بعضها التصريح بالفرق معللا بانها
في عدة منه دونه وبانها اسوء منظرا منه بعد الموت وجملة منها مقتصرة في المنع من التجرد على تغسيله اياها فيبقى الاصل في تغسيلها اياه
سليما عن المعارض ولذا قال في الكشف لم اظفر بما يعارضه وكذا الاطلاق نحو خبر ابي بصير يغسل الزوج امرأته في السفر اذا لم يكن معهم رجل
وذيل صحيحة ابن مسلم والمرأة تغسل زوجها لانه اذا مات كانت في عدة منه وصحيحة ابن سنان عن الرجل يصلح له ان ينظر الى امرأته حين تموت
او يغسلها ان لم يكن عنده من يغسلها وفي المرأة هل تنظر الى مثل ذلك من زوجها حين يموت الظاهر في ارادة او تغسله ايضا قال لا بأس بذلك
وفي ذيل خبر داود بن فرحان ولتغسله امرأته اذا مات وفي ذيل خبر الكناني وتغسله امرأته اذا مات وغير ذلك بل بعضها الذي صرح اولا بان الزوج
يغسلها من فوق الدرع اطلق بعد ذلك بان تغسله امرأته اذا مات معللا بان المرأة اسوء منظرا حين تموت كما في خبر ابن فرحان والكناني ظاهر
كالصريح في ارادة تغسيلها اياه مجردا من الدرع ومنه يتبين سند القول بالتفصيل الآتي ولا ينافيه ما في رواية الشحام عن رجل مات في السفر
مع النساء ليس فيهن رجل الى ان قال وان كان لم يكن فيهن امرأة فلتغسل في قميص من غير ان تنظر الى عورته اذ مع ضعف سنده ليست نصا في
الزوجة وكذا خبر عبد الرحمن بن ابي عبد الله عن الرجل يموت وليس عنده من يغسله الا النساء قال تغسله امرأته وذات محرمه وتصب عليه الماء
صبا من فوق الثياب اذ مع ضعف السند ايضا يحتمل اختصاص الصب من فوق الثياب بذات المحرم دون امرأته وروايته في الذكرى وتصب عليه
النساء الماء صبا من فوق الثياب فيحتمل كون التقييد بفوق الثياب فيه من جهة ان النساء اجنبيات وعلى تقدير سلامة السند والدلالة لا يكافئ
المستفيضة المتقدمة الواضحة كالصريحة فيما تقدم فليحمل على استحباب كون تغسيلها اياه من وراء الثياب كما صرح به في الاستبصار قائلا بوجوب
في العكس لكن الذي يظهر بعد التتبع ان التفصيل بين كون الميت الزوج فيجوز التجريد او الزوجة فيجب من وراء الستر خرق للاجماع المركب وقد
جزم بنفي التفصيل كذلك في الحاشية الجمالية ويحكى الذخيرة وكانه كذلك لعدم معروفية الا من الاستبصار المعلوم بناءه على مجرد امكان
الجمع بين الاخبار دون الفتوى وبناء العمل واما في الكشف فقد ذكره ايضا لكن مع حدوثه فيكون محجوجا بنفيه ممن تقدمه غير صريح في
البناء والفتوى لجعله الاحوط عدم تغسيلها اياه من غير ثياب في الحدائق مع اختياره التفصيل اعترف بان الاصحاب اطلقوا القول والمنع
قول الاصحاب فلا بد من القول اما باعتبار الثياب مطلقا والعمل بما دل عليه في تغسيله اياها والحاق العكس به او عدم وجوبه مطلقا والعمل
بما دل عليه في تغسيلها اياه والحاق العكس به وحيث ان نفيه في تغسيلها اوضح ثبوته من الادلة جدا حتى ادعي عدم ما يدل على وجوبه فيه اصلا
فضلا عن دلالة الاخبار عليه كان العمل بما دل على النفي فيه والحاق العكس به اولى من عكسه لبنته فالقول بجواز التغسيل مجردا فيهما ارجح ومؤيد
بغاية بعد اعتبار الثياب تعبدا بل هو على تقدير انما هو للتحرز عن النظر كما افصح عنه جملة من الاخبار المتضمنة له منها قوله في رواية الشحام
فليغسلها من غير ان ينظر الى شعرها ولا الى شيء منها الى غيرهما مع ان نظر كل من الزوجين الى الآخر بعد الموت جائز قطعا وان كان ربما ظهر من
بعض العبارات الواقعة من بعضهم هنا وفي تغسيل المحرم الغير المماثل وفي تغسيل من له ثلاث سنين فما دون دعوى اصالة حرمة النظر والظاهر
ارادته خصوص ما بعد الموت وان حل في الحيوة بل ولعل المراد من بعض تلك العبارات هو الحرمة في خصوص حال التجرد لوضوح شناعة الالتزام
بالملازمة حرمة النظر خصوصا الاعم مما بعد الموت وقد يعطيها متعقبة بما بعد الموت ما تقدم من قول علي ع لابن عباس وكانه من اجله علل
الحكم هنا في المنتهى بعدم نظرها الى شيء من عورته وقد انقطعت العصمة بينهما لكن كل ذلك كما ترى خلاف الضرورة من المذهب خصوصا في الزوجين
نعم دون ذلك في البعد اختصاص حرمة نظر احدهما الى عورة الآخر بعد الموت فيجب سترها خاصة حسبما يشترك فيها جميع الاخبار المقيدة
لكن الاقوى خلافه ايضا ولا بأس بكراهة النظر اليها خاصة بل باستحباب كون الغسل مطلقا من وراء الثياب ونحوها كما صرح به غير واحد
حتى في المماثل وتحمل الاخبار المقيدة بذلك هنا على ذلك وبناء على استحبابه مطلقا يحمل على تأكده هنا ولا بأس بحمل ما فرق فيه بين كون

فيه ان المرأة لها ان تغسلها [illegible]

الميت زوجة او زوجا على زيادة تاكد استحبابه في الاول جمعا بين الاخبار بعد البناء على ترجيح ما دل على اعتبار الثياب وصونا لطرح
ما كان بخلافه كما هو الدأب المستمر في معالجة الاخبار وينبغي التنبيه هنا على امور منها انه اذا وقع التغسيل من وراء الثياب ففي الروض
ان مقتضى المذهب عدم طهارة الثوب الا بعصره بعد الفراغ من التغسيل وحكاه عن المعتبر في مسئلة تغسيل الميت في قميص من مماثله ومرادهم
بمقتضى المذهب ما هو مقرر في تطهير الثياب من اعتبار العصر لكن الذي في المعتبر اعتبار العصر في تنجس الثوب بما يخرج من الميت الظاهر فيما يعرض
له من خروج بول او غائط او دم ونحوها من النجاسة المبينة والمبحوث عنه هنا هو الثاني دون الاول وفي الذكرى رجح الحكم بطهارته من غير عصر
وانه جار مجرى ما لا يمكن عصره وتبعه في جامع المقاصد فتوى ودليلا وفي الحدائق ايضا واستند لها مضافا الى منع اعتبار العصر في
التطهير مطلقا الى ظهور الاخبار هنا في ان الميت بعد تغسيله في قميص ينقل الى الاكفان ولو توقف طهر الثوب على عصره بعد التغسيل
لزم تنجس الميت به قبل عصره لعموم نجاسة الملاقي فوجب تطهيره قبل الدرج في الكفن وظواهر الاخبار تنفيه وما ذاك الا لطهر الثوب بمجرد
صب الماء للتغسيل وفي الجواهر احتمل عدم تنجس الثوب من اصله بملاقاة بدن الميت برطوبة قلت الذي تقتضيه النظر هنا القول بان المستفاد
من الاخبار هو درج الميت في الاكفان من غير تطهير زائد على الغسل وهو قاض بطهارته من جميع الوجوه بعد تمامية الغسل وهذا اعم من عدم
تنجس الثوب من البدن والمستلزم لتخصيص عموم تنجس ملاقي النجس او من تنجسه وحصول طهره بصب الماء عليه للتغسيل من غير عصر له
المستلزم لتخصيص عموم ما دل على اعتبار العصر ومن بقائه على النجاسة العارضة بملاقاة الميت الى ان يعصر بعد التغسيل لكن الميت طاهر قبل
عصره المستلزم لتخصيص عموم تنجس ملاقي المتنجس فتخصيص احد العمومات لازم لكن الاول واحد قطعا في المقام والقدر المتيقن من الاخبار لا
يعين احد الاخيرين جدا وجريانه مجرى ما لا يمكن عصره ايضا مما لا دليل عليه والاظهر ان المقام من موارد الحكم بالطهارة التبعية فيحكم بطهارة
الثوب بمجرد طهارة الميت تبعا له كما في الساجة والخرقة الساترة للعورة في تغسيل المماثل ويد الغاسل ونحوها وعجيب غفلة الجماعة عن هذا
الطريق الواضح لطهر الثياب حتى انه تكلف في الجواهر للتخلص عن شبهة نجاسة الثوب بغير العصر وعدم نجاسته بالاحتياط بجعل كيفية التغسيل
من وراء الثياب بوجه لا يلاقي الميت بان يغطى بالثوب مرتفعا عنه ولو بان يقبض عليه من جانبيه قال ولولا مخافة التوحد لما عدلت
عن حمل ما في الاخبار من وراء الثياب على ارادة هذه الكيفية منها انتهى وقد عرفت ان المذكور في بعض النصوص التغسيل من وراء الثياب
وفي آخر من فوق القميص وفي ثالث من فوق الدرع وفي آخر القاء خرقة على العورة وفي بعضها من وراء الثوب لا ينظر الى شعرها ولا الى شيء
منها وينبغي القطع بعدم اعتبار التستر بالوجه الاخير اذ لا يزيد على الحي الاجنبي كما يعطيه الاستدلال في بعض نصوصها بنفي العدة وكلمات
المشترطين ايضا فليحمل ما كان بنحوه على الشعر والشيء الغير البارز في الغالب في الباقي ينزل المطلق على المقيد حتى ينتهي الى التقييد
بوراء الثياب الذي هو اعمها الستر البدن ثم تحمل الثياب على المعهودة المتعارفة وهي ساترة لما عدا الوجه والكفين والقدمين لتعارف
بروزها من الحي ايضا في الغالب ويجوز النظر اليها من الاجانب فيجوز التغسيل مع تكشفها حيث يجب كونه من وراء الثياب فتودى الوظيفة
حيث يستحب وعليه يدخل الرأس فيما يستر واليه يرجع ما في جامع المقاصد قال ولم اقف في كلامهم على تعيين ما يعتبر في التغسيل من
وراء الثياب الظاهر ان المراد ما يشمل جميع البدن اي ظاهر لفظ التغسيل من وراء الثياب يقتضيه وقوع تمام التغسيل من وراء الثياب
وحمل الثياب على المعهود اي ولكن حملها على المعهود الذي ينبغي ادخاله في النصوص يقتضي عدم استتار الوجه والكفين والقدمين
فيجوز ان تكون مكشوفة انتهى وما نسب اليه في الجواهر حيث قال ما في جامع المقاصد من ان الظاهر ارادة ما يشمل جميع البدن من الثياب
لا يخلو من تأمل لا يخلو من مناقشة وعلى كل حال في قيام الظلمة وتغميض العين مع عدم وجود مطلع مقام الثياب وجه قريب بل هو المتجه
وحكي تصريح بعض المحققين به ايضا منها ان الزوجة هنا اعم من الدائمة والمنقطعة على نحو ما مضى فيمن له الولاية شبهة وجوابا و
المعتدة رجعية بحكم الزوجة في الاستغناء من اعتبار المماثلة غاسلة ومغسلة اذا وقع الموت في اثناء العدة من غير خلاف يوجد الا تردد
من الفاضل فيها ولا ينافي انقلاب عدتها عدة وفاة بموت الزوج لان العبرة بكونها بحكم الزوجة عند الموت ومنه يتبين انه لو فرض
عدم تغسيل الزوج حتى كملت عدتها جاز تغسيلها اياه وكذا ان لم يغسل حتى تزوجت وظاهر عبارة الذكرى من قوله فلا عبرة بانقضاء
عدة المرأة عندنا مشعر بالاجماع عليه والفرض غير بعيد في زماننا المتعارف عدم دفن الاموات مدة للنقل الى المشاهد فقد
ينفى تغسيله اصلا او على الوجه الصحيح ويذكر بعد خروجها من العدة او تزويجها ولم يتلاش بعد ودعوى صيرورتها اجنبية
بالتزويج بل بخروجها من العدة ان تمت غير مجدية بعد كون العبرة بحال الموت وفي الجواهر ان فرض هذا اي جواز التغسيل بعد الخروج

من العدة والتزويج مع فرض كون العدة عدة وفات اما لو فرض انها عدة طلاق رجعي فيشكل تصور الحكم المذكور فيه اي فرض جواز
التغسيل بعد الخروج من العدة او التزويج قال الا ان يفرض انه مات في اخر العدة ثم خرجت من العدة قبل ان تغسله فان لها ان
تتزوج ح وتغسله ثم قال وفيه ان الحكم في مثل الفرض اعتدادها بعدة الوفاة فليس لها التزويج انتهى ولا اعرف ما وجه اشكاله ولا
حاجة الى فرض موته في اخر العدة الرجعية ضرورة انه اذا مات زوجها انقلبت عدتها عدة وفات فاذا فرض تعطل جنازته غير
مغسلة للنقل الى المشاهد مثلا او غيره لنسيان ونحوه حتى خرجت من عدة الوفاة وتزوجت ثم ذكرت كان لها تغسيله وهو في
اول كلامه متنبه لعدم بعد فرض لتعطل للنقل وعلى كل حال من الغريب ما وقع في كشف الالتباس هنا من النسبة الى المص قال قال
ابو القاسم في المعتبر المرئة الحامل بموت زوجها فتضع ومع الوضع يجوز ان تنكح غيره ولا يمنعها ذلك من نظر الزوج ولا غسله وعد
هذا من فروض وقوع التغسيل بعد كمال العدة والتزويج مع ان المص لم يرد بما ذكر الفتوى بخروج الحامل من العدة بالوضع ولم يخالف
فيه المعروف من مذهب الاصحاب من عدم خروجها الا بابعد الاجلين وانما ذكر ذلك الزاما لابي حنيفة حيث حكي عنه منع تغسيل الزوج
زوجته معللا بانقطاع عصمة النكاح بينهما بالموت بدليل انه يجوز له نكاح اختها والاربع وضعف سنده لانا لا نسلم ان جواز
نكاح الاربع والاخت يستلزم تحريم النظر واللمس فان المراة الحامل بموت زوجها الى اخر وقد حكي عنه الاعتراف به قبل ذلك فكان الزاما
له بموجب اعترافه وهذا واضح من ملاحظة كلامه والغفلة من ابي العباس لا من ابي القاسم منها ان المملوكة في معنى الزوجة لسيدها في
هذا الحكم فيجوز لكل منهما تغسيل الاخر كما صرح به جماعة فهذا ثالث المستثنيات من اعتبار المماثلة اما تغسيل السيد مملوكته ففي مجمع
البرهان ان الظاهر عدم الخلاف فيه وفي جامع المقاصد والمدارك والحاشية الجمالية القطع بالحكم وفي الاخير منها انه مقطوع به
في كلام الاصحاب لا يذانه بالاجماع يصلح دليلا ولا نص فيه ولا يصلح التمسك فيه بالاصل واطلاقات التغسيل كما في الجواهر تبعا
لغيره لتخصيصها قطعا بما دل على اشتراط المماثلة مطلقا الا ما خرج الثابت بالاطلاق معقد الاجماعات والنصوص المستدل بها الا
لاشتراطها وعلله في الروض وغيره بان ملك اليمين في معنى الزوجية لجواز الوطي وهو واضح في المستفرشة وفي حاشية الجمال لا شك في شمول
المحرم او ذي محرم الوارد في الروايات لهما وانما المناقشة فيما اذا ثبت له وللزوج مزيد ولم يكن لمطلق المحرم فافهم ومراده ان حكم التغسيل المعلق
على المحرم من حيثية حل النظر واللمس فيه يشمل المملوكة لثبوتهما فيها وان تردد في شمول الحكم الثابت للمحرم لا من هذه الجهة لها قلت وقد يعطي
كون الحكم هناك من هذه الجهة اقتران المحرم في الحكم في الاخبار بالزوج والزوجة ولو كان الملحوظ فيه غير هذه الجهة لاقتضى التقابل دون
التقارن لان المحارم حسبما تقرر في غير هذا الحكم هي من حرم نكاحه مؤبدا بالنسب او رضاع او مصاهرة والزوجان متناكحان فكيف يتساويا
الا بجامع حل النظر واللمس لكن حاصله اما دعوى مناط هذا الحكم بجملتها فليس باولى من الحاقه في الحكم بالزوجة بدعوى تنقيح مناطه بحل الوطي
بل هو الاولى كما لعله مبنى حكم الاصحاب او دعوى صدق موضوع المحرم على من حل نظره ولمسه فلا وجه لقوله اذا ثبت له مزيد لم يكن لمطلق المحرم
الا ان يدعي محرم عرفي هو ذاك وشرعي هو من حرم نكاحه مؤبدا بالسبب المعين او يدعي محرم بالمعنى الاعم ومحرم بالمعنى الاخص وثبوته غير معلوم
فالعمدة ظهور الاتفاق ومعقده المملوكة المحللة الوطي فعلا ولذا اشترط كونها في حال الموت غير مزوجة عنها سلطنة وحق السيد بكونها مزوجة
او محللة او مبعضة او معتدة او مكاتبة وقال الفاضل المولى منها من الزوجات والاماء والمظاهر منها فاهن كالزوجات انتهى وفي الروض
فيها نظر والموطوءة اختها بملك اليمين كالزوجة واما تغسيل الامة سيدها ففيه اقوال ثلاثة المنع مطلقا كما في المدارك لانقطاع السبب
وهو المملوكية للسيد بالموت لانتقال ملكها الى الوارث في غير ام الولد وانفكاكه في ام الولد والجواز مطلقا كما في القواعد لبقاء علاقة
الملك المدلول عليه بلزوم المؤنة من الكفن والعدة واستصحاب حل النظر واللمس ولا ينفيهما الانتقال والانعتاق والتفصيل بين ام الولد فيجوز
لما ذكر للجواز مع رواية ايضاء علي بن الحسين ع ان يغسله ام ولده بل هو العمدة في هذا التفصيل ولولاه لم يفرق بين انتقال الملك وفكه بالاستيلاد
او تدبير غاية الامر رعاية اذن المنتقل اليه في الاولى فليس الا خروج المستولدة بالنص ولذا لم يجوز في المدبر مع انها كالمستولدة في انفكاك
الملك وقيل ان نص ام الولد لا ينافيه ما دل على ان الامام لا يغسله الا الامام لامكان حمل رواية ام الولد على اعانة الباقر ع في تغسيلها جزء كما في
فقه الرضا انه يروى ان علي بن الحسين ع لما مات الى قوله دعى الباقر ع ام ولد له فادخلت يدها فغسلت سوائه وكذلك فعلت بابي وانا انكر
المرتضى اصل قضية ان الامام لا يغسله الا الامام لمشاهدة موت موسى والرضا ع حيث لم يكن الامام حاضرا ومستحيل حضوره من المدينة
في بغداد وطوس في الزمان اليسير واطال الانكار وغير ام الولد فلا يجوز كما في المعتبر وقواه في الروض وجماعة لانتقال ملكها مع عدم نص

فيها والاقوى الاول لوقوع الموت في حال الملك الذي ثبت كونه في معنى الزوجية وكالمعتدة الرجعية فكما انها مع انتفاء موضوعها قطعا بعد
الموت لانتقالها الى المعتدة للوفاة يثبت الجواز بملاحظة حالة الموت فكذلك المملوكة والرابع من مستثنيات اعتبار المماثلة ان يغسل الرجل
امراة من محارمه من وراء الثياب بالمعنى المشار اليه من حرم نكاحه مؤبدا بنسب او رضاع او مصاهرة وكذا العكس من تغسيل المرئة رجلا من محارمها
المحرم نكاحهم مؤبدا اما اصل جوازه في الجملة ولو في الاضطرار من وراء الثياب فهو مورد اتفاق النص والفتوى فلا ينبغي الاطالة فيه انما الكلام
فيه في موضعين احدهما هل يعم جوازه الاختيار اي مع امكان تغسيل المماثل والاضطرار اي مع عدم امكانه كما عن الحلي وتبعه بعض ولعله
ظاهر اطلاق المتن ام يختص بحالة الاضطرار لعدم التمكن من تغسيل مماثل مسلم او زوج بناء على جوازه للزوج اختيارا كما عن المشهور بل ظاهر التذكرة
والحبل المتين الاجماع عليه وهو الاقوى لا لما استند اليه الجماعة من اختصاص الاخبار المجوزة بفقد المماثل اذ لا اختصاص فيها الا كون مفروض
الاسؤلة عدم وجود المماثل وخصوصيته فرض السؤال لا يقيد الجواب لا من جهة ما قيل من ان فرض السائل عدم النساء ان كان الميت امراة وعدم
الرجال ان كان الميت رجلا يشعر باعتقاده الاشتراط ومعروفيته يومئذ حتى جعله كالمفروغ عنه ومع ذلك لم يبرز من الامام في الجواب
ما يرفع ذلك فهو كالتقرير للسائل على معتقده اذ فيه احتمال كون التقييد به في الاسؤلة مبنيا على كون الغالب عدم تعارف اقدام المحارم
الغير المماثل على مباشرة التغسيل مع وجود المماثل فيكون لمانع التعارف لا المانع الشرعي ولا من الاصل واطلاقات التغسيل لما اشرنا اليه من
انقطاعهما بعموم ما دل على اشتراط المماثلة الا ما خرج بل لتقييد الاخبار المجوزة بعد البناء على اطلاقها بالتقريب المتقدم بصحيحة ابن سنان
المعتضدة بالشهرة العظيمة والاجماع المحكي اذا مات الرجل مع النساء غسلته امراته وان لم يكن امراته غسلته اولاهن فان المراد باولاهن المحرم و
اشترط في تغسيلها بان لم تكن امراته وهو قاض باشتراطه بعدم المماثل ايضا لعدم القول بالفرق بل باولوية اشتراطه منه ولمعارضته
اطلاقها بعد البناء عليه باطلاق الاخبار المانعة من تغسيل غير المماثل بخصوص صحيحة الكناني المرئة تموت في ارض ليس فيها الا الرجال قال
تدفن ولا تغسل الا ان يكون زوجها معها وخبر ابن ابي حمزة لا يغسل الرجل المرئة الا ان لا يوجد امراة وغيرهما تعارض العامين من وجه
ويطلب فيه المرجح وهو من جانب المعتبرة لاعتضادها بالشهرة ومحكي الاجماع الموضع الثاني هل يشترط تغسيله بكونه من وراء الثياب
كما هو المنسوب الى الشهرة بل عبارة الحبل المتين وغيره ظاهرة في الاجماع عليه ويساعده دعوى صاحب مفتاح الكرامة عدم وجدان الخلاف
الا من ظاهر الغنية وصريح صاحب المدارك والكفاية واشعار الذكرى وعلى كل حال هو لوقوع التقييد به في جملة من الاخبار المقيدة ام لا
يشترط به كما هو صريح المدارك والذخيرة والكشف تبعا لظاهر بعض من تقدم كابي الصلاح وابن زهرة والكيدري نظرا الى اطلاق جملة معتضد
باطلاقات الامر بالتغسيل والاصل واستصحاب حل النظر واللمس حال الحيوة مع احتمال كون التقييد بوراء الثياب فيما تضمنه من جهة وجود
الاجنبي كما قد يعطيه بعضها وكون قرانها بالزوج او الزوجة المبني على استحبابه فيهما قرينة ارادته فيها ايضا بل لولاه كان الامر مستعملا في معنيين
الا ان يرتكب عموم المجاز المرجوح بالنسبة الى تجوز الندب في الاصل والاطلاق ما عرفت من الخروج عنهما باطلاق ما دل على اعتبار
المماثلة والاستصحاب مع ما فيه هنا اجدائه مبني على كون الاشتراط لحرمة النظر واللمس كما يعطيه استدلال المعتبر به ويوافقه في حرمة النظر
الى جسد المحارم مجرد فتوى الفاضل والشهيد في كتاب المحارب بان المطلع على نساء صاحب الدار لو كان رحما ودماه ضمن الا مع تجرده
المرئة اذ ليس للمحرم التطلع على العورة والجسد الاحتمال المذكور يلغى مع وجود القيد والقرينة ضعيفة وح يبقى مجرد الاطلاق في جملة
ويجب حمله على المقيد فالاولى ان يستند الجماعة الى ظهور تلك الجملة او بعضها في جواز التغسيل مجردا فلا يصلح حملها على المقيد بوراء
الثياب بل الاولى ح حمل القيد على الاستحباب وجه الظهور تصريحها بالجواز مع قيد لا يكون التغسيل من وراء الثياب المبحوث عنه
حاصلا معه لقوله في صحيحة ابن حازم ونحوه يلقي على عورتها خرقة ويغسلها وفي خبر الشحام فليغسلها من غير ان ينظر الى عورتها او الى شيء
منها بل كالصريح في التجرد قوله في صحيحة ابن سنان المتقدمة غسلته اولاهن وتلف على يديها خرقة وفي خبر زيد بن علي اذا كان معه نساء
ذوات محرم يؤزرنه ويصببن عليه الماء ويمسسن جسده ولا يمسسن فرجه وقريب منه قوله في رواية حسن بن خراز وحسين بن
راشد وعلي بن اسمعيل عن ابي بصير عن الصادق ع يحل لهن ان يمسسن منه ما كان يحل لهن ان ينظرن منه اليه وهو حي فاذا بلغن الموضع
الذي لا يحل النظر لهن اليه ولا مسه وهو حي صببن الماء صبا والجواب بان غايتها التعارض مع المقيد بوراء الثياب بنحو التباين الذي
يطلب فيه المرجح وهو من جانب الاخير لاعتضاده بالشهرة العظيمة والاجماع المحكي المستظهر فلا مندوحة من متابعة المشهور وعليه يحمل
فيه بعض الفروع المتقدمة في تغسيل احد الزوجين الاخر من وراء الثياب على القول به هناك فلو وقع التغسيل هنا بغير الستر المعتبر

ربما قيل ان في صحته وبطلانه اشكالا من اصالة عدم الشرطية والاقتصار على الحرمة ومن ظهور الشرطية من الخطابات ونحو هذه المقامات ولا ريب ان الثاني هو المتجه وربما ادعى ان عدم لف الخرقة على اليد فيما يمس الجسد بناء على وجوبه بحيث يجب الستر غير باعث على البطلان لان اللف امر خارج عن التغسيل في فيه انه خروجه عنه انما يتجه فيما لم يكن قصد التغسيل باجزاء اليد والا كان اجزاء غير الملتفة منها نهاية وهو جزء ودعوى خروج الستر عن حقيقة التغسيل اولى من دعوى خروجه ثم لا يخفى ان المراد بالمحرم هو الشرعي تنزيلا لما في الاخبار الشرعية عليه فلا يجوز تغسيل الرجل ابنته او الام ولدها من الزنا وان حرم نكاحها مؤبدا ولا يشترط في المحرم الحرية فيجوز تغسيل الرق محارمه الاحرار الغير المماثلين ولو باذن مالكه والولي **فرع** الميت الخنثى المشكل وكذا القطعة المجهولة الواجبة التغسيل لاتحاد المدرك ان كان له محرم غسله رجلا كان الغاسل او امرأة صرح به جماعة لشرع تغسيل المحارم مع الاضطرار وعدم امكان الوقوف على المماثل اضطرارا وتكرير تغسيله من الرجل مرة ومن المرأة اخرى ليس من المقدمة الواجبة قطعا كواجدي المني في الثوب المشترك فكل منهما يعمل بالاصل وما في الجواهر من المناقشة بعدم تناول ما دل على الضرورة المسوغة لغير المماثل لنحو المقام لظهورها او صريحها في معلوم الرجولية والانوثية في غير محلها ضرورة ان مفروض النصوص ان كان موت المرأة ولا امرأة او الرجل ولا رجل لكنه ظاهر جدا في ارادة الاعم من عدم الوقوف والعثور عليهما بل لا ينبغي التامل مع معلومية الحال اذ المحض لم نعثر على ما ثبت جواز تغسيل المحرم وان كان في الواقع موجودا بل المجوز الذي في بعض الاخبار من قوله الا ان لا توجد امرأة صادق حينئذ فكذا الفرض لعدم الفرق بل يقوى جوازه وان كان المماثل محبوسا مثلا او مريضا يعجز عن التغسيل بدعوى كون المناط عدم امكان تغسيل المماثل واما ان لم يكن له محرم فيعامل بعد عدم جري قاعدة المقدمية بالنكرة معاملة الميت المعلوم الحال الذي لا محرم له ولا مماثل اجنبي اصلا وقد عرفت ان البناء فيه على الدفن بغير غسل اصلا وما في الجواهر من تقوية عدم اشتراط المماثلة هنا تنزيلا لما دل على اعتبارها على صورة معلومية حال الميت فتبقى اطلاقات الغسل قاضية باجزائه من كل من الرجل والمرأة ولو الاجنبيين بل يجزيه عليه وان كان المحرم موجودا فيه ان البناء على واقعية معاني الفاظ الموضوعات لا سيما العاديات حسبما قرر في محله قاض بخلافه كما في سائر الشرائط وان كان نظره في المقام الى ان الموجود في النصوص امرأة ماتت في السفر بين الرجال مثلا ونحو ذلك الظاهر في ان المفروض كان معلوم الحال فهو غير مجد في اختصاص الاشتراط بحال المعلومية لان غاية الامر كونها امرأة معلومة الحال وهو لا يقتضي التقييد بها والا لزم التقييد في اغلب ما سئل عن رجل كذا وامرأة كذا او ذا وكذا او فرس كذا الى غير ذلك بمعلوم الحال مع ان الدأب مستمر الحمل على الواقع في ذلك وتبقى دعوى ان المحافظة مانعة لان المماثلة شرط فيحكم بصحة تغسيل غير معلوم المماثلة فيغسل الخنثى كل من الرجل والمرأة وهي بمكان من الوهن لظهور شرطية المماثلة في النص والفتوى مضافا الى كلام في كلية الفرق بما ذكر بين شرطية الشيء ومانعية حتى انه لم يكن عدم مقتضيا للاصل مقررا في محله هذا وما عن الاسكافي في الفرض من انه تغسله امته لم يتبين منه خلافا لانا نلتزم ان كانت له امة وان ريد انه ان لم تكن تشترى من ماله بعد موته وان لم يكن مال فمن بيت المال فهو ممنوع لانتقال التركة ولا دليل عليه من بيت المال وكذا هو ممنوع في غير الخنثى من معلوم الحال الذي لا محرم له ولا مماثل اذ اراد كلية الشراء لتحصيل المماثل وعلى تقدير لزومه فليس محل الفرض في الخنثى ومثله ما عن القاضي من انه ييمم ولا يغسل فانه مبني على التيمم مع فقد المماثل ولو في معلوم الحال حسبما مر وقد عرفت منعه وتبين مما ذكر حكم الخنثى الغاسل فانه يجوز اذا كان محرما للميت الرجل والمرأة ويقدم على الذمي المماثل الذي يأتي وكذا يغسل خنثى مثله اذا كان محرما **تكملة** اذا كان الميت من غير ما استثني فيه اعتبار مماثلة الغاسل ولم يوجد مماثل مسلم فيغسله المماثل الذمي تغسيل المسلمين بعد اغتساله عند المشهور كما صرح به في القدوس والذكرى وجامع المقاصد والروض وغيرها ويساعده التتبع ايضا وفي محكي المنتذكرة انه مذهب علمائنا وفي الذكرى لا اعلم فيه مخالفا سوى المحقق في المعتبر وفي الجواهر وربما تبعه بعض من تأخر وعلى كل حال لا اشكال في صحة تغسيله على القول بعدم عبادية التغسيل ومع فرض عدم سراية نجاسة الكافر الى بدن الميت على وجه يمنع من صحة الصب والجري الغسلي ويكفي لترجيح الاطلاقات تغسيل المماثل للموتى فالتردد انما هو على تقدير العبادية والوقوع بغير الفرض المذكور ونظر الى بطلان عبادة الكافر مضافا الى سراية نجاسته بمباشرته الى بدن الميت المانعة من طهر المحل من غير النجاسة الميتية المعتبر في حال الجري الغسلي حسبما هو معتبر في سائر الاغسال والاصل في الحكم بوجوبه موثق عمار قلت فان مات رجل مسلم وليس معه رجل مسلم ولا امرأة مسلمة من ذوي قرابته ومعه رجال نصارى ونساء مسلمات ليس بينهن وبينه قرابة قال يغتسل النصراني ثم يغسله فقد اضطر وعن المرأة المسلمة تموت وليس معها امرأة مسلمة ولا رجل مسلم من ذوي قرابتها ومعها امرأة نصرانية ورجال مسلمون قال تغتسل النصرانية ثم تغسلها وخبر عمرو بن خالد عن زيد بن علي عن ابائه عن علي ع اتى رسول الله ص نفر فقالوا ان امرأة

وتغسيل الميت الخنثى المشكل

توفيت معنا ولیس معها ذو محرم فقال كيف صنعتم بها فقالوا صببنا عليها الماء صبا فقال اما وجدتم امرأة من اهل الكتاب تغسلها فقالوا لا فقال الا يمموها وعن فقه الرضا فان مات ميت بين رجال نصارى ونسوة مسلمات غسله الرجال النصارى بعد ما يغتسلون وان كانت الميتة امرأة مسلمة بين رجال مسلمين ونسوة نصرانية اغتسلت النصرانية وغسلتها وما كان منها في سنده ضعف فهو منجبر بالشهرة العظيمة المحققة فلا ينبغي التامل في وجوبه مع امكانه لان غاية ما يخالفه ظاهر عموم النية واعتبار طهر المحل وشيء منهما ليس من الاحكام العقلية القطعية حتى لا يقبل التخصيص فرفع اليد عن النص لاجل اجتهاد في مقابلة النص فما في المعتبر من نفيه اصلا لضعف السند مع اشتراط النية التي لا تصح من الكافر فيدفن بغير تغسيل في غير محله جدا انما التردد في الاجتزاء به اذا وجد المماثل بعده قبل الدفن او المحرم او احد الزوجين ووجوب اعادته وفيه وجهان ذكرهما جماعة وفي الجواهر عدم العثور على مخالف في وجوب الاعادة غير استشكال في القواعد والتحرير لكن ظاهر المنتهى عدم الاعادة بناء منه على صحة التغسيل من الكافر وان احتاج الى النية كما يصح عتقه وفيه وضوح الفرق بينهما بكونه معتقدا في العتق الرجحان دون التغسيل المعهود في الاسلام وعلى كل حال تقرير منشأ الوجهين مختلف في كلامهم اما وجه عدم الاعادة كما صرح به بعض من اختاره من الفضلاء فهو انه كسائر الاغسال والوضوءات الاضطرارية بدل واتيان البدل قاض بسقوط المبدل منه واما وجه الاعادة فتقريره ايضا مختلف في كلامهم وعمدته دعوى بقاء الامر الاول بتغسيل الموتى وعدم الدليل على السقوط لعدم الدليل على بدلية الغسل الاضطراري كما يظهر من عبارة جامع المقاصد قال فان قيل المامور به لما تعذر وجب بدله قلنا بدلية غسل الضرورة عن الغسل الحقيقي غير معلومة اذ لا دليل يدل عليها الى اخر كلامه وهذا ان كان مراده نفي البدلية في سائر الاغسال الاضطرارية كما هو الظاهر من ملاحظة تمام كلامه فهو خلاف التحقيق وان اراد نفيها في خصوص المقام فهو حق وفاقا للذكرى قال فلا اعادة في غير من غسله كافر للامتثال وبالجملة لا يتوقف على التزام اصالة عدم بدلية الاغسال الاضطرارية نعم مع البناء على الاعادة في غير الفرض من الاضطراريات الحكم بها هنا اولى واما مع البناء على عدمها هنا كما هو الاقوى لظهور البدلية من دلها فغير لازم القول به هنا ايضا بل الاقوى فيه وجوب الاعادة لان منشأ ظهور البدلية هو توجه الامر الثاني بملاحظة تعذر المامور به الاول على وجه رافع للخطاب فيفهم منه رضاء الشارع به بدلا عنه فيؤذن بسقوط الاول لعدم الجمع بين البدل والمبدل وهو منتف هنا لان الغسل الحقيقي مقدور للكافر المماثل باختيار الاسلام وهو مكلف به كسائر الفروع وانما يؤمر بالتغسيل الصوري حال الكفر لامتناعه من الصحيح ولو بترك الاسلام ومع هذا لا يبقى منشأ ظهور للبدلية بل بقاء الامر الاول بالنسبة الى الكافر حال تغسيله وعدم ارتفاعه عنه مقطوع به واذا تحقق بقاء وجوبه عليه علم وجوبه على المماثل المسلم ايضا اذا حضر ضرورة ان مطلوبيته من الكافر لم يكن لخصوصيته قطعا بل لصدقه المطلوب من المماثل به ثم لا يخفى ان بعضهم وجه صحة هذا الغسل على وفق القاعدة اما من حيث النية فمنه بمنع كونه عبادة واخرى بصحة نية الكافر كما في عتقه حكاهما في الكشف عن المنتهى وفي الطهارة وكون تغسيل الموتى عبادة كما تشعر به في اعتبار النية الا اذا اراد ان هذا الغسل المامور به الكافر ليس عبادة وفي ثانيهما الفرق بين المقام والعتق حسبما مر وثالثة بعدم صراحة النص بكون النية من الكافر فيحتمل كون المراد ايقاع الكافر بامر المسلم كما وقع التعبير كذلك في كثير من كلمات الاصحاب هذا الامر بجعل فعل الكافر صادرا عن المسلم لانه الآلة فيكون المسلم بمثابة الفاعل فتجب النية منه ذكره في الذكرى وفيه عدم صيرورته غاسلا بمجرد الامر بوجه تصح النية ونظر منه في الكشف قال اذا كان المسلم او المسلمة يصب الماء وينوي لم يتجه اشكال في الوجوب والصحة وان لم يكن خبر غاية الامر تنجس الميت بنجاسة عرضية انتهى وفيه وفيما انتقده عن الذكرى ايضا انه ما لم يصر المسلم غاسلا لا تتجه النية منه لان النية لا تعتبر الا من الفاعل ومتى جعل غاسلا كما هو صريح الذكرى لتصح منه النية بطل الغسل لكونه حينئذ غسل غير مماثل عدا المستثنيات وهذا اغفله منهما واضحة واما من حيثية تنجس بدن الميت بسراية نجاسة الكافر من المباشرة فمرة بالحمل على ما لم يلاقه كما في كشف الغطاء قال ويؤمر بالتجنب عن اصابتها الماء او بدن الميت وفيه تقييد للنص بصورة نادرة واخرى بان غاية الامر تنجس الميت بالنجاسة العارضية فيطهر منها بعد التغسيل لو ازالة النجاسة الطارية عن بدن الميت مطلقا وفيه ان ظاهر النص الكفاية بمجرد الغسل بدونه وثالثة بابتنائه على القول بطهارة الذمي وفيه عدم صحة الابتناء عليه لان هذا قول المشهور والفتوى المعروف بين الاصحاب القول بطهارة الذمي شاذ وعلى كل حال حيثما وافق صحته القاعدة والعمومات لم يختص بحالة الضرورة من عدم وجود المسلم المماثل الا ان ظاهر النص ما لا يوافق ذلك مضافا الى بطلان العبادة من الكافر على كل حال فهو غسل صوري لا يفيد طهر الميت يبقى التامل في جهة وجوبه مع كونه صوريا وان كان لا يهتم معرفتها فقيل انها ازالة النجاسة الخبثية الطارية كما في اللوامع تبعا لغيره وفيه مع غلبة حصول ضد الغرض منه بملاقاة بدن

الكافر انه يحصل بمطلق الصب دون خصوص كيفية التغسيل وربما يفهم من بعض العبارات انها مجرد ازالة عين الاخباث الطارية وهو ابعد و
لعل مراده المتقدم والظاهر انها تخفيف النجاسة الميتية بوجه وان عرضها نجاسة خبثية اخرى غير الميتية من ملاقاة الكافر احيانا او غالبا
لمزيد الاهتمام بالاولى وكذا وجه اغتساله قبل تغسيله فانه تخفيف نجاسته بوجه ولا بعد في حصوله كما في اغتسال الزوجة الذمية من الحيض لوطى
المسلم ثم الواجب ليس الا اغتسال الكافر اولا وان لم يذكره في الشرايع وغيره ثم تغسيله وان لو بامره المسلم بل ولا يحضره ان امكن الوثوق بحصوله على
شرايط تغسيل المسلمين ولعل التعبير بامره المسلم بتغسيله في كثير من الكتب المقصود منه الوثوق كتصريح الوسيلة بوجوب حضوره دون التعبد
به مطلقا للاصل مع عدم دليل عليه لخلو النصوص منه كما ان الاقوى من اجله عدم وجوب النية اصلا للاصل مع عدم معلوميته كونه مطلوبا بنحو
العبادة الان يستظهر من كونه غسلا ولو الغير المجعول الاولى انه عبادة لان الغسل في الشرع موضوع واحد وطبيعة واحدة ولكن بملاحظة تعلق الغرض
بوقوعه من الكافر حال كفره المانع من انعقاد النية منه لا لعدم امكان انعقاد القربة لكفاية قصد الامتثال في صحة النية بل لعدم اعتقاده بالامر
جزء ودليل عدم تعيينه بمقارنة النية فتكون ساقطة مع احتمال مطلوبيته صورتها كنفس الفعل كما لا للتشبيه الصوري خصوصا بناء على كون النية
لانصراف ما هو النص الى ما هو بصورة تمام الغسل فكانه وجه ما عن كشف الغطاء لكن لا دليل على لزوم صورتها ايضا خصوصا على القول
بعدم الجزئية ثم يجب الاقتصار على فعل الذمي لكونه مورد النص مع عدم العلم بالمساواة بملاحظة الذمية بل في الجواهر لا يبعد دعوى عدم الحاق
المخالف بالذمي وفيه جريان الاولوية بالنسبة اليه واما وجوب الغسل بمسه بعد هذا التغسيل والغسل فليبتني على وجوبه وعدمه في الغسل
الاضطراري لفقد الخليط ونحوه وسيستمع الكلام فيه وبناء على وجوب الغسل بالفتح هنا لا يندرج في اكفانه الا بعد الجفاف قال في جامع المقاصد
يجب تطهير الكفن الملاقي برطوبته ان مكن المسئلة الثامنة من مات محرما كان كالمحل في جميع احكام التجهيزات لكن لا يقرب الكافور ولا غيره
من اقسام الطيب حتى الذريرة في غسل او حنوط او غيرهما باتفاق النص والفتوى سواء كان في احرام الحج او العمرة المنفردة وغيرها ولو للحجة الفاسدة
التي يجب اتمامها للاطلاق وان حلق وقصر قبل الموت لبقاء الاحرام ولو طاف للزيارة ثم مات فتردد من حل الطيب له به وبقاء الاحرام بالنسبة
الى غيره كما في الرياض حاكيا له عن نهاية الاحكام اختيار الاول وهو لا يخلو من قوة لعدم انصراف النص الى مثله ولو بملاحظة عدم جريان الحكم فيه
ولا يسري الحكم الى غير المحرم ممن شاركه في بعض الاحكام كالمعتكف فضلا عن المعتدة ذات الحداد التي لا تطيب لبطلان القياس كما انه لا يتسرى الى
غير حرمة الطيب مما يحرم على المحرم فالمحل والمحرم من الاموات سيان في جميع احكام التجهيزات ما عداه كما صرح به في الاخبار منها الموثق عن
المحرم يموت فقال يغسل ويكفن بالثياب ويغطى وجهه ويصنع به كما يصنع بالحلال غير انه لا يمس الطيب وعن الخلاف والمنتهى الاجماع على عموم
المساواة فيما عداه وبها يبطل ما عن السيد والعماني والجعفي من حرمة تغطية راس المحرم الميت للتصريح بها في الخبر لا تخمروا راسه ولقول الصادق
عليه السلام من مات محرما فيبعثه الله ملبيا مؤيدا بان النهي عن تطيبه دليل بقاء احرامه لعدم ثبوت الخبر فضلا عن الحجية والمكافئة بل روى
ابن عباس ان النبي قال خمروا وجوه موتاكم ولا تشبهوا اليهود وعدم دلالة قول الصادق ع وعدم تنقيح المناط ببقاء الاحرام مع حرمة القياس
ومن عموم المساواة فيما عداه الثابت باتفاق النص والفتوى يتبين عدم سقوط الغسلة الثانية الا انه بالقراح من غير كافور ولا شيء اخر بدله
المسئلة التاسعة انه لا يغسل الكافر ولا يكفن باتفاق النص منه الموثق عن النصراني يكون في السفر وهو مع المسلمين فيموت قال لا يغسله مسلم
ولا كرامة ولا يدفنه ولا يقوم على قبره وان كان اباه والفتوى لاستفاضة الاجماع عليه بل هو محصل وكذلك لا يدفن ان اقدم على دفنه
ولو لضرورة من اذى رائحته او غير ذلك بين اموات المسلمين اختيارا باتفاق النص والفتوى ايضا المسئلة العاشرة انه لو بقي كفن الميت
بنجاسة خارجة منه او عارضة من غيره غسلت ما لم يطرح الميت في القبر وقرضت القطعة المتنجسة منه بعد جعله اي الميت فيه اي في
القبر والكلام هنا في موضعين احدهما اعادة الغسل اذا خرجت نجاسة حدثية من الميت كغائط ونحوه وعدمها مذهب الاصحاب عدا
العماني هو العدم بل عن الخلاف الاجماع عليه ان خرج بعد الغسلة الثالثة ويساعده التتبع للاصل وقاعدة اجزاء ما وقع من التغسيل
والمستفيضة منها موثقة روح بن عبد الرحيم ان بدا من الميت شيء بعد غسله فاغسل الذي بدا ولا تعد الغسل وخبر الحسين بن المختار
عن الميت يخرج منه شيء بعد ما يفرغ من غسله قال يغسل ذلك ولا يعاد عليه الغسل وعن سهل عن بعض اصحابه اذا غسل الميت ثم احدث
بعد الغسل فانه يغسل الحدث ولا يعاد الغسل وان كان في سند بعضها شيء فمجبور بالشهرة العظيمة والاجماع المحكي وعبارة العماني المحكية في
المختلف والذكرى هكذا اذا انتقض منه شيء استقبل الغسل استقبالا وهي ظاهرة في الخروج في الاثناء للتعبير بالاستقبال لكن صريح
المعتبر نسبة الاعادة اليه بالخارج بعد الاغسال وعلى كل حال لا يعرف له دليل الا كونه كغسل الجنابة وفيه مع عدم تمامية الحكم في المشبه به كما

من تحله عدم انصرافه الى المقام لظهوره في الخارج من الحي المعلوم حدثيته دون الميت الذي لا يؤثر الخروج منه الحدثية ومنه يتاكد عدم اعادة
الوضوء ايضا مضافا الى ظهور النص فيه ايضا ثم لا يجدي كونه كغسل الجنابة في ثبوت الاعادة بما يخرج بعد الاغسال ان كان العماني قائلا
به لعدم تحقق وجوب ما يتوقف على الطهارة في حقه الان بدعوى ان المقصود من تغسيله هو خروجه من الدنيا وملاقاة ربه طاهرا لكنه غير
ثابت وان وجد في بعض الاخبار فهو من الحكم التي لا يعرف حقايقها الا الائمة ع فلا يؤخذ بظاهرها واما تقييد عدم الاعادة في المستفيضة
بالخارج بعد الغسل القاضي بمفهومه بالاعادة ان كان في الاثناء ففيه ان القيد مع عدم تحقق مفهوم معتبر له واقع في اكثرها في مفروض
السؤال الذي لا يقيد الحكم خصوصا على وجه يصير به للجواب مفهوم معتبر مع ان الحكم هو غسل النجاسة وعدم اعادة الغسل والمفهوم
غير مراد بالنسبة الى الاول قطعا فهو قرينة عدم ارادته في الثاني ايضا وعلى فرض ارادته هو عدم الحرمة بموجب ظاهر اللفظ وهو اعم
من الوجوب هذا مع معارضته بما هو الظاهر كالصريح في عدم الاعادة بالخارج في الاثناء من نص مسح البطن قبل كل غسلة ليخرج ما فيه خصوصا
قوله في المرسل بعد الامر به وان خرج منه شيء فانقه ثم اغسل مؤيدا باشعار غسل الفرج قبل كل غسلة بذلك ايضا وعدم مكافئته له دلالة
لما عرفت من حال المفهوم ولا سندا لاعتضاد الاخير بالشهرة بعد الاصل على ان الاسناد لا لا يتم على تقدير كون خلافه في الخارج بعد
الاغسال بل منطوق المستفيضة المذكورة ح صريح في رده ولذا اعترف الاكثر من نقل خلافه بان لم يعرف له دليلا ومع هذا من الغريب ما في
الجواهر من تاكد الاحتياط باعادة الغسل اذا خرج في الاثناء نظرا منه الى المفهوم الذي عرفت حاله في الوهن كغرابة التامل منه في كون فتوى
المشهور عدم الاعادة بالخارج في الثاني اذ كما المقطوع به عدم الاعادة عند المعظم مطلقا واما عدده في التامل فيه من قلة المتعرض لخصوص
الخارج في الاثناء فيرتفع بان المتعرض لحكم ما هو فتوى العماني كثير من المتقدمين والمتاخرين والمفروض ان موضوع فتواه اما خصوص الخارج
في الاثناء كما يقتضيه ظاهر عبارته المتقدمة او الاعم منه ومن الخارج بعد التغسيل قبل التكفين كما يظهر من عبارة بعض الناقلين عنه الخلاف
وكل من تعرض لنقل خلافه افتى بخلافه واما جعل موضوع فتواه خصوص الخارج بعد الغسل فبعيد جدا وهو انكر فتواه به فضلا عن اختصاص
مقالته بذلك وهذا كله فيما خرج النجاسة قبل التكفين واما اذا خرجت بعده فلا اعادة قولا واحدا حتى من العماني كما صرح به جماعة وفي المنتهى
بعد نقل خلاف العماني فيما تقدم صرح باجماع اهل العلم بعدم الاعادة ان خرجت بعد التكفين الموضع الثاني في وجوب غسل النجاسة
الطارية وهي اما ان تطرء الجسد او هو مع الكفن وعلى كل من التقديرين اما تطرء وهما قبل الوضع في القبر او بعده اما قبله فيجب غسل الجسد منها
اتفاقا اختصت به النجاسة ولوثت الكفن ايضا وكذا وجوب ازالتها من الكفن ان تنجس قبل الوضع في القبر اجماعا ويدل على الاجماع في الموضعين
النص عموما وخصوصا فلا كلام فيه انما الخلاف في تربيلها من الكفن خارج القبر فالمشهور وافراد الماء لا غير مع امكانه وذهب الشيخ وبعض من تبعه
الى انه قرض محل النجاسة وان كان الغسل ميسورا واما بعد الوضع في القبر فعن الكفن يجب ازالتها اتفاقا وفي تربيلها القرض اتفاقا ايضا لكن عند
الشيخ ومتابعيه متعين فيه وان امكن الغسل وعند المشهور هو الغسل ان تيسر والا فالقرض وربما يوهم تعبير كثير عن فتوى المشهور بما في المتن
موافقتهم للشيخ هنا في تعيين القرض لكنه وهم وقد صرح في البيان وجامع المقاصد والروض بتقديم الغسل فيه مع تيسره واعترف في الاخير بان
الجماعة اطلقوا الجواز وكان اطلاق الجماعة كما في المتن وغيره منزل على ارادة مشروعية القرض بعد الوضع بخلاف ما قبله او على الغالب من عدم التمكن
من الغسل في القبر او تعسره الموجب لتعين القرض ويشهد لذلك استدلالهم للقرض بتعذر الغسل او تعسره عنه قبل الوضع بامكانه فيعطي وجوب
الغسل بعد الوضع ان تيسر صح واعتراف المقدس في الجميع انه كذلك عند الاصحاب قال وكان الاصحاب استخرجوا من فهم العلة مع حفظ الكفن والمال اذ كانت
الازالة ممكنة من غير قرض فلا يجوزون ذلك انتهى وبالجملة مخالفة الشيخ مع المشهور في موضعين احدهما فيما قبل الوضع في القبر اذا تنجس بعد
الوضع مع تيسره واما عن البدن فاستظهر في الحدائق من الاصحاب اغتفارها وعدم وجوب ازالتها لانهم اقتصروا في فرض تنجس الكفن بما
يخرج من الميت الذي لا ينفك غالبا عن تنجس البدن على ذكر ازالتها من الكفن بالقرض ولو كان يجب ازالتها من البدن ايضا لذكروه ايضا
وهذا ايضا وهم ولا دلالة في العبارات عليه بوجه اما ما كان بنحو عبارة المتن فواضح لان محط النظر فيها بيان الفرق بين مطهر الكفن
في خارج القبر وفي داخله ولا ينتقل من خلوه عن حكم البدن ح الى اغتفاره اصلا وفي جملة منها كالارشاد قال لو خرج منه نجاسة بعد
التكفين غسلت من جسده وكفنه ولا ريب في شمول غسلهما خارج القبر وداخله ثم قال ولو اصابت الكفن بعد وضعه في القبر قرضت و
هذا الحكم استثنائه من الشمول المذكور خصوص الكفن بعد الوضع فيبقى هو قبل الوضع والجسد مطلقا تحت الشمول وجملة منها كالشرائع
قال اذا خرج من الميت نجاسة بعد تكفينه ولاقت جسده غسلت بالماء وان لاقت كفنه فكذلك وهذا احسن في الشمول المذكور

فان المحرم كالمحل في جميع احكام التجهيز الا في تجنيبه الطيب

للتيمم به ثم قال الان يكون راى ملاقاة الكفن بعد طرحه في القبر فانها تقرض وهذا استثناء من الشمول المصرح به لخصوص الكفن بعد
الوضع فيتبع غيره بحيث حكم الغسل وجملة اخرى كالقواعد قال لو خرجت من الميت نجاسة بعد الغسل لم يعد ولا الوضوء بل تغسل اى
النجاسة عن البدن ولا ينبغي عموم غسله خارج القبر وداخله كعموم قوله بعده ولو اصابت الكفن غسلت وهما في الشمول كعبارة الشرايع الى
كلمة الاستثناء التي فيها ثم قال يطرح اى الكفن في القبر فتقرض النجاسة وهذا بمنزلة الاستثناء الذي في عبارة الشرايع فمفادهما واحد و
في الكشف ايضا مثل ما في القواعد لم يخالفه وفي الذكرى ان خرج من الميت نجاسة غسلت عن بدنه مطلقا الوجوب ازالة النجاسة وقوله
مطلقا صريح في عموم خارج القبر وداخله ثم قال وعن كفنه ما لم يوضع في القبر فيقرض وهذا استثناء للكفن المتنجس في القبر من الغسل فيبقى
غيره وفي جامع المقاصد يجب غسل النجاسة في كل حال وان وضع في القبر ولا يجوز اخراجه بحال لما فيه من الهتك والى هنا عبارة تركها
كالصريح في غسل البدن في القبر ان لم يتعذر وقال بعد ذلك ولو اصابت الكفن غسلت منه ما لم يطرح في القبر فيقرض وهو بحكم
استثناء خصوص الكفن بعد الوضع من العموم المتقدم كما في العبارات المتقدمة وارتضاه في كشف الالتباس ومفاد عبارة المسالك
ارتضاه ما في الشرايع وعلى هذا النمط عبارات الاصحاب هنا يشبه بعضها بعضا في السياق بل صرح بوجوب غسل النجاسة في ظاهر الاخبار
والفتاوى مؤذنا بالاجماع خرج الكفن بقي الباقي فكيف يستظهر اعتقاد غسل البدن بل عرفت ظهورها في الحكم بغسله وانما اطلنا بنقل
العبارات ليتضح حال ما في اللوامع من صريح دعوى الاتفاق على الاعتقاد ويعلم ان دعواه لم تصادف المحز ومنشاؤها ما سمعت عن
الحدائق وحقيقة الحال ما قلناه فاستقم كما امرت وعلى كل حال لمخالفة الشيخ للمشهور في موضعين احدهما تطهير الكفن خارج القبر بالقرض
والثاني وجوب غسله معينا الان الكفن يدرج الميت فيه يدخل في الاعيان المبذولة لوجه الله كالفرش للمسجد والباذل كالاجنبي يحرم
التصرف فيه بغير الوجه المخصوص فضلا عن اتلاف بعضه ومنه قرض الكفن فهو محرم وكونه للتطهير لا يسوغه مع امكان التصرف الجائز من
الغسل كما لو ان كذلك يطهر فرش المسجد لو من باذله ان امكن غسله لا يجوز قرضه نعم حيث يتعذر الغسل او يتعسر ولو من جهة توقفه على
اخراج الميت من القبر فيسقط الاخلال والمفروض تعلق الغرض بتطهيره فيتعين ح القرض ومنه يتبين الحكم في ثاني الموضعين من ان القرض
في القبر هل هو مع عدم تيسر الغسل ام مطلقا ضرورة كون المتحصل مع عدم معسورية مسقطة للخطاب في وجوب الغسل لحرمة الاتلاف ومع
المعسورية كذلك يتعين القرض واستناد الشيخ في تعيين القرض في الموضعين الى اطلاق مرسل ابن ابي عمير والبزنطي اذا خرج من الميت
شئ بعد ما يكفن فاصاب الكفن قرض من الكفن وخبر الكاهلي اذا خرج من منخر الميت الدم او الشئ بعد الغسل فاصاب العمامة او
الكفن قرض بالمقراض مع كون ابن ابي عمير من اصحاب الاجماع والكاهلي ممدوحا بل موثقا مضافا الى عمل الاصحاب بهما في الجملة مدفوع
بتقييد الوضع في القبر بقوله في الرضوي فان خرج منه شئ بعد الغسل فلا تعد ولكن اغسل ما اصاب من الكفن الى ان تضعه في لحده
لاعتضاده بعد الشهرة العظيمة بعموم حرمة الاتلاف المتقدم وبه بعد التقييد مع قوله في الرضوي بعد ذلك فان خرج منه شئ في
لحده لم تغسل كفنه ولكن قرضت من كفنه ما اصاب من الذي خرج منه ومددت احد الثوبين على الاخر يقيد اطلاق الامر بالغسل
في المستفيضة بحالة ما قبل الوضع في القبر ويصير محصل الاخبار تفصيل المشهور وان منع من نهوض الرضوي بتقييد نصوص القرض
لضعفه عن ذلك قلنا هي معارضة بالمستفيضة الامرة بغسل ما يخرج بعد التغسيل ومعارضتهما اما بنحو تعارض العام والخاص
او المطلق والمقيد كما هو الاظهر بناء على عموم المستفيضة لتنجس الكفن والبدن وما قبل الوضع وبعده واختصاص المرسل وصنوه
بالكفن كما هو صريحهما مع عمومهما لما قبل الوضع وبعده وح يجب تقييد الامر بالغسل في المستفيضة بغير الكفن مطلقا لكن التقييد
فرع المكافئة وهي هنا مفقودة لمعاضدة عموم الغسل بالشهرة وعموم حرمة الاتلاف بناء على ما عرفت من كون المشهور هو
القرض في القبر ما لم يتيسر الغسل مطلقا فيحكم ويستندح للقرض في القبر وخارجه اذا لم يتيسر الغسل بمعلومية وجوب تطهير بدن
الميت وكفنه على كل حال ما امكن لان قضيته مع سقوط الامر بالغسل للحرج هو التطهير بالقرض ولا باس بحمل الخبرين بعد عدم
المكافئة على هذه الصورة صونا من الطرح او معارضة العمومين من وجه بناء على ظهور المستفيضة فيما قبل الوضع خاصة و
عمومها لتنجس البدن والكفن واختصاص الخبرين بتنجس الكفن وعمومهما لما قبل الوضع وما بعده ويتصادقان في تطهير الكفن
في الخارج ويطلب المرجح وهو لعموم امر المستفيضة بالغسل لما ذكر مع تنزله على الغالب من ميسورية الغسل في الخارج كما ينزل اطلاق
القرض ايضا على الغالب من معسوريته في القبر ويستندح للقرض والغسل في الصورتين النادرتين في الداخل والخارج الى الحرج

مع معلومية وجوب التطهير مطلقا حسب ما اشير اليه واما دعوى اختصاص الامر بالغسل في المستفيضة بالبدن بحكم التبادر كما هو
مختص بما قبل الوضع في القبر ليرتفع المعارضة من البين فيجب العمل بالنصين ممنوعة لبنائها على ظهور الخروج بعد الغسل ومنعه وضح
وبالجملة وجوب طهر البدن والكفن ما لم يدفن مع الامكان معلوم بالضرورة من المذهب مع قطع النظر عن المستفيضة المتعرضة له بتبعية
بيان حكم عدم الاعادة وكذلك حرمة التصرف الاتلافي في الكفن ثابتة بغير هذه الاخبار وهما كافيان في ثبوت تفصيل المشهور بنحو ما
حكيناه ضرورة اقتضائهما تعيين الغسل مطلقا ما تيسر وتعيين القرض مطلقا مهما تعسر او تعذر والاخبار الواردة في الباب غير منافية
لذلك بل منطبقة عليه بعد المعالجة فيهما باحد القسمين المذكورين ولا يخفى ان القرض حيثما وقع ان امكن جمع محله بالخياطة فعل والا مد
احد الثوبين على الاخر لستر محله كما صرح به في الرضوي ونحوه وهو ايضا حيث لا يتلوث من الكفن ما يخل قرضه بهيئته قطعا والا لم يقرض وقد
صرح به في جامع المقاصد والروض وكذا في الذكرى لكن قال فيه الظاهر وجوب الغسل مطلقا استبقاء للكفن لامتناع اتلافه على هذا الوجه
مع التعذر يسقط للحرج وفيه ان القرض لم يجز الا مع فرض الحرج في الغسل فكيف وجه قوله الظاهر وجوب الغسل مطلقا الا ان يقال مطلق
تنجس الغسل مجوز للقرض لا تعيينا لكن في غير المتفاحش واما فيه فلا يجوز الا مع التعذر ولا يخفى ما فيه مما قرر في محله من ان في مورد الامر تكليفه
غير مشروع فتامل وعلى كل حال ظاهر الجماعة بعد الحكم بسقوط القرض والغسل هو الدفن مع النجاسة وعدم وجوب الابدال ووجهه في الجواهر
بان قضية الاصل وجوب ماهية التكفين على الولي وقد حصل وان هذه تكاليف اخر مستقلة تسقط بالتعذر وليست هي من شرايط الكفن
الجزء شرعا قلت مرجعه الى دعوى شرطية الطهارة ابتداء لا استدامة وان تنجسه بعد الدرج لا يقضي بعدم صلاحيته لبقائه كفنا كما ان
لا تقضي نجاسته قبل الدرج بعدم صلاحيته للتكفين به وهذه الدعوى مع قطع النظر عن مزاحمة حق الوارث في غاية السقوط ولذا اذا بذل
الطاهر متبرع وجب بذاله قطعا لمعلومية تعلق الغرض بدفنه في كفن طاهر مع الامكان والا لم يجب ازالة الطارية بعد التكفين وهنا ممكن
بالابدال فتوهم المنع ليس الا من قبل الوارث ومع معلومية الغرض وقيام الدليل على الاستحقاق من مال لم يعلم استحقاقه الدفن بالكفن الموافق
للغرض فيجب الابدال ولعل مراد الجماعة ان الحكم من حيثية التكفين الواجب الكفائي هو الدفن كذلك والله العالم السادس من الاغسال الواجبة
غسل من مس ميتا ادميا اعلم انه يجب الغسل بمس الادمي بعد برده وقبل تطهيره بالغسل على الاظهر الاشهر بل المشهور بل من غير خلاف صريح من
معتبر احد غير المرتضى في جمله ومحكي مصباحه وان ظهر من عبارته في اولهما معروفية القول بعدم الوجوب يومئذ بل كونه للاكثر لنسبة وجوبه الى
بعض اصحابنا وعلى كل حال العمل على وجوبه وان وجوبه للغير لا لتعبدي كما تقدم الكلام فيه عند تعداد الاغسال الواجبة وهذه العبارة من المتن
تتضمن احكاما منها وجوب الغسل والكلام فيه مر ومنها ان الموجب للغسل هو المس بعد البرد فادامته قبله لا يوجب الغسل اجماعا مستفيضا بل
محصلا اذ لم اجد خلافه محكيا عن احد والنصوص ايضا به مستفيضة وبها يقيد اطلاق الوجوب بالمس بل لم اقف على قول باستحبابه ولا محكيا ومنها
ان الوجوب حيثه قبل التغسيل فاذا مسه بعد الفراغ منه لم يجب اجماعا ايضا بقسميه ومصرحا به في النص ويقيد بها اطلاق بعض النصوص بل لم اجد
القول باستحبابه ح ايضا الا عن الشيخ في التهذيب بين من جملة الموثق كل من مس الميت فعليه الغسل وان كان الميت قد غسل على الاستحباب جمعا
واحتمله في محكي البحار وهو اذ ذاك ضعيف فالحمل على ارادة غسله من النجاسات العارضية او غيره اولى خصوصا مع كلمة عليه وظاهر النص والفتوى كون
العبرة بتبريد جميع الجسد بحيث يصدق عرفا الاضافة فيهما الى الميت الظاهر في الجميع والاعتبار مساعد ايضا فان اعتباره انما هو لتبين انقطاع
علاقة الروح وهو ببرودة غالب البدن ولو برد الملمس لبرودة الهواء وجبت لولاه لكان مستحبا وكذا لو سخن لحرارة الهواء قيل كفى في ترتب الحكم للاطلاق
وهو مشكل الا مع احراز كونها الحرارة الغريزية او ضدها المنبعث عن انقطاع علقة الروح لظهور كونها المراد لا مجرد الملمس ولو اشتبه ان الحرارة
غريزية او لحرارة الهواء لم يجب الغسل بمسه ولو وضع يده على عضو منه فوجده حارا فالاظهر وجوب الفحص عن الباقي لتعليق الحكم على وصف عام
لا يعلم غالبا الا بالاعتبار فلا يعول فيه على الاصل قبل الفحص كما هو مقرر في محله ومنها انه اذا كان تطهيره بغير الغسل من التيمم فلا يسقط الغسل بمسه
كما هو ظاهر المتن بل المعروف ممن تعرض له بل في الجواهر لا اجد فيه خلافا ممن عدا شيخنا في كشف الغطاء لكن لم يكن على عدم الاجماع اذ لم يكن
يخفى عليه الاجماع لو كان ومن هنا صرح بعض المعاصرين بان فيه قولين وعلى كل حال المعروف عدم سقوطه لان اطلاق سقوطه في النص والفتوى بالـ
بالتغسيل وغاية اثر التيمم الثابت شرعا هنا اباحة التكفين والصلوة والدفن بعده ولظهور دوران غسل المس مع نجاسة الميت وهي باقية مع
التيمم لعدم تاثيره في دفع الخبث وصرح في كشف الغطاء بالسقوط وقواه في شرح المفاتيح معللا بان مقتضى قاعدة البدلية مساواته له في جميع الامور
الا ما اخرجه الدليل قال على انه ورد انه بمنزلة الطهارة المائية وعموم المنزلة لا تامل فيه مع ما ورد من ان الله جعل التراب طهورا كما جعل

الماء طهورا اى يكون احد الطهورين بحيث كون المتيمم بحكم الطاهر المرتفع الحدث ولا غسل بمس الطاهر ومن بحكمه وقد يناقش فيه بعدم صحة الاستناد فى شرع التيمم هنا الى تلك الاطلاقات من قوله احد الطهورين ورب الماء رب التراب ونحو ذلك لظهورها فى قيامه مقام الغسل المتمحض لرفع الحدث لا الرافع للخبث وانما هو مستند الى ما ورد فى خصوص المقام من نحو روايتى الجد وروليس فيها انه كالغسل او بمنزلته ما يستظهر منه العموم المذكور ويدفع بما تقدم فى مسئلة ما لو خيف من التغسيل تناثر الجسد من اقتضاء العموم شرعا فيامه مقام كل غسل فلا باس بالاستناد اليه هنا ثم دعوى اقتضاء البدلية ترتب جميع احكام المبدل ولعله الاقوى فى النظر واما سقوط الغسل بمسه بالفتح فلم اجد قولا به نعم فى كشف اللثام جعله وجها قويا وكان الوجه هو ان عدم تاثير التيمم فى رفع حكم الخبث انما هو لتوقفه على الغسل بالفتح ولم يشرع الابدلا من الغسل بالضم وبعد ثبوت ارتفاعه فى المقام بالغسل بالضم مع افادة الادلة عموم تنزيله منزلة الماء والغسل كان فهم ارتفاع حكم الحدث والخبث به سواء والميت المتيمم نجس لا ينجس ملاقيه ما لم يتمكن من تغسيله وهو غير بعيد وله نظير ايضا من الماء القليل الوارد على المتنجس للتطهير ما لم ينفصل عنه والارض الملاقى للقدم للتطهير وكذا تراب التعفير ما لم ينفصلا عما يطهرانه لكن فيه ان تنجس الملاقى كلية فى النجاسات لا تتخلف الا بدليل قوى كما فى النظائر من قضاء حصول التطهير بها الثابت بالنص والاجماع مع ذلك بخلاف المقام الذى لم يثبت التطهير ولو بمعنى ارتفاع حكم الخبثية بالتيمم حتى يلتزم بانه نجس لا ينجس وكانه لذا لم ير عليه احد فيما اعلم كما يشهد له جزم كاشف اللثام بسقوط الغسل بالضم هنا وبالفتح جعله وجها بل الاحتياط فى عدم سقوط الغسل بالضم ايضا خصوصا مع قيام احتمال كون غسل المس مسببا عن نجاسته الخبثية التى لم يؤثر التيمم فيها واحتمال وجوبه تعبدا قبل التغسيل فيبقى تحت اطلاق ما اوجبه قبله وان كان ثبوت النجاسة الخبثية قبل البرد مع عدم ثبوت الغسل بمسه دليل كونه مسببا عن نجاسته الحكمية الحدثية دون الخبثية فيكون للموت اثر حدثية ونجاسة حكمية كما يعطيه ما ورد بانه يجنب وانه يغسل غسل الجنابة ومنه ينشاء الغسل بالضم بمسه وهو المشروط بالبرد واثر خبثية ونجاسة عينية ومنه ينشاء الغسل بالفتح بمسه وهو يطهر بمجرد الموت والتيمم انما يؤثر فى الاول دون الثانى ودعوى الملازمة بينهما بانه كلما وجب الغسل بالفتح وجب الغسل بالضم ممنوعة لكن الاحتياط يكفى فيه الاحتمال ولا يخفى ان هذا التردد والخلاف جار فيما لو يمم الميت عن بعض اغساله خصوصا عن غسل السدر او الكافور لجريان المدرك منها اذا غسل غسلا اضطراريا بغير تيمم كفاقد الخليطين مثلا على القول فيه بعدم التيمم ففى سقوط الغسل والغسل بمسه ما لم يتمكن من التام وعدم السقوط قولان الاول هو ظاهر اطلاق التغسيل فى المتن وصريح غيره ووجهه اطلاق فى النص المعلق وجوبهما عليه والثانى صريح جماعة منهم الشهيدان والكركى مدعوى انصراف الغسل المعلق عليه السقوط الى الغسل التام الاختيارى فيبقى غيره على مقتضى استصحاب وجوبهما قبل التغسيل الناقص باختلاف ما صرح بوجوبهما قبل التغسيل ودعوى اقتضاء شرع الاضطرارى مقام البدلية عنه وهى قاضية بترتب حكم المبدل عليه فليس الانصراف على تقديره بضائر مدفوعة بان اقتضاء شرعه البدلية ان سلم ففيما كان بنص مخصوص وبمجرد قاعدة الميسور لما تقدم فى مسئلة اعادة الغسل ان امكن التام من عدم فهم البدلية من قاعدة الميسور فلا يقتضى شرع الاضطرارى هنا اجزائه بازيد من جواز التكفين والصلوة والدفن بعده ولعل الاقوى هو الاول لعدم الشك فى صدق الغسل عليه شرعا وان ثبت بقاعدة الميسور ومنع الانصراف الى غيره بل المنصرف اليه فى نحو هذه الموضوعات هو الصحيح الشرعى الا ترى ان الصلوة لا ينصرف الى صلوة الجالس والمعتمد ومن غير سورة والوضوء لا ينصرف الى الماسح بماء جديد للضرورة او الغسل الى ذى الجبيرة او التيمم الى ضرب اليد المتنجسة فى الضرورة الى غير ذلك واما عدم فهم البدلية ما يثبت بالميسور فليس بضائر هنا فى جريان الحكم المبحوث عنه مع التصريح فى النص به وانه مع الغسل الصادق قطعا على الاضطرارى منها ان ظاهر العبارة اناطة سقوط غسل المس بتمامية تغسيل الميت بجميع اعضائه فلو كمل تغسيل الراس مثلا دون الجانبين وجب الغسل بمس الراس وفاقا لجماعة وخلافا لآخرين فصرحوا بعدم وجوبه بمسه والاقوى الاول للاستصحاب بل النص المصرح بوجوبه اذا كان قبل التغسيل كمكاتبة الصفار اذا اصاب يدك جسد الميت قبل ان يغسل فقد يجب عليك الغسل وغير ذلك لصدق القبلية بعدم تمامية غسل الجميع ودعوى صدق تمامية الغسل بالنسبة الى ذلك العضو كما حكاه فى الروض باطلة ضرورة كون الغسل اسما للجميع مضافا الى جعل الغاية تغسيل الميت الذى هو اسم ايضا للجميع والمطلقات وجوب الغسل بالمس بعد البرد كقوله فى صحيح ابن مسلم ولكن اذا مسه بعد ما يبرد فليغتسل وغير ذلك خرج منه ما بعد التغسيل بنحو قوله فى صحيحة الاخرى مس الميت عند موته وبعد غسله والقبلة ليس بها باس وغير ذلك بقى ما قبل غسله تحت العموم واستدل لعدم الوجوب كما فى الرياض وغيره بالاصل وعدم

انصراف النصوص الى مثله فان كان مراده اطلاق الوجوب بالمس او بالمس بعد البرد ففى غير محله جدا وان كان مراده اطلاق الوجوب قبل الغسل فهو فى حيز المنع ولو سلم فالاطلاق الاول كاف فى الثبوت لاختصاص المخرج بما بعد غسله ولا يمكن دعوى صدقه الا بالفراغ وبه معتضدا بالاستصحاب ينقطع الاصل المستدل به وربما استدل له باقتضاء القواعد الفقهية طهره من الخبث لحصول الطهر من النجاسة بمجرد انفصال ماء الغسالة كلية ولازمه عدم الغسل بالضم بمسه للملازمة بينه وبين الغسل بالفتح وعدم انفكاكهما واعترف فى الروض والحدائق باقتضاء القاعدة الطهارة من الخبث لكنهما منعا الملازمة والحق منع حصول الطهارة الخبثية ايضا قبل الفراغ لان كلية الطهر بانفصال الغسالة وثبوتها اولا فيما هو معهود من المتنجسات واما تطهير الاعيان النجسة بالغسل فغير معهود فى الشرع فى غير المقام وهذا حكم شرعى مخصوص لا نظير له فليقتصر فى كيفيته على مقتضى دليله ولا يقاس بغيره من المتنجسات وثانيا فيما كان التطهير بالغسل بالفتح لا بالغسل بالضم بل فيه مقتضى القاعدة عدم التطهير الا بالفراغ من مسماه لانه اسم لعبادة مخصوصة منها ان الميت المنفى عنه التغسيل بعد موته كالشهيد ومن قدم غسله للحد والميت الكافر هل هو خارج عن موضوع هذا الحكم فينتفى وجوب الغسل بمسه بالاصل ام داخل فيه وحيث لا يتحقق فيه المسقط يبقى وجوب الغسل بمسه بل لم يوقف على مخالف فيه وفى الرياض قضيته الاصل وحمل اطلاقات النصوص على الظاهر المتبادر منها عند الاطلاق القطع بعدم وجوب الغسل بمس الشهيد كما عن المعتبر وفى دليله ما لا يخفى لمنع تبادر غير الشهيد من الميت جدا وهو طاب ثراه مفرط فى دعوى هذه المتبادرات فى كتابه كما لا يخفى على من مارسه الا ان يأول بارادة ان المتبادر مما تضمن وجوب الغسل بالمس قبل التغسيل ثبوته فيما له تغسيل فح فالشهيد الذى لا يغسل لا ينفى وجوب الغسل بمسه فيكون كالمغسل من غيره طاهرا بلا تغسيل كما هو الظاهر من ارتفاع غسله فهو المطلوب ويؤيده خلو الاثار من الاشعار باغتسال احد من الشهداء يوما او يجب به بما فيكون بدنه اسوء حالا من غيره لاستلزام كونه ذا نجاسة لا تزول وهو كالمقطوع بخلافه لانه اشرف من غيره قطعا حتى قال الله سبحانه لا تحسبن الذين قتلوا فى سبيل الله امواتا بل احياء عند ربهم يرزقون فلا يخفى ضعف ما فى الكشف من انه قد يمنع الطهارة خصوصا فى الشهيد استلزامها سقوط الغسل بالمس مع كثرة الاخبار المطلقة وعلى تقديره يمنع الطهارة من الخبثية ايضا واما المقدم غسله ففيه قولان وينسب السقوط الى المشهور وتوقف بعضهم من ظهور بدلية عن الغسل المتاخر فيفيد ما يفيده بل هو المتاخر وخص فى تقديمه ومن ان الموت سبب للنجاسة المسرية الى الملاقى والمطهر لم يثبت غير تغسيله بعده والاول اظهر والثانى مرفوع بظهور الامر بتقديم الغسل المتاخر مع رفعه عنه فيما بعد الموت فى كون المتقدم موجبا للطهر فلا ينجس بموته كما افصح عنه قول على ع فى الموثق المتقدم بعد ان قالوا يا امير المؤمنين لم لا تغسله قد اغتسل بما هو طاهر الى يوم القيمة منجبر ضعفه ان كان بالفتوى بمضمونه فلا يرد ان الغسل المتقدم كيف يرفع النجاسة المتاخرة اذ هو ح دافع لا رافع ولا يقال لا ملازمة بين الطهارة وعدم الغسل بالمس كما اشير اليه لانه ان سلم ففى الطهارة من الخبث لا منه ومن الحدث ايضا اذ الغسل مسبب عن نجاسة الماس الحدثية المسرية اليه من الميت وعلى فرض عموم نفى الملازمة فهو فى غير الطهارة الحاصلة من التغسيل وهنا حاصلة من التغسيل مقدما وان كان مقتضى عبارة الكشف التقدم عموم منع الملازمة ايضا لكنه ضعيف جدا وعلى كل حال على المختار لا يثبت الغسل بالفتح ايضا بمسه واما الكافر الميت فقد صرح جماعة بوجوب الغسل بمسه فالغسل بالفتح مع الرطوبة اولى لما تقدم من اطلاق سببية الموت للنجاسة المسرية الى الملاقى وانحصار المطهر فى تغسيله وحيث لا يغسل فلا طهر له ولو كان اسوء حالا من الميت المسلم فلا عزو اذ لا كرامة وعن الفاضل فى بعض كتبه التوقف واحتمال عدم وجوب الغسل بالضم بمسه لما اشير اليه من ظهور جعل التغسيل غاية لوجوب غسل الميت فى اختصاص الحكم بمن يغسل دون من لا يغسل فينفى فيه بالاصل ولانه كميتة الكلب من الاعيان النجسة فيختص بحكم التنجيس الخبثى اما الثانى فلا دليل عليه بعد شمول ميت الانسان له واما الاول ففيه ان غاية ما تضمن ذلك عدم شموله لميت لا تغسيل فيه لا الدلالة على عدم غسل المس فيه ضرورة عدم كونه من المفاهيم المعتبرة اصلا لا سيما مع وروده مورد الغالب مما يغسل فلا يعارض شمول اطلاق الغسل بمس الميت له مع الاقتصار فى المخرج على المغسل وبه يندفع توهم كون المقام من موارد حمل المطلق على المقيد لعدم التنافى بين وجوب الغسل بمسه مطلقا ووجوبه بمسه قبل تغسيله وبالجملة المستفاد من الادلة كون مس الميت سببا للاغتسال وتغسيله هو المسقط فما لم يتحقق المسقط يؤثر السبب اثره واما مس بدن النبى ص والائمة عليهم السلام قبل تغسيلهم فلا ينبغى التامل فى عدم الغسل بالفتح للتصريح فى بدن النبى ص والزهراء ع بانه طاهر مطهر فى النص من غير معارض له من حيثية نفى الخبثية والاعتبار مساعده وكذا الفتوى فيما اعلم ولا قائل بالفصل واما الغسل منه بالضم فقد صرح بعدمه بعضهم للملازمة المشار اليها بين الطهارة من الخبث وعدم الغسل بمسه وهى فى حيز المنع وربما استدل عليها بظهور ما من تعليل غسل الميت فى بعض الاخبار بنجاسة الميت وفيه مع انها من الحكمة التى لا تطرد وجودا وعدما تحتمل ارادة النجاسة الحدثية كما قد يشعر به خبر الغزوينى لابى عبد الله يغتسل الغاسل للميت قال يغسل الميت لانه جنب ولتلاقيه الملائكة وهو طاهر

وكذا الغاسل لتلاقيه المؤمنين ومن المكاتبتين هل اغتسل امير المؤمنين حين غسل رسول الله ص فاجاب ان النبي ص طاهر مطهر لكن فعل امير
المؤمنين وجرت به السنة فان قوله طاهر مطهر اي فلم يكن ليغتسل غاسله وفيه عدم احداثه مع فعل امير المؤمنين وجريان السنة به ومن هنا
استدل بعضهم بهذا الحديث على عدم الملازمة المذكورة لكنه على ارادة الاغتسال من فعل امير المؤمنين ع كما فسره به الجماعة والاظهر عندي
ارادة تغسيله النبي ص منه اي كان طاهرا مطهرا من حدث وخبث فلم يكن فيه ما يقتضي تغسيله لكن غسله امير المؤمنين ع لتجري السنة بتغسيل
كل معصوم وبه يحصل الجواب بالوجه الابلغ عن اغتسال علي ع بانه لم يغتسل ضرورة ان غسل المس يطهر من حدث المس الساري اليه من الميت
فهو فرع كونه موجودا في الممسوس فاذا كان نفيا وانما غسل الحكمة فلا موجب لاغتسال غاسله وح يصح دليلا لعدم الاغتسال بمس بدن
المعصوم ومع هذا قد يتامل في تقييد المطلقات بها بدعوى عدم تعين تفسيرها كذلك فلعله المعنى الاول الذي على تقديره يؤكد الاطلاق و
اما المساعد عليه بالاعتبار وفحاوى بعض الاخبار انما هو عدم تنجسه بالموت بنجاسة خبثية دون الحدثية لانها معهودة في ابدانهم وكذا يجب
الغسل بمس كل ما ثبت في اول مسئلة وجوب التغسيل انه مما يغسل مع قطع النظر عن العوارض الخارجية من كونه شهيدا او متقدما غسله او كافرا
وغير ذلك فكل ما كان من العناوين الخمسة المذكورة هناك يغسل ويغتسل بمسه وكل ما كان من غير الخمسة لا يغسل ولا يغتسل بمسه فيه ان
الاغتسال بالمس ووجوب تغسيل الممسوس اثباتا ونفيا ولا يبعد كونه اجماعا كما لا يخفى على المتتبع ومرسلة ايوب المتلقاة بالقبول الحاكمة بالا[غتسال]
بمس القطعة ذات العظم ايضا وافية بحكم هذه الملازمة لدخول تلك العناوين غير عنوان جميع العظام في القطعة ذات العظم وفيه تتم بعدم القول
بالفرق بينه وبين غيره مما يجب تغسيله في حكم وجوب الغسل بالمس قبل التغسيل ثم المراد من وجوب التغسيل الميزان هو وجوبه مستقلا وان
لم يوجد غيره من اجزاء الميت لا ادخاله مع تغسيل الباقي لما تقدم في مسئلة الشعر الساقط من الميت ووجوب ادخال كلما سقط في التغسيل فلا مدار
عليه ولا يخفى انه قد مر من تلك العناوين ما كان قطعة فيها عظم سواء ابينت من حي او ميت فيجب الاغتسال بمسها مضافا فيها الى خصوص النص
من مرسلة ايوب المتقدمة في محلها واما العظم المجرد من اللحم فقد تقدم الخلاف في وجوب تغسيله اذا كان منفصلا ولم يكن تمام العظام فالاغتسال
بمسه مبني على القول بوجوب تغسيله نفيا واثباتا فله شان بملاحظة خلاف الشيخ والشهيد في وجوب تغسيله فلا يجب الاغتسال بمسه ما لم يكن تمام
جميع العظام الذي هو من العناوين الخمسة المشار اليها واما عنوان جميع العظام فان كان العظام متواصلة فحيث انه يصدق بمس شيء منه مس العظام
فيجب الاغتسال بمسه ايضا لصدق مس ما يغسل قبل تغسيله الذي هو الميزان وان لم تكن متواصلة بل متفرقة ففي وجوب الاغتسال بمس شيء منه
تامل من كونه مس ما يجب تغسيله قبل غسله لان جميع العظام التي هي احد العناوين الواجب تغسيلها هي اعم من المتواصلة والمتفرقة ومن انه بمس عظم
منه لا يصدق من جهة انفصاله مس جميع العظام التي هي العنوان ولعله الاظهر واما غير العظم من الشعر والظفر بل والسن والضرس ففي حال انفصالها
لم اجد مصرحا بوجوب تغسيلها او وجوب الاغتسال بمس شيء منها والحاق الاخيرين بالعظم المجرد على تقدير ثبوته فيه منفصلا ضعيف كما صرح به في
الروض بل في غاية السخافة ولذا قال في الذكرى ان الاولى القطع بعدم لحوقهما فضلا عن لحوق الظفر لعدم شمول ما تقدم من ادلة العظم المجرد لهما
مع انهما مما لا تحله الحيوة فيلحقها حكم واما في حال اتصالهما بالميت فقد تبين مما مر وجوب ادخالها في تغسيل الميت واما وجوب الاغتسال بمسها ففي
الروض بعد ان ذكر اشكالا في وجوب الغسل بمس العظم المتصل نظرا الى مقالة الشيخ والشهيد بوجوب تغسيله والاغتسال بمسه منفردا مستقلا
حال انفصاله اذ على تقديره يثبت وجوب الاغتسال بمسه حالة الانفصال بالاولى قال بناء عليه الاشكال في مس السن اقوى فكانه بملاحظة انه مع
كونه من افراد العظم فيه احتمال كونه مما تحله الحيوة لما يحكى عن ابن سينا في مواضع من القانون من كون الاسنان مما تحله الحيوة ثم قال ويمكن جريان
الاشكال في الظفر اي المتصل لمساواته العظم في ذلك ولا فرق في الاشكال بين كونه من اللامس او الملموس انتهى وفي الذكرى بعد القطع بعدم وجوب
الغسل بمس السن والضرس قائلا لانهما في حكم الشعر والظفر قال هذا مع الانفصال واما مع الاتصال فيمكن المساواة اي مع حالة الانفصال في عدم
الوجوب لعدم نجاستها بالموت والوجوب لانهما من جملة يجب الغسل بمسها انتهى قلت الوجهان جاريان في العظم المجرد المتصل ان لم يجب الاغتسال بمسه
منفصلا كما هو المختار والاقوى منهما هو الوجه الثاني في كل ما لا تحله الحيوة لما ذكر بناء على كون المراد منه ان الجزء الممسوس وان كان من جهة عدم تنجسه
بالموت قاضيا بعدم افادته الغير نجاسته لكنه بعض من جملة يجب الغسل بمسها ومن اجزائها قطعا ويتحقق صدق مس الشيء بمس جزء منه فمسه واسطة
تحقق سبب الاغتسال فان قلت هذا الصدق غير مجد في هذا الحكم لانه مترتب على المس باعتبار سراية نجاسة الممسوس الى الماس وكلما كان المقصود من
المس سراية الاثر لا يجدي المماسة الا بالجزء ذي الاثر ويشهد لذلك عدم تاثير هذا الصدق في النجاسة الخبثية مع ترتبها على المس والاصابة في الاخبار
التي منها حسنة الحلبي فان كان لم يغسل الميت فاغسل ما اصاب ثوبك منه وما ضاهاها غايتها التقييد بالرطوبة على المختار من عدم التنجس بملاقاة

يجب الغسل ... فيها عظم

الميتة مطلقا مع اليبوسة ومن اجل ذا اعتبر الحيوة في الجزء الماس ايضا فان ما لا روح له غير قابل للتاثر بالحدثية حتى يتعدى اليه قلنا ان تم هذا فيتوجه
على تقدير تسبب غسل المس عن نجاسة الممسوس نجاسة عينية خبثية واما على تقدير كونه لمس الميت تعبدا او لنجاسة الحكمية الحدثية فلا يتوجه اما
على التعبدية فواضح واما على الثاني فلان الثابت هو عدم تنجس ما لا تحله الحيوة بنجاسة عينية واما الحكمية فغير ثابت بل الظاهر خلافه للفرق بينهما
بان الخبثية قذارة ظاهرية تتعلق بظاهر الجسم فلا باس باختصاصها ببعض اجزائه دون بعض كما هو معهود من تنجس المحل الملاقي منه دون الباقي
ويتبع طهارته بغسل موضعه خاصة والحكمية الحدثية قذارة ودناءة معنوية تتعلق بالشخص كسائر الاوصاف المعنوية وقضيتها مساواة اجزائه بال
نسبة اليها فيما يتبع اثرا في الجسم ودعوى كون اثرها كالا لم يمتنع ان يحسه ما لا روح فيه ممنوعة جدا ولذا لم يعهد حدثية عضو دون عضو ومن
اجله لا يطهر الا بغسل جميع اجزائه مع انه على تقدير تماميته ما قيل لا يتم وجها وبالجملة سبب الحدث وان كان ناشئا من بعض الاجزاء كخروج ذي
الروح وخروج الدم من الرحم والبول والمني من الذكر والغائط من الحلقة لكن الحدثية اذا حصلت تقوم بالشخص بنفسه فيتضح بطلان ما ذكر لاعتبار الحيوة
في الجزء الماس من ان عدم الروح فيه مانع من حصول الحدثية بمماسته لانا نقول مماسته للشخص القائم فيه الحدث سبب لقيام الحدثية بشخصه
فلم يتم مانعيته وان حكم الاغتسال بالمس منوط بصدق مس الميت كما هو ظاهر النص والفتوى فتامل جيدا فانه دقيق نافع جدا هنا وفي مس المحدث
كتابة المصحف وبه يتضح ما ذكر هنا من وجوب الاغتسال بمس ما اكمل غسله من عضو الميت فان حدثه لا يرتفع ما لم يرتفع من الشخص وهناك من
حرمة ادخال المحدث بالاكبر عضوه الذي لا روح فيه كالمفلوج ونحوه في المسجد ان اكمل غسله وكذا بعض الفروع المتصورة هنا وهناك نعم قد يتامل
في المقامين في ترتب الحكم على مماسة جرم يشك معها في صدق المس عرفا بمماسته او عدم انصرافه اليه كما اذا وقعت بملاقاة الشعر من الماس او الممسوس
خصوصا الثاني فضلا عما كان بهما معا لا سيما بمماسة طرف الشعر المستطيل خصوصا فيما كان بواسطة منهما معا بل قد يجري التامل بواسطة
اذا كانت المماسة بطرف الظفر الطائل جدا والاصل محكم في موارد الشك وان كان شك الصدق في بعضها اضعف من بعض وكانه هو منشا
الاشكال من بعض بالنسبة الى مس بعض ما لا تحله الحيوة حال اتصاله دون بعض ومنشا جعل بعض الاشكال في بعضها اضعف من الاخر
بل صدر من بعضهم انكار صدق المس بمماسة الشعر مطلقا بدعوى انه لا يعد من جملة اجزائه عرفا مع انهم لم يشكوا في نجاسة شعر الكلب و
الخنزير الا ان يدعي عدم جزئيته من الميت لاخذ الموت فيه مع بطلانه ايضا لان الميت عرفا من حل الموت باجزائه الحية وهو اي الغسل
بالمس كيفية كغسل الحائض في حاجته الى انضمام الوضوء لا كغسل الجنابة الغير المحتاج الى ضمه حسبما مر الكلام فيه في شرح قوله ويجزي
غسل الجنابة عن الوضوء واما المندوب من الاغسال فعلى ثلاثة اقسام مستحب للزمان ومستحب للفعل ومستحب للمكان ومن الاغسال
المستحبة للزمان على المشهور غسل الجمعة بل من غير خلاف في زماننا في عدم وجوبه بل الاجماع مستفيض النقل عليه ولا يبعد ان يكون محصلا
لانقراض القول بوجوبه لو كان فهو الحجة فيه مضافا الى اخبار كثيرة ما بين صريحة وظاهرة في نفسها ومن قرائن داخلة وخارجة في استحبابه
منها النبوي المعروف من توضا يوم الجمعة فبها ونعمت ومن اغتسل فالغسل افضل واشتهر عن الكليني والصدوق القول بوجوبه مع
احتمال كلامهم كعدة اخبار ظاهرة فيه ارادة تاكد الاستحباب وليس بذلك لبعيد في لسان الصدر الاول ويؤيده ما ذكره الشيخ في التهذيب
من ان الواجب عندنا على ضربين ضرب على تركه العقاب وضرب على تركه اللوم ومن قوله عندنا يستفاد كونه معروفا بينهم وبذلك يصح
دعوى نفي الخلاف في عدم وجوبه كما عن المفيد المطلع على كلامهما ويؤيده رواية الصدوق في العيون فيما كتب الرضا ع للمامون غسل يوم
الجمعة سنة مع ظهور رضاه بمضمونها وهو مطلع على مذهب والده والكليني بل كما قيل نسبة الخلاف اليهم لم يعرف قبل الفاضلين بل
اورد في الفقيه ما ذكره في الامالي رواية عن الباقر ع ومعروف افتاؤه بما يرويه فيه خصوصا ما في اوايله وعلى كل حال على تقدير القول
بالوجوب فالاستناد له الى جملة اخبار تضمن بعضها اطلاق الواجب عليه واخر الامر بفعله وثالث النهي عن تركه ورابع الحكم على تاركه بالفسق
وخامس امر تاركه عمدا بالاستغفار وسادس اعادة الصلوة بتركه الى غير ذلك والعمدة في الجواب عدم صلاحيتها مع ذلك لمقاومة اخبار
الندب وعدم قصورها عن المقاومة لاعتضاد اخبار الندب بالشهرة العظيمة والاجماعات المحكية اذ معها كلما كثر اخبار الوجوب ازداد
وهنا ان لم تصرف الى ارادة الاستحباب فلتحمل على زيادة الاهتمام بشانه وامثال التعبيرات المذكورة معلوم من الحانهم في مقام الحث و
التحريص خصوصا مع اقتران بعضها وامره بشواهد الندب كقول النبي ص بعد امره عليا ع بالغسل ليس شيء من التطوع اعظم منه وتعليل
الوجوب في رواية الحسين بن خالد حيث سئل كيف صار غسل الجمعة واجبا فان الله تمم صلوات الفرايض بصلوات النوافل واتم وضوء
النافلة بغسل الجمعة واقترانه في عدة اوامر بوظايف يوم الجمعة بما هي مندوبة جميعا وفي علة اخرى باغسال كلها مستحبة الى غير ذلك

من شواهد الندب الشایع فی الاخبار وربما یقال بکراهة ترکه مضافاً الی استحباب فعله لمکان النهی فی بعض الاخبار المشار الیها والاستغفار علیه ولما ماحکم فیه باعادة تارکه الصلوة فمتروک عند القائل بوجوبه مع معارضته بما رواه فی الفقیه عن الرجل یدع غسل الجمعة ناسیاً او متعمداً قال ان کان ناسیاً فقد تمت صلوته وان کان متعمداً فلیستغفر الله ولا یعد ومثله روایة سهل بن الیسع بزیادة قوله فالغسل واجب ومن جمیع ما سمعت یتبین لک ان تفوه جمع من متاخری المتاخرین القول بالوجوب لمکان تلک الروایات بعید عن مذاق الفقیه ولیبتنی محلها ووقته اداء ما بین طلوع الفجر الصادق الی الزوال اما التحدید من الاول فمتفق علیه عندنا ولم نجد مخالفاً فیه الا من العامة وهو الحجة مضافاً الی انه المتیقن فجمیع ما تضمن الغسل مضافاً الی الجمعة والمتعین فیما تضمنه مضافاً الی الیوم لانه حقیقة الیوم لغة وعرفاً وشرعاً ولا ینافیه تعارف العمل فی الاجارات علی ارادة کون اوله من طلوع الشمس والی قاعدة فی سلک وظایف یوم الجمعة ووقتها من بعد الطلوع قطعاً فکذلک الغسل والی علة مشروعیته بانه کانت الانصار تعمل فی نواضحها واموالها فاذا کان یوم الجمعة حضروا المسجد فتاذی الناس باریاح اباطهم واجسادهم فامرهم رسول الله صلی الله علیه وآله بالغسل فجرت بذلک السنة ویدل علیه ایضاً صحیحتا سماعة وابن بکیر ففی الاولی الرجل لا یغتسل یوم الجمعة اول النهار قال یقضیه فی اخر النهار وفی الاخری عن رجل فاته الغسل یوم الجمعة قال یغتسل ما بینه وبین اللیل واطلاقهما الفوت یوم الجمعة شامل للاتیان به فیما قبل الفجر من اللیل فلو کان هو ایضاً وقتاً لما کان الفوت فی الیوم موجباً للقضاء والصحیح یجزی اذا اغتسلت بعد الفجر قال نعم ومثله روایتا زرارة وابن بکیر لظهورها فی انه اقصی الازمان لفعله ابتداء واما التحدید من اخره فهو المشهور بل فی الذکری و الکشف کما یحکی موضع من الخلاف والمعتبر والمنتهی الاجماع علی التعیین الی الزوال وفی مصابیح جدی العلامة یدل علیه الاجماع المعلوم بالنقل والفتوی والعمل وما فی موضع اخر من الخلاف من انه یجوز غسل الجمعة من عند طلوع الفجر یوم الجمعة الی قبل الزوال وفی صلوته وقت غسل الجمعة ما بین طلوع الفجر الثانی الی ان یصلی الجمعة مستدل فیهما باجماع الفرقة قد یوهمان منافیاً فی التحدید بالزوال لکن یحتمل ارادته من تعیین ما قبل الزوال بیان الوقت لما یحصل معه العلم بوقوع الاداء فان العلم بعدم التجاوز علی الزوال لا یمکن فی العادة الا بذلک وارادته من قبل الزوال الان الیسیر الذی لا یسع الغسل فانه لیس من الوقت وارادة دخول الغایة فی المغیا ومن الصلوة الغالب لو توقع منها الشامل للخطبة فان الغالب توقعها اول الزوال بفاصلة الخطبة وعن والد الصدوق فی الرسالة ویجزیک ان تغتسل للرواح وعن ولده فی الفقیه ویجوز من وقت طلوع الفجر الی قرب الزوال الی ان قال ویجزی الغسل للجمعة کما یکون للرواح وظاهرهما الاجزاء الاداء بوقوعه قبل الصلوة المعبر عنه بالرواح الی الصلوة کما وقع التعبیر به فی النص مراداً به ذلک کما ان ظاهر صدر ما فی الفقیه انهاء الحد بما قبل الزوال ویحتمل کلامهما نحو ما تقدم ایضاً واما قوله فی الفقیه یجزی الغسل للجمعة کما یکون للرواح فالظاهر کونه استدراکاً لما عن العامة من ان المجزی من الغسل ما کان عند الرواح الی الصلوة فلا یصح ما قبله فاجاب بان مشروعیة الغسل لیست مختصة للصلوة بل هو مشروع للجمعة ووظیفة الیوم فلا مانع من وقوعه قبل الرواح ومثله یصح ان یکون مراد والده من الاشارة الی الاجزاء المذکور فی کلامه ایضاً فان داب المتقدمین التعرض لقول اهل الخلاف وفی بعض نسخ الفقیه بل الصحیح منها کما قیل لفظ الزواج بالجیم المنقوطة من تحت مراداً به غسل الجنابة ویترتب العبارة ح بتفاسیر عدیدة وعلی هذه النسخة ما تضمنته العبارة خارج عن المقصود هنا واما صدر ما فی الفقیه من التحدید بقرب الزوال یحتمل ما مر فی کلام الشیخ وعلی هذا الخلاف مرتفع ویکون ما نقله الشیخ من الاجماعین من ادلة المشهور هذا ولکن الاخبار خالیة من دلالة التعیین بها علی التحدید بالزوال وربما استند فیه الی حسنة زرارة لا تدع الغسل یوم الجمعة فانه سنة وشم الطیب والبس صالح ثیابک ولیکن فراغک من الغسل قبل الزوال لکنها محمولة علی الافضلیة قطعاً اذ لا یقول بتعیینه احد ومنها الادلة علی تحدید الاجزاء به وبصحیحة سماعة فی الرجل لا یغتسل یوم الجمعة اول النهار قال یقضیه فی اخر النهار فان لم یجد فلیقضه یوم السبت والادلة فیها علی ازید من کونه فی اخر النهار قضاء واما علی انه فی مطلق ما بعد الزوال ولو اللحظة قضاء فلا دلالة وما ادعی من کون الظاهر من اول النهار شطره الاول وهو ما بین الطلوع والزوال لا صدر النهار لعدم توهم اختصاص الغسل به ولعدم صحة الجواب علی تقدیره للقطع بعدم الانتقال منه الی اخر النهار ففیه ان عدم ارادة صدر النهار لا یقتضی ارادة خصوص المحدد بالزوال بل یمکن کون اللحظة بعد الزوال من اول النهار ایضاً بل قد یتعین کونه منه لبعد اطلاق اخر النهار علیه فی العرف والنصف الاخر غیر الاخر مطلقاً نعم یستفاد منها عدم امتداد الوقت الی تمام النهار من غیر اشکال وکذا دعوی استفادة التحدید به من صحیحة ابن بکیر عن رجل فاته الغسل یوم الجمعة قال یغتسل ما بینه وبین اللیل فان فاته اغتسل یوم السبت بتقریب ان ظاهر قوله یغتسل ما بینه وبین اللیل بقاء زمان من النهار بینه وبین اللیل ومع ذلک فرض فوت الغسل فی الیوم فی السؤال لا یصح الا بصرف الیوم عن ظاهره من تمامه الی المقدار المعهود منه للغسل ولا معهود غیر ما بین الفجر الی الزوال لان غایة ما یستفاد منها عدم امتداد الوقت الی الغروب لا طلاق الفوت

مع بقاء جزء من النهار ولا یعین التحدید الی الزوال بحیث یخرج منه لحظة ما بعده الی الشروع فی الصلوة والتحدید الی صلوة الجمعة ایضاً قابل للمعهودیة وکذا ما یدعی من تایید التحدید به بمرسلة الصدوق قال ان نسیت الغسل او فاتک لعلة فاغتسل بعد العصر او یوم السبت ومما فی الفقه الرضوی وان نسیت الغسل ثم ذکرت وقت العصر او من الغد فاغتسل لان الظاهر ارادة التایید منهما بالتقریب المذکور من ان عدم ذکر الزمان المنتهی فیه قاض بارادة الزمان المعهود ولا معهود غیر ما بین الفجر والزوال وفیه ما مر واذا خلت الاخبار عن دلالة معتبرة علی التحدید بالزوال کان اطلاق الاخبار الواردة بالغسل مضافاً فی بعضها الغسل الی الجمعة وفی اخر الی الیوم بالنسبة الی امتداد الوقت ما بعد الزوال الی الصلوة سلیماً عن المعارض لظهور الاضافة فی کون المضاف الیه وقتاً له مضافاً الی روایة من اغتسل یوم الجمعة ثم راح فکانما قرب بدنة والی الرضوی المتقدم کان ابی یغتسل عند الرواح علی التفسیر المتقدم والی الاستصحاب ومستشعراً من النبوی من جاء منکم الجمعة فلیغتسل ومؤیداً بما مر من التعلیل بان الانصار کانوا یعملون فی نواضحها وروایة سهل والواردة فی الفقیه المتقدمتین ونحوهما مما یفید کون الغسل مطلوباً للصلوة القاضی بامتداد وقته الیها نعم ظاهر الاجماع المحکی فی عبارة من سمعت هو التحدید الی الزوال مع ان فی النفس من بعضها شیئاً ففی الذکری یمتد الی الزوال اجماعاً وقربه منه افضل لتاکد الغرض وفی الخلاف یمتد الی ان یصلی الجمعة انتهی وهو محتمل بل ظاهر فی کون المراد من الاجماع تیقن الامتداد الیه بخلاف ما بعده ففیه قول للشیخ ویؤیده ما ذکره فی غسل العیدین قال فیه یمتد بامتداد الیوم عملاً باطلاق اللفظ ویتخرج من تعلیل الجمعة انه الی الصلوة او الی الزوال الذی هو وقت صلوة العید انتهی ولعل مما یؤیده ما سمعت من اجماع الخلاف علی التحدید الی الصلوة وحمله علی ارادة الزوال کما مر لیس باولی من العکس بل وما مر عن الصدوق وفیه ایضاً وفی الکفایة الاقرب بقاء ظهر الجمعة فیه القضاء وهو مشعر بعدم الاجماع علی التحدید بالزوال فی جملة من العبارات کان القول بالتحدید الی وقت صلوة الجمعة لمریدها قویاً وفاقاً للکاشانی وغیر بعید کونه کذلک لغیر مصلی الجمعة ایضاً کالعبید والنساء وکما فی زماننا لعدم تبعیة ارتباطه بالصلوة علی وجه یکون من مقدماتها التی تسقط بسقوطها وبعد کون الامتداد الی ذلک الوقت وقتاً اذا صلی ولیس بوقت اذا لم یصل وعلیه فاخره طال ان ینتهی من بلوغ الظل المثل مقدار الصلوة والخطبتین ولعل الاولی ترک نیة الاداء والقضاء فیما بعد الزوال الی هذا الوقت نعم عدم امتداد وقت الاداء الی اللیل صریح الاجماعات المحکیة ومفاد الروایات من صحیحی سماعة وابن بکیر المتقدمین وروایة الصدوق والرضوی السابقتین بل مقتضی قوله فی الاخیرتین ان نسیت فاغتسل بعد العصر وقوله ان نسیت ثم ذکرت وقت العصر فاغتسل کونه قضاء وقت العصر وما یستوی اخر النهار ویمکن دعوی الاجماع علی القضاء مما بعد وقت الصلوة اذ لم نجد قائلاً بالتحدید بما بعد الصلوة غیر التحدید باللیل الذی عرفت مخالفته لظاهر الاجماعات المستفیضة وان حکی عن جماعة من متاخری المتاخرین المیل الیه وعن اخرین ان الاحوط ترک التعرض للقضاء والاداء فیما بین الزوال والغروب وعلی کل حال قضاؤه مشروع باتفاق النص والفتوی وما رواه الشیخ عن ذریح والحلبی عن کتاب محمد بن المثنی فی الرجل هل یقضی غسل الجمعة قال لا محمول علی التقیة او ارادة نفی وجوب قضائه او نفی قضائه مطلقاً من غیر تعیین وقت او ارادة الحث علی وقوعه اداءً ای لا ینبغی ان یترک حتی یقضی وشرع قضائه غیر مشروط بفوت الاداء لعذر فی اطلاق الاکثر کما فی الکشف ومحکی البحار بل عن الکفایة والذخیرة نسبته الی المشهور ویدل علیه من الاخبار روایتا سماعة وابن بکیر والرضوی ومروی البحار عن العروس وربما اشعر بعض العبارات باشتراطه به کما عن الصدوق وفیه فی الرسالة والفقیه والموجز وعن الصیمری التردد فیه ولعل منشاءه ما تقدم من مرسلة الصدوق وعبارة فقه الرضا ان نسیت الغسل ثم ذکرت وقت العصر او من الغد فاغتسل وفی مرسلة حریز فمن نسی فلیعد من الغد وفیه مع عدم مقاومته للاطلاق لاعتضاده بالشهرة واکثریة اخباره ان دلالته بالمفهوم وفی بعضها بمفهوم اللقب الضعیف ولا یعارض المنطوق مع قوة احتمال کون فائدة القید الانتقال منه الی غیره او تاکد القید من ترک التعدی بالاولویة وقد تفرد خروج المفهوم به عن الحجیة وعن بعض کتب الفاضل التردد فی اعتبار العذر فی القضاء یوم السبت دون ما قبله ولا یخفی ضعفه نعم لا یبعد الترتیب فیما بین القضائین یوم الجمعة ویوم السبت بان وقت قضائه اختیاراً بقیة الجمعة وان تعذر فالسبت نظراً الی موثقی سماعة وابن بکیر لتضمنهما انه ان فاته یغتسل ما بینه وبین اللیل فان فاته اغتسل یوم السبت بل والمروی عن کتاب العروس لقوله من فاته غسل یوم الجمعة فلیقضه یوم السبت وعبارة الفقه ان نسیت الغسل ثم ذکرت وقت العصر او من الغد فاغتسل وفاقاً للنهایة قال قضاه بعد الزوال وان لم یمکنه قضاه یوم السبت والمحکی عن الفاضل فی بعض کتبه لکنه خلاف ظاهر الاکثر فلعلها محمولة عندهم علی افضلیة القضاء فی بقیة الجمعة من السبت ولبعض الاصحاب عبارة تشعر باختصاص شرعیة القضاء بیوم السبت کما فی الشرایع والنفلیة والتهذیب وغیرها حیث لم یذکر فیها غیر السبت بل فی شرح النفلیة التصریح بالاقتصار علی السبت کما ان عبارة الصدوق والمقنعة مشعرة بالاختصاص ببقیة نهار الجمعة والظاهر عدم ارادة الکل التقیید بمعنی نفی

فی وقت قضاء غسل الجمعة

ماعداه وعلى تعقيد يراد به قضاؤه وقوعه في بعض الاخبار كمرسلة حريز والمروي عن العروس والجواب عنه رواية ابن بكير وسماعة ومرسلة
الصدوق والعبارة الاخرى عن فقه الرضا والاخريان مشعرتان بالتقييد الذى حكيناه عن الصدوق والجواب عنهما برواية ابن بكير على
تفسير قوله ما بينه وبين الليل بل وبرواية سماعة لشمول اخر النهار فيهما قبل العصر مضافا كل ذلك الى فهم المشهور من هذه الروايات كلها
عدم التقييد بالسبت او بقية الجمعة واما قضاؤه في ليلة السبت فمنسوب الى ظاهر الاكثر بل الاصحاب في نهاية الفاضل والكشف وغيرهما
التصريح بالاشكال فيه وعبارة بعض بالمنع منه باعتبار التقييد فيهما ببقية نهار الجمعة ويوم السبت مع احتمالها التعبير بذلك لندرة وقوعه
ليلا لكن في مصابيح جدي العلامة ان جواز القضاء ليلة السبت وعدمه قولان متكافئان في الاشتهار وهو اختار العدم ومستند المنع كون القضاء
بامر جديد وما تضمنه مقتصر على ذكر نهار الجمعة والسبت فلا يشرع غيره وفيه عدم صراحته في توقيت القضاء بهما حتى يقتضي نفي غيره فغايته
عدم التعرض لغيرهما فان اريد المنع لعدم الثبوت فالاستصحاب كاف وان اريد نفي التقييد بالزمانين لغيرهما بالمفهوم فمع كونه مفهوم الزمان
الغير المعتبر وارد مورد الغالب فلا يفيد نفي الغير وان اريد ظهور الانتقال من بقية نهار الجمعة الى السبت في اخراج الليل من البين والا لوقع
التعبير بالامتداد الى اخر السبت فلعل الانتقال ايضا من جهة الغلبة المذكورة فلا ظهور وبالجملة لا يدل الاخبار على نفي الجواز في الليل
والاستصحاب بالنسبة اليه سليم عن المعارض مضافا الى ان استفادة المنع انما هي من روايتي سماعة وابن بكير على تفسير الليل في الثانية بما
ذكر ومرسلة الصدوق وعبارة فقه الرضا المتقدمة بعد المرسلة بالتقريب المذكور والتعبير فيهما عما عدا يوم السبت وقع في الاولى باخر
النهار وفي الثانية بما بينه وبين الليل وفي الثالثة ببعد العصر وفي الرابعة قال وان نسيت الغسل ثم ذكرت وقت العصر او من الغد فاغتسل
والعمل بهذه القيود يقضي بالانحصار في الجواز من نهار الجمعة على خصوص وقت العصر او ما بعد العصر او مصداق اخر النهار دون غيرها مثلا او
بعد اذ لا امتداد في شيء منها الى ما بعد وقت الاداء الى الليل الا في رواية ابن بكير والمانع لا يقول بالاقتصار المذكور فلا بد من رفع اليد من
ظاهرها ولا يتعين ما لا يشمل الليل فلم يثبت ارادة نفيه من هذه النصوص ومع الاستصحاب كاف لاثباته واما رواية ابن بكير وان كان فيها الاشعار
المشار اليه لكنه محتمل لارادة الفوت في تمام يوم الجمعة كما هو ظاهر اليوم فيكون المراد مما بينه وبين الليل ما بينه وبين اخر الليل فيدل على الجواز
ومع قيام الاحتمال يبطل الاستدلال مع انه يمكن ان تكون مرسلة الصدوق وعبارة الفقه المذكورة دليلين على الجواز من حيث اطلاق بعد
العصر في الاولى الشامل لليلة السبت وعدم تعيين زمان لقوله فاغتسل في الثانية فيشمل الليل ايضا وكون الاذكار وقت العصر او يوم
السبت لا يدل على ارادة الاغتسال فيه مؤيدا باستبعاد عدم مطلوبية الواقع في الليل مع مطلوبية المتاخر عنه من نهار السبت قال بعض الافاضل
المناقشة في الاولوية متجهة اذا اريد منها القطع او كونها مدركا لغير الاستحباب وفيه يكفي الادنى من ذلك واما ما بعدهما والسبت فقد
صرح في احدى عبارتي الفقه الرضوي بالمشروعية في تمام ايام الجمعة لكن المجلسي ره صرح بعدم قائل به ولا يبعد الاجماع على عدم الجواز فيه
ان احتمله البعض وما بعدها بينه وبين ما قواه في المدارك من عدم القضاء في هذا الغسل اصلا لرواية ذريح المتقدمة وكلما قرب الغسل من
الزوال في يوم الجمعة كان افضل ومقتضى عمومه شمول الاداء والقضاء معا وان كان في الاول من باب التوقيت وفي الثاني من باب التعجيل
بل مقتضاه افضلية كلما يقع فيما قبل الزوال متاخرا الى الزوال عما يقع متقدما الى الفجر ويدل على الكلية الرضوي ويجزيك اذا اغتسلت بعد
الفجر وكلما قرب من الزوال فهو افضل مضافا الى اقتضاء التعليل بالنظافة عند الازدحام للجمعة اذ الاقرب اليه آكد للغرض وربما يظهر من بعضهم
كما في الذكرى والدروس والغنية وغيرها افضلية القريب منه خاصة من غيره قال في الاول وقربه منه افضل وفي الثاني يستحب غسل الجمعة ما
بين طلوع الفجر الى الزوال واخر الوقتين افضل ويوافقه قوله في حسنة زرارة المتقدمة ولكن فراغك من الغسل قبل الزوال بعد حمله على الافضلية
دون التعيين وظهور القبل فيها في المتصل بالزوال وربما استظهر ايضا من النبوي من اغتسل يوم الجمعة ثم راح فكانما قرب بدنة والرضوي
كان ابي يغتسل للجمعة عند الرواح بتقريب غلبة الرواح قريب الزوال وفيه عدم نفي افضلية ما قبله عما قبله المستفادة من غيرهما خصوصا مع
ذيل النبوي من راح في الساعة الثانية فكانما قرب بقرة ومن راح في الساعة الثالثة فكانما قرب كبشا ومن راح في الساعة الرابعة فكانما قرب
دجاجة ومن راح في الساعة الخامسة فكانما قرب بيضة الحديث مع تصريحه بافضلية الرواح في الساعة الاولى وعليه يحمل الرواح في الرضوي
ايضا خصوصا مع اشعار لفظة كان بالمداومة وهذا قد ينافي المقصود من الاستدلال بهما على افضلية القريب من الزوال واما عبارة
فقه الرضا وافضل اوقاته قبل الزوال فهي بيان للفرد الافضل من الجميع ولا ينافي وجود افضل دونه خصوصا مع تعقيبها بالعبارة الاولى
كما ان قوله ولكن فراغك قبل الزوال محمول بعد تعذر الحقيقة وهي تعيينه على اقرب المجازات وهو الاكد في الاستحباب ولا ريب في كونه ما قبل

الزوال لكنه لا ينافي كون ما قبله افضل مما يتقدمه فلا منافاة بين شيء من هذه الروايات وما تقدم من الرضوي في كلما قرب من الزوال فهو
افضل لقاضيه بافضلية كل متاخر عما تقدمه وعن الخلاف والتذكرة الاجماع عليها وعبارة الدروس والذكرى وما كان بنحوهما لا ينافيه
ايضا لعدم منافاة افضلية القريب لاخر من غيره افضلية غيره ايضا من غيره المتقدم عليه فترتفع المغايرة في النص والفتوى ويتلخص ان
كل متاخر مما قبل الزوال افضل مما يتقدمه والمقارن له افضل الجميع هذا واستشكل بعض المتبحرين من افضلية الغسل المقارب للزوال لثبوت
استحباب المباكرة الى المسجد للجمعة لانها بمعنى دخول المسجد بكرة والبقاء الى درك صلوة الجمعة ومعه يتعذر الغسل المقارن او المقارب للزوال
لعدم تيسره في المسجد غالبا والخروج لفعله مبطل لوظيفة المباكرة والتخلص بحمل استحباب تاخير الغسل على صورة امكان الجمع تخصيص بالفرد
النادر ولاجل ذلك استقرب استحباب تقديم الغسل لمن تيسر له البكور والتاخير لمن لا يتيسر له قلت بحو هذه المزاحمة غير غريب في المستحبات لان
غالب اجزاء الزمان يستحب فيه الصلوة وتلاوة القران والدعاء والصلوة على النبي ص وغيرها من الاضداد التي لا يمكن اجتماعها ولم يلتزموا فيها
تخصيص استحباب احدها بصورة عدم تيسر الاخر بل قالوا المكلف يتخير بينها او يقدم الاهم دينا او دنيا او الاكثر ثوابا فليكن هذا ايضا
كذلك نعم في بعض اخبار المباكرة التصريح بوقوعها بعد الغسل كمرسلة الشهيد عن النبي ص من اغتسل يوم الجمعة ثم بكر وابتكر ومشى ولم يركب الحديث
وابلغ فيه النبوي من اغتسل ثم راح فكانما قرب بدنة ومن راح في الساعة الثانية الخ وهذا قد يتوهم منه ان الفضل في الغسل وقت البكرة
فيعارض ما تضمن افضلية الغسل المقارب ويندفع بان اقصاه افادة ان من اغتسل وراح في الزمان المتقدم كان افضل من اغتسل وراح في
الساعة الثانية وهكذا وظاهره ارادة تفاوت مراتب التقديم والتاخير من حيث الرواح لا الغسل غايته استحباب الغسل قبل الرواح في جميع
مراتبه واستحباب الغسل قبل الرواح لا ينافي افضلية الغسل المتاخر من حيث الغسل فلا تعارض بين الدليلين نعم تاتي المزاحمة بين درك الفضيلتين
في مقام العمل وهي غير مضرة كما ان المزاحمة في العمل تاتي بين استحباب المباكرة واكثر اداب يوم الجمعة غالبا كالحلق وغسل الراس بالخطمي والخضاب
ولبس طيب الثياب والتدهين وغيرها مما يتعذر وقوعها غالبا في الجامع هذا مع امكان منع كون المباكرة المستحبة هي الكون في المسجد وعدم
الخروج الى اداء الجمعة مطلقا ولو لاجل الغسل الذي هو من ادابها ايضا لعدم معلومية انحصار مصلحتها في عدم تخطي رقاب الناس وقت تفرقهم
وقت ازدحام الجمعة فلعل من مصلحتها الايقاع نوافل الجمعة او زيادة الاهتمام بشان الجمعة او الاشتغال عن امور الدنيا في ذلك الوقت بالتوجه
الى بعض وظايف الجمعة ونحو ذلك مما لا ينافيه الخروج قريب الزوال المحض لاغتسال الذي هو ايضا من اداب الجمعة واما افضلية الغسل كلما
قرب الى زوال الجمعة من المتاخر عنه الى اخر السبت تتميمه على عكس الكلية في الاداء فلا دليل عليها على نحو التوقيت نعم لا باس باستحباب التعجيل
كما في ساير المستحبات وح فلا بد من التصرف في عبارة المصنف وما ضاهاها اما بتعميم الافضلية للتوقيت والتعجيل او تخصيص افضلية المقارب
للزوال بالاداء ولعله لذا عبر في الشرايع والنهاية وغيرهما بما هو ظاهر في الاختصاص بالاداء حيث قدموا ذكر افضلية المقارب للزوال على
التعرض لاصل القضاء نعم لا باس بالقول بان يوم الجمعة مطلقا افضل وقتا من يوم السبت ومن ليلته لما تقدم من رواية سماعة فيغتسل
في اخر النهار فان لم يجد فليقضه يوم السبت ورواية ابن بكير يغتسل ما بينه وبين الليل فان فاته اغتسل يوم السبت ومرسلة الهداية فاغتسل
بعد العصر او يوم السبت بالبناء على اصح الوجهين من حمل الامر في كل منهما على الافضلية لا التعيين كما تقدم انفا غايته على تفسير الليل في رواية
ابن بكير باخر الليل يكون ليلة السبت افضل من نهاره ايضا وهو غير مضر بالمقصود واعلم ان خائف اعواز الماء في الجمعة قبل الزوال او في
تمام اليوم يقدم الغسل يوم الخميس في المشهور بل هو المنسوب الى الاصحاب مؤذنا بالاجماع والاصل فيه ما رواه في الكافي والتهذيب عن
حسين بن موسى بن جعفر عن امه وام احمد بن موسى بن جعفر وفي الفقيه عن اخيه الحسن بن موسى عن امه وام اخيه احمد بن موسى قالتا كنا مع ابي
الحسن موسى بن جعفر ع في البادية ونحن نريد بغداد فقال لنا يوم الخميس اغتسلا اليوم لغد يوم الجمعة فان الماء بها غدا قليل قالتا فاغتسلنا
يوم الخميس ليوم الجمعة ومرسلة محمد بن الحسين عن الصادق ع قال انكم تاتون غدا منزلا ليس فيه ماء فاغتسلوا اليوم لغد فاغتسلنا يوم الخميس
للجمعة وفي فقه الرضا ان كنت مسافرا وتخوفت عدم الماء يوم الجمعة اغتسل يوم الخميس والعلماء جبر لضعف الاخبار فلا اشكال ولا غبار
وانما التردد في امور ينبغي التنبيه عليها منها ان مناط جواز التقديم هو مطلق الخوف وهو الاحتمال العادي للرواية الاولى وفقه الرضا
ولا ينافيهما الثانية الظاهرة في الياس لعدم التقييد فيها فما عن ظاهر الخلاف من عدم جواز التقديم الا اذا كان ايسا لعل مراده نفي الجواز
اختيارا الا الاقتصار على الياس كما يشعر به ما في الذكرى قال ولا يقدم على الفجر اختيارا للدعوى الشيخ الاجماع وفي نهاية الاحكام ولو
ظن يوم الخميس فقدان الماء يوم الجمعة استحب له تقديمه لكن بعده قال ولو خاف الفوات يوم الجمعة دون السبت احتمل استحباب

التقديم ونحوه عن المنتهى مع احتمال ارادة الثاني من الاول فترتفع المغايرة وتتفق الكلمة ومن هنا قال بعض ان كفاية الخوف كاد يكون اجماعا
ومنها هل المدار على خوف عوز الماء اقتصارا على مورد النص وخوف مطلق الفوت وقت الاداء وان كان بتعذر استعماله مع
وجوده ظاهر جماعة من اقتصارهم على الاعواز وصريح اجزئي الاول وصريح الدروس والروض والمسالك وكشف اللثام وجماعة
الثاني واقتصار الاولين يحتمل المثالية والتعبير بما في النص ولعله الاقوى لتنقيح المناط في الجواز وهو خوف عدم التمكن مؤيدا باقتضاء
الاقتصار على ما في النص الاقتصار على حالة السفر والحكم الاستحبابي يكتفي فيه باقل من هذا ومنها ان المدار خوف الفوت في خصوص
وقت الاداء او الفوت في مطلق يوم الجمعة او فيه او في تمام يوم السبت ايضا اما مع خوف الفوت في تمام الجمعة دون السبت ففي
المصابيح الاجماع على جواز التقديم وهو مقتضى اطلاق نص التقديم وفي الروض يستحب تعجيله يوم الخميس مع خوف فوت الاداء وان
علم التمكن من القضاء واحتمل المصنف هنا تحتم القضاء كصلوة الليل انتهى والظاهر انه مشير بذلك الى ما في نهاية الاحكام واما لو خاف الفوت
يوم الجمعة دون السبت احتمل استحباب التقديم للعموم والمسارعة الى الطاعة وعدمه لان القضاء اولى من التقديم كما في صلوة الليل
للشاب ونحوه عن المنتهى يحتمل قوله وعدمه على عدم الاستحباب والمشروعية المستلزم لتحتم القضاء ولعله وهم بل مراده من استحباب التقديم
افضلية التعجيل من القضاء ومن عدمه افضلية القضاء وكون مشروعية كل منهما لا كلام فيها وفي الكشف بعد ذكر عبارة النهاية
نسب استحباب التقديم الى الذكرى مع ان المصرح به في الذكرى افضلية التعجيل وهو يوافق فهم ما ذكرناه ويعطيه ايضا قول النهاية
القضاء اولى كصلوة الليل لتصريحهم في الشاب بافضلية القضاء مع مشروعية التقديم بل وكذا استدلاله بالمسارعة لان مقتضاها
ليس الا افضلية التعجيل ولذا صرح في المصابيح كما سمعت بالاجماع على جواز التقديم مع التمكن من الغسل في السبت واما مع عدم تخوف
الفوت فيما بعد الزوال من الجمعة فالاظهر استحباب التعجيل وان كان الموجود في الاخبار تخوف الفوت في يوم الجمعة لان المنساق منه مع
معهودية وقت الاداء ارادة ادائه في الجمعة ولعله المراد من اليوم في الفتوى ايضا في عبارة جملة فترتفع المغايرة والمخالفة من البين اذ لم نجد
تصريحا باعتباره في جواز التقديم سوى ما قد يستفاد من التعبير بخوف الفوت يوم الجمعة في كلام جماعة ومن استحباب الاعادة مع التمكن
منه في كلام اخرين ويؤيد ما ذكرناه عن النهاية بعد اعتبار ظن فقدان الماء يوم الجمعة من قوله اما لو وجده بعد الزوال فالاقرب عدم
الاعادة بل عن بعض المحققين نسبة عدم اعتباره الى الاكثر هذا مع امكان دعوى عدم ظهور رواية ام احمد في اعتبار تخوف الفوت في
تمام يوم الجمعة لان قلة الماء في المنزل لا يقضي بازيد من خوف الفوت في الجملة يخرج منه عدم خوف الفوت فيما قبل الزوال بالدليل ويبقى الباقي
فانقدح مما ذكر ان الاقوى كون المناط الفوت فيما هو وقت الاداء منها ان التقديم هل يشرع في ليلة الجمعة ام لا الاظهر نعم لاستصحاب الجواز
وجريان العلة المذكورة في الخبرين الاولين من اعواز الماء ولغاء احتمال اعتبار المماثلة مع العلة المنصوصة لاناطتها بظاهر اللفظ نعم هو قادح
في المستنبط ولا يعارض عموم العلة التقييد باليوم لابتناء معارضته على ثبوت المفهوم للوائبين للزمان مفهوم معتبر خصوصا مع وروده
في المقام مورد الغالب من عدم تيسر الغسل في الليل سيما في حال السفر المفروض في الرواية وللاجماع المنقول عن ظاهر الخلاف ففي المدارك
الظاهر ان ليلة الجمعة كيوم الخميس فلا يجوز تقديمه فيها الا اذا خاف اعواز الماء وبه قطع في الخلاف مدعيا عليه الاجماع انتهى وعن التذكرة
ايضا الاجماع على نحو ما في الخلاف مع احتمالها ارادة الاجماع على انها ليست كيوم الجمعة والمراد المنع من فعله فيها اختيارا على انها وقت كما عن بعض العامة
لكن ظاهر العبارة الاجماع على الامرين ويؤيد جواز التقديم فيها اولويتها من نهار الخميس باعتبار الاقربية الى الجمعة واستشكل جماعة من الحاقها
بالخميس بل قيل ان ظاهر المعظم ومنشاؤه بعد الاصل وقوع التقييد بالخميس في النص والجواب شمولها لها بعموم العلة المنصوصة وينقطع به الاصل
مضافا الى الاستصحاب المحكم على الاصل ومنها لو دار الامر بين التقديم والقضاء فالاقوى افضلية التقديم وفاقا للذكرى والروض ومحكي الموجز
لان كلا منهما بدل عن الاداء وفي التقديم زيادة المسارعة والمسابقة الى الخير والمغفرة مع اقربيته الى المقصود من نظافة الجمعة فيتكل وللعموم و
ظاهر الاخبار وكانه اطلاق استحباب التقديم ولو مع التمكن من القضاء وفيه الفرق بين اطلاق الاستحباب والافضلية واحتمل في نهاية الاحكام
ومحكي المنتهى افضلية القضاء كصلوة الليل للشاب وفيه انه مخالفة لامر التعجيل في المستحبات ولا يقاس على نافلة الليل خصوصا مع الفارق بملاحظة
امكان بقاء اثر الغسل المتقدم خصوصا اذا وقع اخر الليل الى نهار الجمعة لا سيما اذا كان المقصد اثر النظافة بخلاف الغسل المتاخر فيمكن من اجله
ترجيح التقديم هنا بعكس صلوة الليل منها انه اذا قدم الغسل على وقت الاداء ثم تمكن منه في الوقت اعاده كما صرح به جماعة من غير مخالف لهم في
ذلك ولو لم يعد في الوقت مع المكنة قضاه بعده كما صرح به بعض اما لو قدم ولم يتمكن من الاعادة في الوقت لم يقض سواء تمكن في بقية نهار

الجمعة او بعد انقضاء نهاره والاخبار خالية عن حكم الاعادة راسا ولعل الاعادة في الوقت مبني على ان التقديم المشروع حيث ان موضوعه المخوف
المحتمل لعدم التمكن جرى عليه حكم التكليف الظاهري بعد انكشاف الخطاء بمصادفة التمكن من عدم بقاء مطلوبيته وكان المراد من استدلالهم
بعموم ما دل على استحباب غسل الجمعة وبسقوط حكم البدل مع التمكن من المبدل اي بعد تبين خطاء الظاهري البدل عن الواقعي وفيه انه لو كان كذلك
فليبن على الخلاف في الاجزاء مع انهم لم يبنوه عليه مع امكان المناقشة بانه ليس من التكليف الظاهري بل من التكليف العذري الذي يكون بالعذر
واقعيا ثانويا لا ترتفع مطلوبيته بعد فعله وان تمكن من الواقعي الاولي كالصلوة جالسا مع العجز عن القيام فيكون للغسل وقتان وقت للمختار
الغير المخوف وهو الجمعة ووقت للمضطر المخوف وهو الخميس ويشير اليه تعبير بعضهم كالفاضل وغيره بان وقته للمختار من طلوع الفجر الى
الزوال وفي الفوائد المليئة ان المقدم في الخميس اداء والاصل في ذي الوقتين كذلك ان لا يعاد مع فعله في وقت الاضطراري كصلوة الليل للشاب
والمسافر والوتوف بالمشعر ولعله المراد بما نوقش في الاستدلال للاعادة بسقوط حكم البدل مع التمكن من المبدل بان البدل وقع صحيحا وفي
الاستدلال بعموم الاوامر بان ادلة استحباب غسل الجمعة لا تقتضي الا غسلا واحدا وقد حصل لكن الشان في ثبوت الوقتين بالنحو المتقدم
وقد يدعى عدم ظهور ما ورد بالغسل يوم الخميس فلا بد من كون التقديم من باب الرخصة والتوسيع لمحتمل عدم التمكن في الجمعة اهتماما بهذا
الغسل ولم يظهر منه ان الخميس من الوقت في شيء ولو وقتا اضطراريا حتى يقال الفعل فيه اداء وما عن الفوائد ممنوع ولذا قال في المسالك
ينوي التقديم ليتميز عن الاداء والقضاء والعمدة ظهور الاتفاق عليه اذ لم اجد مخالفا فيه وصرح بعض الاعاظم بعدمه ومن ذكر الحكم فقد ارسله
ارسال المسلمات ويكتفى في المستحبات بادنى من ذلك وعليه يحمل دليل استحباب القضاء في السبت للمقدم المتمكن من الاعادة في الوقت اذا
تركها فيه فان طلب الغسل في الوقت مع تركه فيه سبب القضاء بعد ان كان مما يقضي والعبرة بالتمكن في خصوص وقت الاداء وان لم يتمكن
فيه بل تمكن فيما بعد الزوال لم يعد فيه ولا في السبت فضلا عن المقدم الذي لم يتمكن من الماء الا في السبت لعدم سبب القضاء والمفروض
اتيانه احد البدلين وهو المقدم في الخميس وقد نبه على ذلك في الدرة بقوله فيمن قدم الغسل وان تمكنت اداء فاعد ولو قضاء وقضاء لا تعد
وكلمة لو وصلية وقوله وقضاء معطوف على قوله اداء اي وان تمكنت قضاء وجوابه لا تعد ومن الاغسال المستحبة الغسل لاول ليلة من شهر
رمضان وعن المعتبر نسبته الى مذهب اصحابنا وفي الروض انه اجماع وكذا عن الغنية وبه روايات منها من اغتسل اول ليلة من شهر رمضان في
نهر جار ويصب على راسه ثلثين كفا من الماء طهر الى شهر رمضان قابل ويشمله ما ورد باستحباب الغسل في ليالي الافراد كما ارسله السيد في الاقبال
في الليلة الثالثة في استحباب غسلها ويستحب الغسل المقتضي للرواية التي تضمنت ان كل ليلة مفردة من الشهر يستحب فيها الغسل وكذا المجلسي
حكى رواية وقد افتى به جمع كثير من اساطين الاصحاب بل صرح الثاني بورود النص على استحباب الغسل في كل ليلة منه وربما يستند له بقوله وكان
يغتسل في كل ليلة منه بين العشائين في رواية ابن عباس الاتية بارجاع ضميره الى الشهر لا الى العشر وكذا يستحب في اول يوم منه وورد فيه
مثل الرواية الاولى نقلها المجلسي وكاشف اللثام ولعلها ما رواه السيد في الاقبال عن السكوني من اغتسل اول يوم من السنة في ماء جار
وصب على راسه ثلاثين غرفة كان دواء السنة وان اول كل سنة اول يوم من شهر رمضان ان قلنا ما في الذيل من تتمة الحديث لا من السيد على
تقديره ففي كثير من الاخبار كما قيل وعليه عمل الاساطين ان اول يوم من رمضان ابتداء السنة وكذا يستحب لليلة النصف منه لما رواه ابن
ابي قرة يستحب الغسل في اول ليلة من شهر رمضان وليلة النصف منه ثم نسب الرواية الى جماعة من الاصحاب وعن المفيد في المقنعة عن الصادق ع
انه يستحب الغسل في ليلة النصف من رمضان وهو داخل في ليالي الافراد المروية بل في بعض الكتب بعد ذكر رواية الافراد وأكدها ليلة النصف
مؤذنا بالعثور على نص في خصوصها وفي نهاية الاحكام بعد عدها من الاغسال المستحبة الزمانية قال للروايات لكن في الروض لم اقف فيها
على نص وعن المعتبر لعله لشرف تلك الليلة فاقترانها بالطهر حسن وكذا يستحب لليلة سبع عشرة وتسع عشرة واحدى وعشرين وثلث وعشرين
لعدة روايات بل عن السيد عن يزيد بن معوية عن الصادق ع قال رايته اغتسل في ليلة ثلاث وعشرين من شهر رمضان مرة في اول الليل ومرة
في اخره ويستحب ايضا لليلة الرابع والعشرين والخامس والعشرين والسابع والعشرين والتاسع والعشرين لوجود بعضها في خبر ابن راشد والاخر
في خبر ابن يعفور ووجود كلها في مرسلة ابن ابي قرة ويستحب ايضا لبقية الليالي من العشر الاخر لمرسلة ابن ابي عمير كان رسول الله ص يغتسل في
شهر رمضان في العشر الاخر في كل ليلة ورواية ابن عباس عن علي ع لما كان اول ليلة من شهر رمضان قام رسول الله فحمد الله واثنى عليه الى ان
قال حتى اذا كان اول ليلة من العشر الاواخر قام الى ان قال وكان يغتسل كل ليلة منه بين العشائين بناء على ارجاع الضمير الى العشر فتامل ويستند
هنا بين الروايتين للغسل في خصوص الليالي المذكورة من العشر الاخر ويستحب ايضا لليلة الفطر لرواية حسن بن راشد رواها المشايخ الثلاثة

والسيد قلت ما ينبغي لنا ان نعمل في ليلة الفطر قال فقال اذا غربت الشمس فاغتسل فاذا صليت الثلاث ركعات فارفع يديك وقل الحديث هكذا
عن الشيخ وعن الباقين بتقديم قلت لابي عبد الله عم ان الناس يقولون ان المغفرة تنزل على من صام شهر رمضان ليلة القدر فقال يا حسن
ان القاريجار انما يعطى اجره عند فراغه وذلك ليلة العيد قلت فما ينبغي لنا الى اخر وظاهر قوله ليلة العيد كظاهر ما في الفتاوى من الغسل
لليلة الفطر وان اقتضى دخول الليل لكن قوله اذا غربت الشمس فاغتسل في النص قاض بكفاية الغروب لعل الترجيح لما في الفتاوى خصوصا
مع كونه معقد الاجماع في بعضها وحمل غروب الشمس على الغروب الواقعي المقرر في وقت الفريضة مع ان شرطية اذا غربت لا يدل على غير الترتيب
الجزاء على الشرط والتقييد بلفظ الليل تعيين للوقت فهو سليم عن المعارض هذا ولم نجد في غير الليلة الاولى من رمضان من النصف الاول
ولا السادس عشر والثامن عشر والثاني والعشرين والسادس والعشرين والثامن والعشرين من النصف الاخير نصا ولا فتوى باستحباب
الغسل فيها سوى ما في اللئالى الفرادى الشاملة لبعضها ورواية كل ليلة من الشهر الشاملة لجميعها بناء على ثبوتها لكن في بعض الاخبار
التعرض لاغسال رمضان بوجه ظاهر منه الحصر في اقل مما ذكر في النص والفتوى فضلا عن المذكور اخيرا وظهور الحصر وان كان من باب
مفهوم الزمان او العدد او اللقب مما ليس بحجة لكنها مسبوقة بالسؤال عما يستحب ومسوقة لبيان ما هو مندوب من الاغسال ومفهومها
في مثل المقام معتبر بل بمجرد الخلو عن الذكر كذلك الا انه لا يقاوم المنطوق والتصريح بالذكر في الاخبار المصرحة بغيرها خصوصا مع
اعتضاد المصرح منها بتصريح الفتاوى ومثل هذا الكلام جار في تعداد اصل الاغسال المستحبة فان بعض الاخبار ظاهرة في الحصر
كرواية ان الغسل اربعة عشر وجها وفي الرضوي ثلاثة وعشرون والجواب بنحو ما ذكر ويستحب ايضا ليومي العيدين الفطر والاضحى لا
لاستفاضة النص والاجماع وما ورد فيهما او في الاضحى مما ظاهره الوجوب كما عن القاسم بن الوليد سألته عن غسل الاضحى قال واجب الا
بمنى محمول على تاكد الاستحباب لاعتضاد الاستحباب بظاهر اجماع الخلاف على استحباب الغسل في الجمعة والاعياد وما علل به غسل الجمعة
من ان هذا اليوم جعله الله عيدا للمسلمين فاغتسلوا فيه ويستحب ايضا ليوم عرفة في المشهور بل معقد اجماع الغنية وفي المدارك التصريح
بالاجماع عليه وفي الروض عن العماني ايجابه وحكاه المرتضى عن كثير منا وكانه لورود الوجوب به في بعض الاخبار كما في موثقة سماعة
وغسل يوم عرفة واجب والمراد تاكد استحبابه بالنسبة الى غيره وعلى كل حال الاخبار بالغسل فيه مستفيضة ولوايح الاستحباب عليها ظاهرة
وعمل الاصحاب على ندبه قائم ولا يختص بالناسك للاطلاق مع رواية التهذيب عن غسل يوم عرفة في الامصار فقال اغتسل اينما كنت و
ان كان ربما يشعر بالاختصاص اهمال البعض ذكره في الاغسال مع ذكره في عمل الحاج وعلى تقديره ضعيف ومما يستحب له الغسل ليلة النصف
من رجب كما افتى به كثير من الاساطين بل في الذكرى والروض انه المشهور بل عن الوسيلة لا خلاف فيه والغسل المذكور في بعض الكتب
في عمل الاستفتاح ليس غيره ولم نعثر على نص في غسل النصف هذا الا عن الاقبال عن النبي صم مرسلا من ادرك شهر رجب فاغتسل في اوله
واوسطه واخره خرج من ذنوبه كيوم ولدته امه وعده الفاضل في النهاية مما ارسل به النص ويبعد كونه النبوي لاقتصاره على يوم النصف ولولا
ظهور الاعراض عن استحبابه في اوله واخره من الاصحاب لاقتضاه الرواية بقاعدة التسامح ويستحب ايضا ليوم المبعث في المشهور كما صرح به في
الذكرى وهو ظاهر الروض وعن الوسيلة عدم الخلاف فيه وعن الغنية الاجماع عليه ولم يذكر فيه نص الا انه داخل فيما نقل من الاجماع والنص
على استحباب الغسل في كل عيد مع ثبوت كون اليوم عيدا في الحسن بن راشد عن الصادق عم انه اشرف الاعياد وفي نهاية الفاضل عده مما
علل ندبه بالاخبار وكذلك عن الصيمري وبهذا كفاية في حكم الاستحباب وفي مصباح الكفعمي كما عن المجلسي ايضا استحباب الغسل في ليلة
المبعث ويستحب ايضا لليلة النصف من شعبان لروايتي ابي بصير وسالم مولى حذيفة وعده في الرضوي من الاغسال الثلاثة والعشرين
وظاهر الروض عده من الاغسال المشهورة التي عول في استحبابها على اتباع المشهور ولم اجد تصريحا بخلافه بل هو معقد اجماع الغنية ويستحب
ايضا ليوم الغدير بالاجماع المستفيض ورواية العبدي المشهورة وربما فيها اشعار بان الغسل وظيفة صلوة ذلك اليوم الا ان العمل على العموم ورواية
الليثي وفيها اذا كان صبيحة ذلك اليوم وجب الغسل في صدر نهاره وعده في الرضوي من الاغسال الثلاثة والعشرين ويصلح للدخول
في عموم الغسل في كل عيد ويستحب ايضا ليوم المباهلة والمشهور كما في الذكرى والروض والكشف والرياض وغيرها بل استفاض نقل الشهرة
على انه الرابع والعشرون من ذي الحجة ويدل عليه رواية ابرهيم بن موسى الاتية وعن المعتبر القطع بانه الخامس والعشرون وعن المجلسي حكاية
قول بانه السابع والعشرون وقيل الواحد والعشرون وعن الاقبال مثله ايضا والغسل فيه مشهور بل هو داخل في معقد اجماع الغنية لكن فيه
كعبارة جملة غسل المباهلة وكذا موثقة سماعة التي عد فيها الاغسال قال وغسل المباهلة واجب مريدا به تاكد الاستحباب للاجماع على وجوبه

قال في الرياض وليس فيها ذكر اليوم فلعله لاصل ايقاع المباهلة كما في الاستخارة وورد به رواية صحيحة وعن جدي المجلسي ره اشتهاره
بين القدماء وهو حسن انتهى قلت وكان مراده بالصحيحة ما في الكافي عن ابي مسروق لما شكى الى الصادق عم محاجة المخالفين معه وحملهم
كلما يستدل به على الامامة عليهم من الايات على غير محله قال فادعهم الى المباهلة قلت كيف اصنع قال اصلح نفسك ثلاثا واظنه قال وصم
واغتسل وابرز انت وهو الى الجبان الحديث لكن الاصحاب فهموا منه الوثوق اليوم حيث استدلوا بها على الاستحباب فيه وفيه رواية ابن ابي
قرة وفيها والزيارة واذا اردت ذلك فابدا بصوم ذلك اليوم شكرا لله واغتسل والبس انظف ثيابك الحديث ويحتمل كونه وظيفة الزيارة
مع امكان صرفه عنه بذكر الصوم قبله نعم صريح فيه ما رواه ابرهيم بن موسى بن جعفر يوم المباهلة يوم الرابع والعشرين من ذي الحجة تصلي في ذلك
اليوم ما اردت ثم قال وتقول وانت على غسل الحمد لله رب العالمين الدعاء الذي ذكره المجلسي ره واحتمال كونه مخصوصا للدعاء ضعيف ومما يحبر
له الغسل يوم نيروز الفرس قد اهمل ذكر استحبابه جملة وافتى به كثير من الاساطين بل صرح غير واحد بانه المشهور بين المتاخرين ويدل عليه رواية
معلى بن خنيس اذا كان يوم النيروز فاغتسل والبس انظف ثيابك الحديث وفي معلى كلام معروف كما في الذكرى لكن مع الاعتضاد بالعمل وانضمام
شرافة اليوم بوقوع الامور العظام فيه كما صرحت به الاخبار كاف في الاستحباب مضافا الى ان دلالة في الاعياد الواردة فيها استحباب الغسل
كما تعين واما تعيين اليوم المسمى بالنيروز فاختلف الاقوال فيه والمشهور المعروف انه اليوم الذي تنتقل الشمس فيه الى اول برج الحمل وهو نقطة
الاعتدال الربيعي وهو عاشر اذار وثانيها انه اول يوم من فروردين الذي هو اول الاشهر الفرسية ويؤيده ظهور المفروغية عن كونه اول سنة
الفرس مع ظهور اول سنتهم هو اول يوم من اول اشهرهم الا ان المفروغية من كونه اول سنة الفرس غير معلوم وان صرح بها بعض الاعاظم
وهو الظاهر ايضا من شرح الدروس تبعا للكركي حيث قال وهو اول سنة الفرس وقد فسر بحلول الشمس الحمل وبعاشر ايار وباول يوم من شهر فروردين
القديم الفارسي بناء على رجاع ضمير فسر الى اول سنة الفرس عليه يكون الخلاف في تعيين اول سنة الفرس القديم لكن في الذكرى نوروز الفرس
الى ان قال وفسر باول سنة الفرس او حلول الشمس الحمل او عاشر ايار وهو ظاهر من حيث مقابلة تفسيره اول سنة الفرس بغيره في عدم المفروغية المذكورة
مضافا الى بعد وقوع الخلاف في اول السنة الفرسية مع معلومية كون اول شهرهم فروردين ومقتضى ذلك ان يكون اول يوم منه اول سنتهم
ولا داعي للخلاف معه ومثله عن مهذب ابن فهد وثالثها انه يوم انتقال الشمس الى الجدي وعن ابن فهد نسبته الى المشهور بين فقهاء العجم ورابعها
انه التاسع عشر من كانون الاول ويقرب من القول الثالث بحسب اعتبار البروج الاثني عشر لانه بعد الجدي بيومين وذلك اوله وخامسها انه
تاسع شباط وسادسها انه عاشر ايار والاول هو الاقوى لانه المشهور المعروف في زماننا بل في عصر ابن فهد والشهيد الثاني لتصريحهما بانه الاشهر
الاعرف والاصل عدم النقل والتغيير فيتعين ارادة ذلك من روايات الغسل ولما في خبر معلى المعروف الطويل عن الصادق عم قال ان يوم النيروز هو
اليوم الذي اخذ فيه النبي صم لامير المؤمنين عم العهد بغدير خم وساق الحديث في بيان الامور العظام التي وقعت في ذلك اليوم الى ان قال في اخره
وهو اول يوم سنة الفرس فان ثبت المفروغية عن كونه اول سنة الفرس وان الاختلاف في تعيين اول سنة الفرس فلا يجدي نفعا في محل النزاع
الا اشعارا من حيث انطباق جملة مما ذكر فيه على الاعتدال الربيعي وفي ذلك ما ذكره في الكشف من ان يوم الغدير حسب على التقويم فطابق نزول الشمس
الحمل في تاسع عشره وحيث لم ير الهلال بمكة تلك السنة ليلة الثلاثين فكان الثامن عشر على الرؤية ومن حيث ان فيه انه اول يوم طلع فيه الشمس وقد
قيل ان الشمس خلقت في الشرطين وهو اول الحمل ومن حيث ان هبوب الرياح اللواقح خلق زهرة الارض انما يكون اول الحمل واما اذا لم يكن مفروغا عنه
فيكون دليلا قويا على تعيين القول بانه اول سنة الفرس فانها رواية معتبرة منقولة عن ابن فهد في مهذبه وعن البحار ايضا بزيادة وح فوقوع الخلاف
اما من جهة اعراض المشهور عن التعيين المذكور فيها بانه اول سنة الفرس ضعف معلى المجبور بالنقل والعمل كما تقدم ولا جابر له في ذلك او من جهة
عدم تعين اول سنة الفرس فيكون الشبهة في مقامين هل النيروز اول سنة الفرس او نزول الشمس الحمل او عاشر ايار كما في الذكرى وغيره وعلى الاول
فاول سنة الفرس هل هو نزول الشمس الحمل او عاشر ايار وهو بعيد لما اشرنا من بعد وقوع الخلاف في اول سنة الفرس ويمكن ان يكون الخلاف ح لحمل
اول سنة الفرس فيها على غير اول فروردين بان يكون المراد اول سنة الفرس انما هو يوم النيروز لا المعروف عندهم من اول فروردين والمفروض
جهالة يوم النيروز فلا تقيد الرواية تعيينا الا بالاشعار المذكور فيصح وقوع الخلاف معها وهذا وان احتمل في الكشف لكنه بعيد لظهور اول
سنة الفرس فيما هو المعروف عندهم فينحصر وجه الخلاف مع هذه الرواية في ضعفها كما ذكر وانقدح من ذلك انه لولا الشهرة لقوى التعيين باول
فروردين القديم من جهة هذه الرواية ومنها يوم التروية وذكره في نهاية الاحكام وارسل عليه النص ولعله ما تقدم من صحيحة محمد بن مسلم عن احدهما عم
قال الغسل في سبعة عشر موطنا وعد منها يوم التروية وقدمنا ان الصدوق ذكر مثلها مرسلا وصحيحة معوية بن عمار عن الصادق عم اذا كان يوم التروية

او بناء على الاقوال الاخر على عشر من كانون الاول الجدي والسابع عشر على ما عليه المعتبر ح الشمس

انشاء الله فاغتسل فلا اشكال فى استحبابه وهنا اغسال ثمانية تعرض لها بعض الاصحاب واستشكل بعضهم فى الحكم باستحباب بعضها منها يوم دحو الارض وهو الخامس والعشرون من ذى القعدة اذ لم نجد فيه نصا واما الفتوى ففى الذكرى ذكر الاصحاب لدحو الارض الخامس والعشرين من ذى القعدة وهو مؤذن بما يقرب الاجماع وعن الفوايد الملية والحدائق نسبته الى المشهور وقال جدى العلامة فى المصابيح ولعل الشهيد وجده فى بعض كتب الاصحاب فعزاه الى الاصحاب بقصد الجنس دون الاستغراق وفهم الشهيد الثانى منه الاستغراق الظاهر من كلامه فنسبه الى المشهور قال واما نحن فقد تتبعنا ما عندنا من مصنفات الاصحاب ككتب الصدوق والشيخين وسلار وابى الصلاح وابن البراج وابن ادريس وابن زهرة وابن ابى المجد ابنى سعيد وكتب العلامة وابن فهد وابن طاوس فلم نجد للغسل يوم الدحو عينا ولا اثرا والشهرة مقطوع بعدمها انتهى قلت ولعل التسامح فى ادلة السنن يشمل هذا المورد بناء على شموله نقل الفقيه ما لم يعلم خطاؤه ومنها يوم التاسع من ربيع الاول ولم نجد مصرحا به الا ما حكاه المجلسى ره عن احمد بن اسحق القمى وقضيته طويلة لكن كلام احمد فيما نقله يقضى بان استحباب الغسل ليس لنص فى خصوص ذلك اليوم وانما هو لكونه عيدا من الاعياد العظيمة بحسب ما رواه عن العسكرى ع وحينئذ فلا اشكال فى استحبابه من اجل ذلك لرواية الغسل فى الاعياد وان لم يرد الغسل فيه بخصوصه لا لفعل احد ولا ينافى ورود الاخبار ونقل الشهرة ايضا على كون الواقعة فى سادس وعشرين من ذى الحجة بعدم الباس باستحباب الغسل فيه ايضا للاخبار والشهرة على كونه العيد المذكور وان كان العيد المذكور فى الواقع احد اليومين فان المراد الاستحباب فيهما من حيث الاحتياط لدرك الفضيلة من جهة عدم المعلومية كما سمعته فى المباهلة واستحباب الغسل من هذه الجهة يأتى فى كل ما ثبت لزمان ثم وقع الشك فى تعيينه للخلاف وغيره احتياطا فى المستحب فلا تغفل عن موارده كساير الادعية والاداب الموظفة لبعض الايام مع الشك فى اليوم الموظف له فانه مصرح فى كلام جملة لا سيما المجلسى ره باستحباب فعلها مكررا وكذا فيما شك الهلال فان العمل على تكرار موظفات الايام من غير اشكال و من الواضح عدم فرق بين الغسل وغيره لاتحاد المدرك لكن كل ذلك مبنى على ثبوت استحباب الغسل فى الاعياد عموما وسيأتى ذكره ومنها ليلة الجمعة نقل عن علاء الدين ابن ابى المجد ولم نجد له مستندا الا ما سيأتى من استحبابه لكل زمان شريف ومنها ليلة الاضحى نقل عن الوسائل وان استناده الى ما رواه السيد فى الاقبال فى غسل ليلة الفطر قال وروى ان يغتسل قبل الغروب من ليلة اذا علم انها ليلة العيد والظاهر انه مختص بليلة الفطر لايراده فى غسلها لا اطلاق العيد ومنها ما اشرنا اليه سابقا ونقلناه عن المجلسى ره من استحباب الغسل لكل ليلة من رمضان ولم نجد مصرحا به غيره الا ما عن صاحب الوسائل فى حاشية له على ما اورده فى الكتاب المذكور من رواية ان النبى ص كان اذا دخل العشر من شهر رمضان شمر وشد المئزر من بيته واعتكف واحيى الليل كله وكان يغتسل كل ليلة منه بين العشائين من ان الظاهر عود الضمير فى قوله كل ليلة منه الى الشهر فانه اقرب الوجوه ويحتمل عوده الى العشر ايضا انتهى ولعل ذلك هو مستند المجلسى ره فيما نقله ايضا ويجاب عنه بما رجحه الشيخ المزبور فى الحاشية فى مرجع الضمير فانه روى هذا الحديث فى البحار عن السيد عن ابن عياش بزيادة ولا يخفى عليك بعده وان الاظهر عوده الى العشر وما قدمناه فى استحباب الغسل فى ليالى العشر الاواخر من مرسلة ابن ابى عمير قرينة على ارادة العشر من الضمير وتذكير الضمير ح غير مضر لامكان ارجاعه الى ما يكون مذكرا على انه فى بعض النسخ بالتانيث ولعل ارسال مثل العلامة المجلسى ره النص مع عدم معلوميته كونه ما رجحه فى حاشية الوسائل كاف فى الاستحباب لانه من هذا الباب الغسل لكل ليلة فرادى من رمضان لما اشرنا سابقا من فتوى جمع كثير من ساطين العلماء به وارسال النص عليه جماعة منهم كما تقدم بل الظاهر من كل من افتى به عثوره على النص لعدم امكان هوض شيء غير النص الخاص باستحباب خصوصها ومنها ما هو داخل فى عموم ما نقله فى الذكرى عن ابن الجنيد قال يستحب لكل مشهد ومكان شريف ويوم وليلة شريفة وعند ظهور الايات فى السماء وعند كل فعل يتقرب به الى الله ويلجأ فيه اليه والمحقق فى المعتبر وافقه فى الزمان الشريف من حيث سنده الا فى يوم مبعث وليلة النصف من رجب ورمضان بعد الاعتراف بعدم النص بشرف الزمان وكذلك فى الروض فى ليلة النصف من رجب ويوم المبعث الا انه لم يصرح بذلك ايضا وعن الفاضل ايضا موافقتهما وسيأتى تحقيق ذلك فى اخر الاغسال ثم اعلم ان الاصل واطلاق الادلة المتضمنة لاضافة ما عرض من الاغسال الزمانية الى اليوم والليل يقضى بامتداد وقتها طول النهار او الليل الا ما جاء من خصوص الدليل اختصاصها كالجمعة بحسب ما تقدم من التفصيل وكالعيدين على ما عن المنتهى من ان الاقرب انه يتضيق عند الصلوة لان المقصود منه التنظيف للاجتماع فى الصلوة وفى الذكرى الظاهر ان غسل العيدين يمتد بامتداد اليوم عملا باطلاق اللفظ ويتخرج من تعليل الجمعة انه الى الصلوة او الى الزوال الذى هو وقت صلوة العيدين وهو ظاهر الاصحاب قال بعض الفضلاء وليس ذلك بمحض تحكم بل يظهر من بعض الاخبار

هو الفضل بن العمرة ع

مثل ما رواه الصدوق فى العيون والعلل عن محمد بن سنان عن الرضا ع انه كتب اليه علة غسل العيد والجمعة وغير ذلك لما فيه من تعظيم العبد ربه واستقباله الكريم الجبار وطلب المغفرة لذنوبه وليكون لهم يوم عيد معروف يجتمعون فيه على ذكر الله الحديث وما فى الفقه الرضوى قال اذا طلع الفجر من يوم العيد فاغتسل وهو اول اوقات الغسل ثم الى وقت الزوال وما رواه الشيخ فى الموثق عن عمار الساباطى قال سالت اباعبد الله ع عن الرجل ينسى ان يغتسل يوم العيد حتى صلى قال ان كان فى وقت فعليه ان يغتسل ويعيد الصلوة وان مضى الوقت فقد جازت صلوته انتهى وقال فى الرياض وفى الذكرى عن ظاهر الاصحاب امتداد وقته الى الزوال خاصة ثم قال ولعله للرضوى وذكر ما عن فقه الرضا ع ثم قال ويؤيده مساواة العيد للجمعة فى اغلب الاحكام ومن امتداد غسل الجمعة اليه ثم قال واسند ابن ابى قرة فى عمل رمضان الى مولينا الصادق ع فى كيفية صلوة العيد يوم الفطر ان تغتسل من نهر فان لم يكن نهر فل انت بنفسك استقاء الماء بتخشع وليكن الحديث انتهى وظاهره اختياره ما نقله فى الذكرى عن ظاهر الاصحاب فى التحديد ايضا ووقتها من طلوع الفجر الثانى الى قبل الخروج الى المصلى قلت اما ما اشار اليه فى الذكرى من التخريج من التعليل فى الجمعة فهو ما ورد من ان الانصار كانت تعمل فى نواضحهم واموالها واذا كان يوم الجمعة الحديث وقد عرفت فى غسل الجمعة انه ليس من باب العلة لما تقرر فى محله من اعتبار العلم الشرعى بانحصار العلة فى حجيتها ولو من ظاهر دلالة اللفظ وهو مفقود فى المقام كالجمعة لاستحبابه قطعا لمن ليس فرضه حضورهما والتعليل فيما رواه فى العيون والعلل لها بامور غير ذلك ومنه اتضح القدح فيما ذكره البعض المتقدم من ان هذا المعنى المستخرج من تعليل الجمعة يظهر مما ورد فى العيون والعلل للتعليل فيه بمجموع امور منه تعظيم العبد ربه بل ذيله فجعل الغسل تعظيما لذلك اليوم وتفضيلا له على ساير الايام و زيادة فى النوافل والصلوة وهو ظاهر فى ان تعظيم اليوم هو العمدة فى العلة القاضية بتوظيف الغسل لليوم كوضوح القطع منه فيما ايد له فى الرياض من مساواة العيد للجمعة واما رواية عمار فغايته ما تدل على انه لو صلى بغير غسل فان كان وقت الصلوة باقيا كقبل الزوال اعاد الغسل والصلوة وان جاز وقت الصلوة بان جاز الزوال فلا يعيد الصلوة واما انه لا يغتسل ايضا فلا تدل عليه كما ان ما اسنده ابن ابى قرة غايته الدلالة على ان الصلوة من وظايفها الغسل فيستحب لها وقبلها واما انه لغير الصلوة او بعد انقضاء وقت الصلوة لا يستحب فلا دلالة فيها عليه وح يبقى الاخبار المطلقة من حيث اضافة الغسل فيها الى اليوم او جعله ظرفا للمامور به كصحاح ابناء مسلم وسنان ويقطين وعمار والحلبى وموثقة سماعة ومرسلة الصدوق ورواية ابن ابى حمزة وقد سئله عن غسل العيدين اواجب فقال سنة وغيرها خصوصا ما تضمن منها الامر ولو بالجملة الخبرية الواردة مورده سليما عن المعارض فتدبر وكذا اطلاق معقد الاجماعات المنقولة على الاستحباب من غير تقييد وفيه عدم الوثوق به من حيث ظهور سياقها البيان عدم الوجوب نعم فيه ظاهر ما فى المدارك واستحباب الغسل فى هذين اليومين مذهب العلماء كافة وتدل عليه صحيحة محمد بن مسلم المتقدمة الى ان قال والظاهر امتداد وقت هذا الغسل بامتداد اليوم الى ان نقل عن الذكرى ويتخرج من تعليل الجمعة الى قوله وهو ظاهر الاصحاب ومنه ما فى الروض فى يومى العيدين وهو اجماعنا ومذهب الجمهور وحكى عن اهل الظاهر وجوبه فيهما ثم قال ووقته مجموع النهار عملا باطلاق اللفظ ومنه ما عن المعتبر وهو مثل ما فى الروض بل مثله ما فى الرياض قال وغسل يومى العيدين الفطر والاضحى باجماع العلماء كافة حكاه جماعة ثم اختار كما سمعت التحديد الى الزوال فهو صريح فى فهمه معقد الاجماع المنقول ما ذكرناه والكل كما ترى ظاهرة فى انسياقها بازاء القول بالوجوب يؤيده ما سمعت عن الذكرى من نسبة التحديد الى الصلوة او الزوال الى ظاهر الاصحاب على كل حال فلا يعارض ما تقدم من الاطلاق المعتضد بالاصل الرضوى المتقدم اذا طلع الفجر من يوم العيد الخ لعدم قوة المعارضة فى فقه الرضا ع للاخبار الصحيحة المستفيضة المعتضدة بالاصل بل لا ان مقتضى الرضوى امتداد الغسل الى الزوال وان مضى الصلوة او صلى العيد قبل الغسل وهو خلاف المدعى وفيه ان مقتضى ما سمعت من الذكرى انه ليس خلاف المدعى بل مقتضى ما نقل فى الرياض عن الذكرى انه ليس خلاف المدعى بل مقتضى ما نقل فى الرياض عن الذكرى انه فهم منه نسبة التحديد الى الزوال خاصة الى ظاهر الاصحاب لا يقال ان التسامح فى ادلة السنن يقضى بالاكتفاء بالرضوى المذكور مع ضعفه فى تشخيص وقت المستحب لان معنى التوقيت عدم الاستحباب وعدم ترتب الثواب فيما بعد الوقت المستفاد منه وهو خلاف موضوع ما يتسامح فيه من السنن ضرورة ان مورد اخباره بلوغ الثواب لا عدم الثواب هو واضح ومنه ينقدح ان ما فى الذكرى من نسبة التحديد الى الصلوة او الى الزوال الى ظاهر الاصحاب لا ينهض سند التحديد وان كان يكتفى بمثله فى غير المقام مما يتضمن الاستحباب تبين من جميع ما ذكرناه ان الاقوى امتداد وقت هذا الغسل بامتداد مصداق اليوم نعم لا باس بافضلية المقاربة الى الزوال للرضوى المزبور وصرح بها جماعة ومما ورد بعدم الامتداد فيه الى تمام الوقت المضاف اليه ايضا اغسال الليالى لعدد فقد روى

الشيخ عن بكير بن اعين عن الصادق ع قال سألته في اي الليالي اغتسل في شهر رمضان قال في تسع عشرة وفي احدى وعشرين وفي ثلاث وعشرين والغسل اول الليل قلت فان نام بعد الغسل قال هو مثل غسل الجمعة اذا اغتسلت بعد الفجر اجزاك وعن الحميري في قرب الاسناد وعن عبد الله بن بكير مثله ايضا بتفاوت اليس هو مثل غسل الجمعة وفي صحيحة محمد بن مسلم عن احدهما انه قال تغتسل في ثلث ليال من شهر رمضان في تسعة عشر واحدى وعشرين وثلاث وعشرين الى ان قال والغسل في اول الليلة وهو يجزي الى اخره وقد تقدم ما رواه ابن عياش عن علي ع عن النبي ص وفيه اذا كان اول ليلة من العشر الاواخر قام وشمر الى ان قال وكان يغتسل كل ليلة منه بين العشائين قلت صحيحة محمد بن مسلم ورواية بكير وان كان كل منهما يعطي التوقيت الا انهما معارضتان بما هو اقوى منهما وهو صحيحة العيص بن القاسم رواها في الكافي قال سألت ابا عبد الله ع عن الليلة التي يطلب فيها ما يطلب متى الغسل قال من اول الليل وان شئت حين تقوم وسألته عن القيام قال تقوم من اوله واخره فانها مصرحة ببقاء هذه الليالي على الاطلاق الاولى من تساوي اوله واخره بالنسبة الى الغسل غايتها افضلية الاول من حيث قوله اولا من اول الليل وعليه تحمل صحيحة ابن مسلم ورواية بكير لان نفيهما لما عدا اول الليل بالمفهوم الذي لا يقاوم العموم المصرح به في المنطوق المعتضد بالاصل والاطلاق خصوصا مع وقوعه في جواب السؤال عن خصوص الوقت الموظف للغسل واما ما تقدم في اغسال العشر الاواخر من طريق ابن عياش عن علي ع ان رسول الله ص كان يغتسل في كل ليلة منه بعد العشائين اولى بعدم المقاومة لمعارضة صحيحة العيص في ليلة احدى وعشرين وثلاث وعشرين لعين ما ذكر مضافا الى كونه المنقول ضلا وعدم ظهوره في ارادة بيان ان الوقت هو ما بين العشائين لا غير وقد تقرر في محله ان مفهوم الزمان في نفسه غير معتبر ما لم تنضم اليه قرينة كالانسياق لبيان التوقيت ونحوه وكذا لا يقاوم استشعار افضلية ما بين العشائين منه من حيث اشعار مواظبة النبي ص في كل ليلة لها افضلية اول الليل المستفادة مما تقدم من الاخبار لاخصية موردها واكثرية عددها وفيها الصحيحتان واعتضادها بعمومات المسارعة والاستباق وهل يكون حجة للتوقيت في غير مورد تلك الاخبار مما عدا ليالي القدر من ليالي العشر الاواخر الاقوى عدمه لعدم مقاومته للاخبار الكثيرة المتضمنة لاستحباب الغسل فيها على الاطلاق وكذا الفتوى ولا معنى لتقييد كلها بمثل هذه الرواية المتضمنة لنقل الفعل الذي لا دلالة فيه على التوقيت بوجه معتبر لما تقدم خصوصا مع وروده بطريق ابن ابي عمير خاليا عن التوقيت وليس التوقيت من موارد التسامح في السنن ومطلق الرجحان والثواب ليس محل الدعوى على انه من المقرر في شرط التسامح عدم المعارضة للاطلاقات والعمومات الصحيحة الشرعية ثم هل يكون سند الافضلية ما بين العشائين فيما عدا الليالي الثلاث من ليالي العشر اشكال من دلالة مواظبته ع على الافضلية مع كون افضلية الوقت من موارد التسامح وان لم يكن نفس التوقيت منها ومعارضته لعمومات المسارعة والاستباق ولعل الثاني اقوى لضعف دلالة القرينة والمعتبر في موارد التسامح احراز الدلالة المعتبرة ومع ذلك ففي الكشف في غسل اول ليلة رمضان والغسل في هذه الليلة وغيرها من ليالي شهر رمضان في اولها كما في خبر ابن مسلم عن احدهما ع وغيره الى ان قال ويأتي ان النبي ص كان يغتسل كل ليلة من العشر الاواخر بين العشائين وفي الرياض وينبغي ايقاعه في هذه الليلة كسائر الليالي المستحب فيها الاغسال في اولها كما في الاخبار الى ان قال ويأتي ان النبي ص كان يغتسل الخ انتهى وقوله ينبغي محتمل لارادة التوقيت والاستحباب او للاحتياط عما في الاخبار من التعيين وعلى كل حال فلا يخفى ما فيه على ارادة التوقيت وما في الكشف مما ذكرنا سابقا واما غسل ليلة الفطر فقد يشكل التوقيت فيه من حيث انحصار دليله برواية ابن راشد المتقدمة وهي ظاهرة في الاتصال بالغروب والاطلاق الفتوى ممن تعرض له وكذا معقد اجماع الغنية على ما نقل عنه ولعل الاقوى متابعة الفتوى واما غسل يوم عرفة فظاهر صحيحة عبد الله بن سنان المتقدمة كفتوى البعض توقيته بزوال الشمس الا ان ظهور التوقيت يرفعه صريح قول ابي جعفر ع لزرارة اذا اغتسلت بعد طلوع الفجر اجزاك غسلك ذلك للجنابة والجمعة وعرفة والنحر والحلق والذبح والزيارة بل قيل وظاهر صحيحة معوية بن عمار عن الصادق ع قال فاذا انتهيت الى عرفات فاضرب خباك بنمرة فاذا زالت الشمس يوم عرفة فاغتسل فان الظاهر دخول غسل اليوم في الغسل المراد من قوله اذا زالت الشمس فاغتسل فلا بد من صرف قوله في رواية ابن سنان عند زوال الشمس عن ظهور التوقيت لاعتضاد رواية زرارة باطلاق جملة من الاخبار وفتوى المعظم وليس الا الحمل على تاكد الاستحباب في الاقل من المعارض فتبقى الروايات المطلقة وفتاوى المعظم سليمة عن المعارض فالاقوى امتداد وقته بامتداد اليوم واما غسل الغدير وان كان رواية العبدي المتقدمة قد يتراءى منها التوقيت بقبل الزوال حيث قال فيها من صلى فيه ركعتين يغتسل عند زوال الشمس من قبل ان تزول مقدار نصف ساعة الى ان قال ما سأل الله حاجة من حوائج الدنيا والاخرة الا قضيت له كائنة ما كانت ولكن الظاهر ان خصوصية ايقاع الغسل في الوقت المعين لاجل حصول وظيفة الصلوة المخصوصة لا لارادة التوقيت لغسل اليوم مطلقا مع التصريح في رواية الليثي بانه اذا كان صبيحة ذلك اليوم وجب الغسل في صدر نهاره مضافا الى الطلاق الفتاوى وعبارة

[margin] قوله ومطلق الرجحان والثواب ... التوقيت ... التسامح ... الثواب منه

[margin] في غسل يوم عرفة

[margin] في غسل يوم الغدير

فقه الرضاء فلا اشكال في امتداده طول النهار فتلخص من جميع ما ذكر ان الاغسال الزمانية باسرها ما عدا غسل الجمعة الاقوى امتداد وقتها بامتداد اليوم والليل المضاف اليهما واما الفعلية والمكانية فسيأتي تحديد وقتهما بقي الكلام في مشروعية التقديم فيهما على الوقت وقضاء ما فات منهما في غير الجمعة ولا شك ان الاصل عدمها لقاعدة التوظيف في العبادة وان القضاء بامر جديد وصرح الفاضل في النهاية بعدم مشروعية قضاء غسل العيدين وفي الروض عن ابن ادريس مثله مع انه اولى بذلك من غيره ومع هذا ففي الدروس وهما للزمان فيه فان فات امكن استحباب القضاء مطلقا وعن البيان انه قربه وفي الذكرى استقرب القضاء للزمانية والمكانية والفعلية مع التقديم ايضا للخائف الاعواز ثم قال وقد نبه عليه في غسل الاحرام وفي رواية بكير السالفة مشيرا الى قوله قبل ذلك وروى بكير بن اعين عنه ع قضاء غسل ليالي الافراد الثلاث بعد الفجر لمن فاته ليلا وفي الدروس ايضا افتى بقضاء غسل الافراد الثلاث لرواية ابن بكير وعن الاشراف للمفيد قضاء غسل عرفة ويوم النحر وفي الكل نظر لعدم الدليل عليه بعنوان العموم الا التعدي عن المورد المنصوص و استنباط التعميم منه للجميع كما صرح به في الذكرى وكانه اراد بقوله في الاحرام ما روي من تقديمه في المدينة مخافة اعواز الماء بذي الحليفة وبرواية بكير ما تقدم من قول الصادق ع في الاغسال الثلاثة لما سأله فان نام بعد الغسل قال هو مثل غسل الجمعة اذا اغتسلت بعد الفجر اجزاك وفي الاول انه من الاغسال الفعلية فلا يقاس عليه الزمانية قيل ولو اريد ارجاعه الى الزمانية بتقريب اعتبار عدم تقدم ما للفعل على الفعل بازيد من يوم او ليلة ففيه ان ما بين المدينة وذي الحليفة فرسخان وطيهما يكون في اقل من يوم او ليلة وفي الثاني ان رواية بكير من حيث تعقيب السؤال عن النوم بعد الغسل صريحة في ان الجواب بقوله هو مثل غسل الجمعة الخ اراد به الاجزاء عن غسل الليالي الثلاث بوقوعه في الليل وان قام بعدها كما يجزي عن غسل الجمعة اذا وقع بعد الفجر وان احدث بعده ولو بالنوم لحصول وظيفة الوقت بذلك وقد انكر بعضهم على نسبة الاستناد في ذلك الى هذه الرواية واحتمل ان يكون قد عثر على رواية لم نعثر عليها والظاهر انما هذه لانه في الذكرى اسندها الى بكير بن اعين وفي الدروس الى ابن بكير وما ورد في الاغسال الثلاث المذكورة عنهما معا هو هذه الرواية كما رويناها في عدم اختصاص الغسل باول الليل عنهما بتفاوت يسير واحتمل بعض الاعاظم ان يكون قوله بعد الغسل في السؤال اشتبه بغير الغسل فانه يشبه به في بعض الرسوم او يكون اشتبه عليه بعد الغسل ببعيد الغسل قال وهذا اشبه انتهى وفي الاشبه ما لا يخفى وعلى كل حال ان كان التشريع في مورد يقضي بالتعدي فلم لم يستند الى روايات التقديم والقضاء في غسل الجمعة المعمول بها بين الاصحاب الصريحة الدلالة واما ما ذكره المفيد فاحتمل في الكشف من رواية زرارة قال وفي كتاب الاشراف قضاء غسل عرفة يوم النحر ويحتمل قول ابي جعفر لزرارة اذا اغتسلت بعد طلوع الفجر اجزاك غسلك ذلك للجنابة والجمعة وعرفة والنحر والحلق والذبح والزيارة ثم في شرح قول مصنفه وما للزمان فيه بعد ان نقل ثانيا عن المفيد ذلك قال وما مر من خبر زرارة عن احدهما يحتمله وارادة عرفة او النحر انتهى وكانه اراد انه لما جمع في الرواية بين غسل عرفة وغسل يوم النحر وهما لا يجتمعان فلا بد لتحقق فرض الاجتماع من ارادة تاخير غسل عرفة قضاء في يوم العيد او حمل الرواية على ارادة جواز التداخل واجزاء غسل واحد بعد الفجر عما يمكن اجتماعه من هذه الاغسال كما اذا اجتمع غسل عرفة وغسل يوم النحر مع بعض الاغسال المذكورة ولا يلزم اجتماعهما معا قلت وهذا الاحتمال هو المتعين كما سيأتي في جواز تداخل الاغسال قيل ويمكن تحقق فرض اجتماع عرفة والنحر بتقديم المؤخر ايضا ولا يتعين بتاخير المقدم واما مشروعية التقديم فقد سمعت ما في الذكرى من استقرابه لك لما ورد في غسل الاحرام وتقدم جوابه فلا يكون مشروعا على نحو الكلية نعم روى الصدوق في الفقيه عن زرارة وفضيل عن ابي جعفر ع قال الغسل في شهر رمضان عند وجوب الشمس قبيله ثم تصلي و تفطر وعن الكليني مثله وعن السيد في الاقبال قال روي انه يغتسل قبل الغروب اذا علم انها ليلة العيد واستشكل بعض المتبحرين في المقام وحاصل اشكاله ان استحباب التقديم ينافي التوقيت والوقتية هنا ثابتة اجماعا فانها اغسال زمانية ووقتها الزمان الذي اضيفت اليه ومعنى غسل الليل هو الغسل الواقع فيه والاضافة للظرفية واقل ما يقتضيه التوقيت منع التقديم عليه من غير عذر ثم تكلف لتطبيقه على القواعد بوجوه حاصلها التوسع في زمان الغسل بكون الليل مع شيء مما يتقدمه واختصاص الليل بالذكر في الاضافة تغليبا للاكثر او ان الجزء المتقدم بحكم الليل لاتصاله به او ان الليل هنا من سقوط القرص او ان الغسل المتقدم على الليل الذي تضمنته الرواية غايته وغاية الزمان او ما يقع فيه من الاعمال فيكون مغايرا للغسل الزماني الذي شرع في الروايات التي دلت على ان وقته الليل ويسقط هذا الزماني بذلك المتقدم ومرجعه الى التخيير بينهما مع رجحان المتقدم لاشتماله على فائدة الثاني وزيادة ادراك الزمان الشريف على طهارة وعدم مزاحمة الغسل للصلوة في اول الوقت فلا يلزم استحباب تقديم الموقت على وقته وينطبق الحديث على القواعد غاية

[interlinear] موجود في العلامة

اثبات غسل جديد مخير بينه وبين غيره او تصرف في الزمان والحديث الصحيح ناهض باثباته وكذا الضعيف للتسامح ويبقى اعراض الاصحاب ولعله
لترك ما يقتضيه الظاهر لا مطلقا وظاهر الصدوق والكليني العمل به والمجلسي صرح به ايضا وصحة الحديث مع وجود القائل به وامكان اجرائه على القاعدة
تمنع من رده انتهى قلت توقيت الاغسال الزمانية بالزمان المضاف اليه كتوقيت الفعلية وما للدخول المكان بما قبلهما كما سيأتي ليس ما صرح به على نحو الكلية
في شيء من الاخبار ولا انعقد اجماع على هذا العنوان وانما هو لما تضمنه اخبار الاغسال من الاضافة الى الزمان الخاص او التلبس بالفعل او الدخول في
المكان مغتسلا ومن الواضح ان ذلك ظهور في التوقيت المذكور والظاهر حجة ما لم يعارضه دليل اخر فاللازم التدبر في مفاد الاخبار المشرعة للغسل
بملاحظة اطلاق او امره واضافته ووجود المعارض للاطلاق من المقيد وعدمه الى غير ذلك وفيما نحن فيه من اغسال ليالي رمضان ورد التوقيت فيها
بالليل كالاخبار المتقدمة والتوقيت بقبل سقوط الشمس كالخبرين المذكورين وحيث ان الاخبار الموقتة بالليل معتضدة بما سمعته من الاخبار
المطلقة للامر بايقاعها في الليل القاضية من حيث قاعدة التوقيف في العبادة بعدم مشروعية الواقع في غيره وكذا المتضمنة لغير الامر من مشروعية
الغسل المضاف الى الليل الظاهرة في كون الاضافة بتقدير في وبالشهرة وعمل المعظم فلا مناص من العمل بها والحكم من اجلها بان ما يقع قبل دخول
وح يمكن القول باستحبابه قبل الغروب فانه وقت له ايضا لقاعدة الجمع بين الدليلين ولا ينافي ذلك كون الغسل زمانيا مطلوبا للنظافة في
الليل لامكان حصوله بالاغتسال قبله باعتبار البقاء على اثر الغسل الى تمام الليل نظرا الى ما ورد ان الغسل لليل يجزي اثره ليلة ودعوى ان التوقيت
بالليل اجماعي ومع ذلك ينافيه التقديم اختيارا مدفوعة بانه لم يتبين ان القائل باستحبابه قبل الغروب معترف بالاجماع على ان الوقت في خصوص
اغسال رمضان مختص بالليل بل ولم يتحقق الاجماع فيها لاقتصار جملة في بيان الوقت لاغسال الليالي برمضان على نقل روايات اول الليل وقبل
الغروب كما في المدارك والكشف والرياض بل وفي الفقيه وغيره ايضا ولعل الاجماع الذي نقله بقوله والتوقيت ثابت هنا اجماعا اخذه من قولهم ان
الزمانية وقتها الزمان الذي اضيف اليه والفعلية قبله بقرينة قوله بعد نقل الاجماع فانها اغسال زمانية وقد تقدم ان الاجماع على كلية هذا
العنوان غير متحقق ثم بناء على مشروعية التقديم يكون التقديم افضل لعموم المسارعة والاستباق والتاخير الى دخول الليل احوط لشبهة اختصاص
الاستحباب به ويمكن ايضا القول بتعيين الاستحباب فيما بعد دخول الليل وطرح الخبرين بالنسبة الى كون المتقدم اداء لان الجمع فرع المقاومة
ولا مقاومة فيهما من حيث مخالفة فتوى المعظم لاصل استحباب التقديم وتصريحهم كما تقدم بان وقت الاغسال في رمضان هو الليل وقد تقرر
في قاعدة التسامح عدم معارضة دليلها بما هو اقوى منه وعدم اعراض المشهور عنه بل وكذا بالنسبة الى ترتب الثواب على فعله في الجملة ايضا كالخبر الضعيف
المتضمن للوجوب لاعتبار عدم مخالفة المشهور في ذلك ايضا وعلى كل من التقديرين لا داعي الى التكلفات المذكورة التي لا توافق ظاهر الاصحاب من
الالتزام بغسلين والتخيير بينهما او سقوط الثاني بالاول وان الزمان المطلوب له الغسل هو الليلة مع شيء مما قبله ومن عمل بخبر التقديم ايضا كما نقله
عن الصدوق والكليني والمجلسي بنى على كونه غسل الليل في الظاهر لا انه غسل اخر بل هو ظاهر من اقتصر على ذكر روايتي الليل وقبل الغروب كما مر عن
الكشف وغيره كما ان ظاهر الخبر ايضا هو ذلك واما الاغسال المستحبة للافعال فمنها غسل الاحرام ويدل على استحبابه ما تقدم من عبارة فقه الرضا
فان الغسل اربعة عشر وجها ثلاث منها غسل واجب مفروض متى نسيه ثم ذكره بعد الوقت اغتسل وان لم يجد الماء تيمم ثم ان وجدت فعليك الاعادة
واحدى عشر غسلا سنة غسل العيدين والجمعة وغسل الاحرام ويوم عرفة ودخول مكة ودخول المدينة وزيارة البيت وثلاث ليال في شهر رمضان
ليلة تسعة عشر وليلة احدى وعشرين وليلة ثلاث وعشرين ومتى نسي بعضها او اضطر او به علة تمنعه من الغسل فلا اعادة والدلالة فيها من وجهين
احدهما اقترانه باغسال كلها من المندوب والثاني الاحكام التي اثبتها للفرض والسنة فانها تقضي بارادة الواجب والمندوب فيهما ومما كتبه ايضا
للمامون وغسل دخول مكة والمدينة وغسل الزيارة وغسل الاحرام واول ليلة من شهر رمضان وليلة سبعة عشر وليلة تسعة عشر وليلة
احدى وعشرين وليلة ثلاث وعشرين من شهر رمضان هذه الاغسال سنة وغسل الجنابة فريضة وغسل الحيض مثله والمراد بالفريضة هنا كما
الواجب لا ما ثبت بالكتاب لعدم ثبوت غسل الحيض منه على كلام تسمعه في محله فالمراد بالسنة المقابلة لها الندب على ان اقترانه بالاغسال المستحبة
جميعها دليل على استحبابه وصحيحة معوية بن عمار عن الصادق ع قال اذا انتهيت الى العقيق من قبل العراق او الى موقت من هذه المواقيت وانت
تريد الاحرام انشاء الله فانتف ابطك واطل عانتك وخذ من شاربك ولا يضرك باي ذلك بدات ثم استك واغتسل والبس ثوبيك وليكن
فراغك من ذلك انشاء الله عند زوال الشمس وان لم يكن عند زوال الشمس فلا يضرك غير اني احب ان يكون عند زوال الشمس فان عد الغسل في ضمن
امور كلها مستحبة قاض بندبيته ومثلها صحيحة معوية بن وهب قال سئلت ابا عبد الله ع ونحن بالمدينة عن التهيؤ للاحرام فقال اطل بالمدينة
وتجهز بكل ما تريد واغتسل وان شئت استمتعت بقميصك حتى تاتي مسجد الشجرة وهذه الروايات معتضدة بالاجماع المستفيض نقله كما عن المقنعة

غسل الاحرام

من شرايع الدين فيما رواه الصدوق قال وغسل يوم الجمعة سنة وغسل العيدين صح

والوسيلة والغنية والخلاف والتذكرة والتحرير والمنتهى والمجالس وعن ابن المنذر اجمع اهل العلم على ان الاحرام جائز بغير اغتسال وفي التهذيب انه
سنة بغير خلاف الى غير ذلك بل اطباق المتاخرين والسيرة الجارية عندهم على استحبابه امر واضح فلا يعارضها ما ورد بانه واجب وبالامر به
الظاهر في الوجوب مضافا الى ما تقدم من وفور اطلاق الواجب في الاغسال على المستحب المؤكد كما تكرر في اخبار غسل الجمعة وكذا استعمال
الامر في الندب وان استند الى ذلك جمع من المتقدمين في القول بوجوبه كما يشعر به ما عن المرتضى في الناصريات من قوله اشتبه الامر على اكثر اصحابنا
واعتقدوا ان غسل الاحرام واجب وفي الكشف عنه في الطبريات نسبة الوجوب الى اكثر الاصحاب قيل والمتحقق من اهل القول بالوجوب
القديمان ابنا جنيد وابي عقيل وعلى كل حال فضعفه واضح ومما يستحب له الغسل من الافعال الطواف ذكره الفاضل في النهاية والشهيدان في الدروس
والروض وغيرهم وظاهرهم استحبابه لاقسام الطواف من واجبه ومندوبه في حج او عمرة او مجردا وعن الخلاف الاجماع عليه ولم يتعرض له جماعة
بل ولم نجد دليلا على استحبابه من حيث انه طواف ولعل اجماع الخلاف وفتوى جملة من الاساطين يكفي في الاستحباب لكن في الروض بعد قوله و
غسل الطواف وغسل زيارة النبي ص والائمة عليهم السلم قال للرواية في ذلك كله ويحتمل ارادة غسل زيارة النبي والائمة ع نعم اذا كان الطواف لزيارة
البيت تشمله عبارة فقه الرضا ع ان الغسل اربعة عشر وجها المتقدمة في غسل الاحرام وكذا ما روي عنه من قوله والغسل ثلاثة وعشرين حيث
عد منها غسل زيارة البيت بل وجملة الروايات التي وردت بغسل الزيارة مطلقا وهي كثيرة بل عن شرح الدروس ان ما وردت للزيارات
المراد منها زيارة البيت خاصة وفي الكشف والرياض انها محتملة لذلك وعلى كل حال فلا اقل من الشمول ويستحب ايضا لزيارة النبي ص والائمة
عليهم السلام صرح به جملة من الاساطين في هذا المقام بل يستفاد ذلك من جميع من صنف في الاعمال والزيارات ونسبه الفاضل في النهاية
الى الرواية وفي الكشف ومصابيح جدي العلامة نسبته الى قطع الاصحاب بل عن الوسيلة الى عدم الخلاف بل عن الغنية الى الاجماع ويدل عليه من
الاخبار ما تقدم من الرضوي ان الغسل ثلاثة وعشرون وجها وعد منها غسل زيارة البيت ثم غسل الزيارات فان تقديم زيارة البيت دليل
على عدم ارادته ثانيا من قوله وغسل الزيارات وحذف المتعلق فيها دليل على ارادة العموم الشامل لزيارة النبي ص والائمة مضافا الى الاتيان
بلفظ الجمع واستدل ايضا بورود استحبابه لزيارة الجامعة المشهورة التي يزار بها كل واحد من الائمة وفيه ان المقصود ثبوت الاستحباب لمطلق زيارة
الائمة والورود للجامعة لا يقضي بازيد من استحبابه للزيارة بها وبما عن التهذيب عن الصادق ع في تفسير قوله تعالى خذوا زينتكم عند كل مسجد
قال الغسل عند لقاء كل امام واشعار اللقاء بارادة ملاقاة احيائهم بعد معلومية اتحاد الحال في حرمتهم حالتي الحيوة والممات كما صرحت
به الاخبار غير قادح وبرواية سليمان بن عيسى عن ابيه عن الصادق ع قلت كيف ازورك اذا لم اقدر على ذلك قال قال لي يا عيسى اذا لم
تقدر على المجيء فاذا كان في يوم الجمعة فاغتسل او توضأ فاصعد الى سطحك وصل ركعتين وتوجه نحوي الحديث فان من المعلوم ان
زيارتهم من القريب اولى بالغسل منها على البعد وقريب منها مرسلة الشيخ من اراد ان يزور قبر رسول الله ص وقبر امير المؤمنين والحسين و
قبور الحجج عليهم السلم فليغتسل في يوم الجمعة وليلبس ثوبين نظيفين وليخرج الى فلاة من الارض الحديث قلت ويدل عليه موثقة سماعة
وغسل الزيارة واجب وحسنة فضل بن شاذان عد فيها غسل دخول مكة والمدينة وغسل الزيارة وغسل الاحرام وفيما كتب الرضا ع للمامون
عد من الاغسال غسل الزيارة وفي صحيحة محمد بن مسلم عد منها ويوم يحرم ويوم الزيارة الى غير ذلك من الاخبار الواردة بغسل الزيارة غير
مقيد لها بالبيت فانها كثيرة وهي من حيث عدم التقييد بالبيت تشمل زيارة النبي ص والائمة عليهم السلم وما ذكرناه عن شارح الدروس
من ارادة زيارة البيت خاصة ممنوع بعد ملاحظة ورود الزيارات غير مقيدة في الرضوي المتقدم مرادا بها غير زيارة البيت لما ذكر فلا
يبقى ظهور الزيارة في تلك الاخبار في زيارة البيت كل ذلك لاثبات الاستحباب لزيارة الائمة ع جميعا واما بعضهم ممن عدا ائمة
البقيع لا سيما النبي ص وامير المؤمنين وسيد الشهداء ع فالاخبار به مستفيضة وليطلب من محالها في كتاب المزار ثم الظاهر ان المراد
بالزيارة في المقام الاعم من الدخول الى المشاهد للزيارة لاستدلالهم كما سمعت بروايات استحباب الغسل في الزيارة من البعيد والتعميم لا يلايم
الاستدلال باية خذوا زينتكم المفسرة بالغسل عند لقاء كل امام لاختصاص ظاهرها بالقريب وعلى كل حال استحباب الغسل لزيارتهم من
البعيد ثابت بالنصوص التي سمعت بعضها لا سيما في زيارة النبي ص والامير وسيد الشهداء وعدم استقلال ذكره مع ثبوته دليل على ارادة الاعم
منه في المقام وهل يعم ساير المعصومين من الانبياء قال في الكشف تحتمله الاخبار المطلقة وبعض العبارات كعبارة الهداية والمراسم والبيان
والنفلية قلت وقع التعبير في المقام بلفظ المعصوم الشامل للجميع في غير ما ذكر ايضا ولا اعرف له وجها الا ما سنذكره في توجيه ما عن ابن
الجنيد من استحباب الغسل لكل زمان ومكان شريفين ويستحب لقضاء الكسوف واليه يرجع التعبير في القواعد وغيره بالتارك عمدا صلوة

غسل زيارة الطواف

الكسوف مع استيعاب الاحتراق تمام القرص لما رواه الصدوق في الخصال عن محمد بن مسلم عن الباقر ع وفي الفقيه مرسلا عنه قال الغسل في سبعة عشر
موطنا الى ان قال في اخره في الخصال وغسل الكسوف اذا احترق القرص كله فاستيقظت ولم تصل فاغتسل واقض الصلوة وفي الفقيه وغسل
الكسوف اذا احترق القرص كله واستيقظت ولم تصل فعليك ان تغتسل وتقضي الصلوة وقريب منهما ايضا في التهذيب عن الشيخ باسناده الى محمد بن مسلم
عن احدهما ع الا انه قال في اخرها وغسل الجنابة فريضة وغسل الكسوف اذا احترق كله فاغتسل ورواية حريز عمن اخبره عن ابي عبد الله ع قال اذا انكسف
القمر فاستيقظ الرجل ولم يصل فليغتسل من غد ليقض الصلوة وان لم يستيقظ ولم يعلم بانكساف القمر فليس عليه الا القضاء بغير غسل وما عن فقه الرضا
وفيه وان احترق القرص فاقضها ولا تغتسل وارسل المرتضى ايضا روايتين فيهما قال وروى ان من تعمد ترك هذه الصلوة وجب عليه مع القضاء
الغسل وضعف الرضوي وارسال رواية حريز وما في الفقيه مجبور بالعمل وهذه الروايات تعطي الوجوب ولهذا ذهب جملة من المتقدمين الى وجوبه
نصا من بعضهم وظاهرا من اخرين لكن بعد التدبر فيها يظهر منها الاستحباب لان ما نقله المرتضى الظاهر انها هي الروايات المذكورة نباء منه على استفادة
الوجوب منها وبقية الاخبار من مسندة الصدوق ومرسلته وما رواه الشيخ ففي الحدائق والرياض وغيرهما بل وعن البحار ايضا انها هي رواية الخصال
بعينها والتفاوت الحاصل بينهما في غسل الكسوف سهو من قلم الشيخ او من النساخ لكن عندي ان هذا في غاية البعد اذ التفاوت بينهما ليس في غسل الكسوف
خاصة بل ما في الخصال على ما نقله في الوافي وكذا ما في الفقيه مختلف مع ما في التهذيب بالفاظ كثيرة يوقف عليها بالمراجعة وعلى كل حال فما في التهذيب
والخصال والفقيه مرجعها الى رواية الغسل في سبعة عشر موطنا ويجمع السند في حماد بن عيسى ولا ينافيه الرواية عن احدهما في التهذيب وعن ابي جعفر
في الاخرين لامكان الاتفاق بكون احدهما ابا جعفر ع والمفروض ان رواية الغسل في سبعة عشر موطنا فصلها ما رواها في التهذيب عن محمد بن عيسى
عن يونس عن بعض رجاله عن ابي عبد الله ع قال الغسل في سبعة عشر موطنا منها الفرض ثلاثة فقلت جعلت فداك ما الفرض منها قال غسل الجنابة
وغسل من غسل ميتا والغسل للاحرام وذكر غسل الميت للاحرام دليل على عدم ارادة الواجب بالكتاب من الفرض وانضمام غسل الاحرام غير قادح لانه
اما نقول انه قرينة على ارادة المستحب المؤكد من الفرض اذ بعد تعذر حمله على الواجب بالكتاب ليس الا ارادة مطلق الواجب ومطلق الراجح المؤكد
مجاز لكن وجود الاحرام مانع عن الاول فيتعين الثاني وفي خصوص اخبار الاغسال شايع اطلاق الواجب على المستحب يتضح بالمراجعة اليها او نقول
يبقى الفرض على حقيقته وهو الواجب غاية استفادة الوجوب منه للاحرام وهو غير مضر عند القائل به ومحكم عليه ساير اخبار غسل الاحرام على المختار
وما عن المعتبر من ضعف الرواية بمحمد بن عيسى وما يرويه عن يونس لا يعمل به ابن الوليد كما ذكره ابن بابويه اجاب عنه في الحدائق بان ضعف الخبر عنده
لا يوجب ضعفه عند من بعده وما نقل عن ابن الوليد قد رده جملة من افاضل محدثي متاخري المتاخرين وهو الظاهر قلت والظاهر ارادة المحقق من
عدم عمل ابن الوليد الرد على الصدوق تلميذه وعلى كل حال الخبر مذكور في الكتب الاربعة ومعمول به لا سيما عند المتاخرين ومع ذلك عن الخصال
روايته بسند صحيح عن زرارة عن ابي جعفر ع وهو غير السند المذكور فلم يبق عليه غبار فيكون مفصلا لما تضمن ان الغسل في سبعة عشر موطنا
ودليلا على ارادة الاستحباب مما ورد بلفظ الامر في رواية حريز وعبارة فقه الرضا خصوصا مع شيوع استعمال الامر في الندب سيما في باب
الاغسال المسنونة الواردة فيها كثيرا لفظ الواجب والفرض فضلا عن ورود الامر بها وفي المختلف الاستدلال على الاستحباب ايضا بانه كما هو مستحب وليس
بواجب في الاداء كذلك لم يجب في القضاء لقوله من فاتته فريضة فليقضها كما فاتته وفي شمول قوله كما فاتته لوصف الوجوب والاستحباب منع واضح بل
شموله لاصل الغسل الخارج عن الصلوة ثم على ان مشروعيته في القضاء لو كان تبعا للاداء لزم مشروعيته بمطلق فوت الاداء ولو مع غير العمد لعموم
من فاتته وهو لا يقول به لاعترافه فيما ياتي باعتبار تعمد الترك في الغسل مع القضاء وبخبر سعد بن ابي خلف عن الصادق ع الغسل في اربعة عشر موطنا
واحد فريضة والباقي سنة ووجه الاستدلال به ان غسل الكسوف حيث انه من الاغسال المشروعة قطعا فهو داخل في الاربعة عشر التي حكم ع بان
واحدا منها فريضة والباقي سنة وقد تقدم الكلام في الفريضة والسنة وان الظاهر منهما مع عدم دليل من الخارج الوجوب والاستحباب ويحسن
الاستدلال به ايضا على استحباب كل غسل يقطع بمشروعيته كغسل الجمعة والاحرام ونحوهما لا يقال ان من الواجب غير الجنابة قطعا كغسل الحيض و
مس الميت ونحوهما فلا معنى لاختصاص الفريضة بواحد والحكم على الباقي بانه سنة الا على ارادة ما ثبت مشروعيته او وجوبه بالكتاب والسنة ما ثبت
بغيره فيبطل الاستدلال لان قوله والباقي سنة بحكم العام المخصص بالنسبة الى ما ثبت من الخارج وجوبه مما عدا الواحد فلا يخرج عن الحجية بالنسبة الى
ما لم يثبت قلت وكما صح تخصيصه بذلك بما دل على وجوب غير الواحد من الاغسال الواجبة كيف لا يصح تخصيصه ايضا بهذه الاخبار الظاهرة في وجوب
هذا الغسل وبمثل هذا يضعف الاستدلال برواية يونس السابقة لجواز تخصيص عدم وجوب غير الثلاثة منها بهذه الاخبار حيث لا داعي الى حملها على
الاستحباب المخالف للظاهر والعمدة في المقام عند هذا الغسل فيما تقدم في سلك الاغسال المستحبة الظاهر في استحبابه والاصل وشمول رواية يونس فان رواية

كلما فاغتسل وصل وان لم يحترق القرص صح

حريز وفقه الرضا ليس فيهما الا الامر الشايع في الندب وهو لا يزيد على الامر به في روايات ان الغسل في سبعة عشر خصوصا بعد الشهرة العظيمة والاجماع
المنقول عن الغنية والاتفاق المحقق من المتاخرين على الاستحباب ومع ذلك كله فالاحتياط لا ينبغي تركه ثم ان استحباب الغسل بل مطلق مشروعيته
مشروط بامرين احدهما تعمد ترك الصلوة بمعنى تركها مع العلم بوقوع الاية لظهور قوله في رواية الخصال والفقيه فاستيقظت ولم تصل في ارادة حصول
العلم مع الانتباه لعدم مدخلية لخصوص الاستيقاظ ولو مع عدم العلم قطعا فبين قائل بترتب الغسل على مطلق الفوت ولو جهلا وقائل باعتبار العمد
والعلم فيه واحتمال كون الواو في قوله ولم تصل حالية اي فاستيقظت ولم تكن صليت على ان يكون الترك للنوم لا عمدا كما في الكشف بعيد مضافا الى استلزامه
اعتبار الفوت بالنوم في الغسل وهو غير معتبر ايضا قطعا على ان الموجود في الوسائل فلم يصل بالفاء في هذه الرواية وفي رواية حريز ولا يلايم المعنى
المذكور واما عبارة فقه الرضا فقد صرح باعتبار العمد فيما نحن فيه من ترتب الغسل على القضاء واما اشعار صدرها من حيث الاطلاق بترتب الغسل على
الاداء ايضا فهو كلام اخر ياتي كما ان رواية حريز مصرح باعتباره ايضا بقوله وان لم يستيقظ ولم يعلم بانكساف القمر فليس الا القضاء بغير غسل
خصوصا على ما وجدت هذه الرواية في الاستبصار وفي الوافي عن التهذيب مكان ولم يصل فاستيقظ الرجل فكسل ان يصلي واشعاره بترتب القضاء مع مطلق
الانكساف ولو البعض كلام ياتي ايضا فما عن البعض من ترتب الغسل مطلقا ولو مع الجهل في صورة الاستيعاب كما هو ظاهر الذكرى وغيره ممن اعتبر الاستيعاب
خاصة لظاهر ما في التهذيب من قوله وغسل الكسوف اذا احترق القرص كله فاغتسل حيث انه غير مقيد بشيء من الاداء والقضاء فضلا عن تعمد الترك
لكن قيده الفتاوى بصورة القضاء فليبق على الاطلاق من حيث تعمد الترك وغيره واضح ضعفه كما في الكشف والحدائق وعن المختلف من عدم اعتبار ترك
الصلوة في الغسل فيستحب مع الاداء ايضا اذا احترق القرص كله وفي مصابيح جدي العلامة المستفاد من المختلف انه لا خلاف بين الاصحاب في اشتراط
الغسل بتعمد الترك واحتراق جميع القرص وانما الخلاف في وجوبه وندبه بعد تحققهما والظاهر ان مراده الاشتراط بالامرين بالنسبة الى القضاء ولعل
استناده في ذلك الى اطلاق ما في التهذيب ايضا بتقريب ان الاطلاق المذكور فيه يعم الاداء والقضاء لكن قيدته بقية الاخبار بالنسبة الى القضاء
مع استيعاب الاحتراق بتعمد الترك وفيه ان المطلق محمول على المقيد لفقد شرط عدم الحمل على المقيد في المستحب من حيث مخالفة الاطلاق للشهرة
المحققة بل الاتفاق المنقول عن السرائر وغيره من اعتبار تعمد الترك واحتراق الجميع في الغسل على القول بوجوبه واستحبابه على انه لا بد من صرف اطلاقه الى
التقييد بفعل الصلوة وكون الصلوة واقعة بعد تحقق تمام الاحتراق لاعترافهم بان استحبابه للصلوة لا لحصول الاية وان احتراق تمام القرص ايضا سبب
لاستحبابه للصلوة ولا معنى لانعقاد وجوبه او استحبابه قبل تحقق سببه مع ارادة التقييد لا شك ان التقييد بما هو موافق المشهور من قضاء الصلوة اولى
نعم يوافق اطلاق هذه الرواية مذهب ابن الجنيد من استحباب الغسل لوقوع كل اية وظهور اثارها في السماء كما سياتي هذا ويظهر الموافقة لما في المختلف من جماعة
نصا من بعض كالفاضل الكاشاني في المفاتيح وغيره وظهورا من اخرين كالذكرى والدروس وغيرهما مما اطلق فيه الاستحباب للكسوف بل افرط في المدارك فاوجبه
للاداء واحتاط به للقضاء عملا بظاهر الامر في هذه الرواية بناء منه على ظهوره في وجوب الغسل للصلوة وضعفه واضح مما ذكر ولا يخفى عليك ان ظاهر
تعبيرهم بتعمد الترك يقضي بعدم ترتب الغسل لو علم بالاية ثم عرض له النوم او النسيان ونحوهما مما يخرجه من التعمد لكن الموجود فيما هو العمدة من النص كما
في الخصال والفقيه ورواية حريز ان لم يصل بعد الاستيقاظ المقصود به حصول الاطلاع على الاية وهو صادق متى علم بالاية وفاتته الصلوة بوجه و
يعضده اطلاق ما في التهذيب بل وما في صدر عبارة فقه الرضا ايضا فان المتيقن من تقييد الاطلاق المذكور بما هو موجود في النصوص المعتبرة المقيدة
من الاستيقاظ وعدم الصلوة فان امتداد الترك الى الصبح غير معتبر قطعا فليس الا ارادة النوم الذي يتصل كثيرا الى الصبح واما مرسلة المرتضى من قوله و
روى ان من تعمد ترك هذه الصلوة وجب عليه مع القضاء الغسل فالظاهر انها هي احدى الروايات السابقة ولم تثبت رواية اخرى غيرها كما اشرنا
سابقا فلا يكون دليلا اخر وما في فقه الرضا وعلى كل حال لا يحسن تنزيل الروايات المعتبرة على ظاهر عبارة فقه الرضا المعلوم حاله الان فهم الاصحاب
وظاهر اتفاقهم على اعتبار العمد مع وجوده في عبارة الفقه وفي رواية حريز المنقولة في الكتب المعتبرة بطريق معتبر من قوله فكسل ان يصلي يوجب التقييد
بتعمد الترك قال المص في المختلف اختلف علماؤنا في وجوب الغسل على قاضي صلوة كسوف الشمس والقمر اذا تركها متعمدا مع استيعاب الاحتراق ومثله
جملة من العبائر وهذا يقضي بالمفروغية عن غير المتعمد واصرح منه ما في السرائر قال بعد ان فرض احتراق جميع القرص وان تركها ناسيا والحال ما وصفناه
قضاها بغير غسل لا فرضا ولا ندبا بغير خلاف ههنا في الغسل على القولين انتهى فلا مناص عن اتباع اتفاقهم واما اشتراط الغسل باستيعاب الاحتراق تمام
القرص فقد صرحت به اخبار الباب ما عدا خبر حريز والمراد فيها ايضا انكساف تمام القرص بقرينة قوله وان لم يستيقظ ولم يعلم بانكساف القمر فليس
الا القضاء بغير غسل فان القضاء لا يترتب مع عدم العلم بالاية الا اذا احترق القرص كله وكذا المرسلة المذكورة عن المرتضى لم يقيد فيها باحتراق جميع القرص
لكن غرضها فلا تنهض دليلا ومع ذلك كله لم يعتبره بعض المتاخرين نصا عن بعض كصاحب الذخيرة وغيره وظاهر المدارك انه الاحوط وظاهرا من اخر كالمقنعة

وغيره حيث اقتصر على عبارة لعدم الترك وضعفه في غاية الوضوح كما عن البعض من الاشكال في تعميم الحكم لخسوف القمر من حيث ذكر لفظ الكسوف في النص فانه
ليس شيء للتصريح به في رواية حريز واشعار الاخبار الأخر بارادته من حيث ذكر الاستيقاظ وعدم الغالب في وقوعه في الليل لاسيما في فقه الرضا حيث قال
فان تركه متعمدا حتى تصبح على ان لفظ الكسوف اعم من احتراق الشمس والقمر وصرح بالتعميم جملة من الاصحاب بل في مصابيح جدي العلامة حصول الاتفاق
على العموم ومما يستحب له الغسل ايضا التوبة عن كفر او فسوق والحكم في التوبة عن الكفر والكبيرة غير الكفر هو المشهور شهرة عظيمة كادت تبلغ الاجماع بل عن
الغنية الاجماع عليه وصرح به في غيره ايضا ولا اشكال فيهما واما في التوبة عن الصغيرة ما لم يصر عليها فظاهر الفاضل في ارشاده كالنافع والدروس و
غيرها شمول الحكم لها وهو ظاهر الذكرى والمفاتيح وغيرها حيث خصوا النسبة للتقييد بالكبائر الى المفيد الا ان عبارة المنتهى والنهاية وجامع المقاصد محتملة
لارادة التعميم بالنسبة الى افراد الكبائر بل الظاهر منهما ذلك لا بالنسبة الى الكبائر والصغائر ففي الاول والغسل من توبة الفسوق مستحب سواء كان الفسوق مشتملا
على صغيرة او كبيرة وهو مذهب علمائنا اجمع وقال في الثاني الرابع الغسل للتوبة عن كفر او فسوق الى ان قال وسواء كان الفسوق عن كبيرة او صغيرة وفي الثالث
لا فرق في الفسوق بين كونه عن صغيرة او كبيرة وعن المفيد التقييد بالكبائر والخبر يدفعه انتهى ومن المعلوم ان الصغيرة لا تتصف بالفسوق وح فقولهم لا يفرق
الفسوق بين ان يكون عن صغيرة او كبيرة ظاهر في ارادة التسوية بين الكبيرة الواحدة كالزنا مثلا والصغيرة المتكررة بحيث يحصل بها الاصرار فتكون كبيرة
فان كلا منهما فسوق وهذا كله مقابل المفيد وح فتقييد المفيد بالكبائر يكون المراد منه التقييد بما كان اصل فعله كبيرة دون ما تكون كبيرة بما
بالتكرار والاصرار ويدل على ارادة المفيد ذلك من التقييد بالكبيرة ما في الكشف وغيره عن اشتراطه الغسل للتوبة عن كبيرة ثم قال على ما جاء عن النبي
انتهى والنبوي الوارد في المقام هو ما ورد في ادعية السر وهو كما ذكره الفاضل القاساني في بعض حواشيه على كتابه المجموع في الادعية والمناجاة
المسمى بذريعة الضراعة قال قال الله تعالى يا محمد قل لمن عمل كبيرة من امتك فاراد محوها والطهر منها فليطهر لي في بدنه وثيابه ثم ليخرج الى برية ارضي
فليستقبل وجهي حيث لا يراه احد ثم ليرفع يديه الي فانه ليس بيني وبينه حائل وليقل يا واسعا باحسن عائدته الدعاء فانه ان لم يرد بما امرتك به
غيري خلصته من كبيرته تلك حتى اغفرها له واطهره الابد منها وذلك لاني قد علمتك اسما اجيب بها الداعي وفيه ايضا قال الله سبحانه يا محمد
من كثرت ذنوبه في امتك فيما دون الكبائر حتى تشهر بكثرتها ويمقت على اتباعها فليعمدني عند طلوع الفجر او قبل افول الشفق فلينصب وجهه لي
وليقل يا رب يا رب فلان بن فلان عبدك الدعاء فانه اذا قال ذلك بدلت ذنوبه احسانا ورفعت عنه مستحجبا وغلبته له على هواه انتهى فان من
الصريح في الرواية بناء على ارادة الغسل من طهارة البدن الفرق بين كثرة الذنوب الصغار وبين الكبيرة التي تتصف بها بفعلها مرة واحدة الا ان
لازم فرقه بين القسمين من الكبيرة عدم الغسل عنده في ارتكاب الصغيرة الواحدة بالاولوية فما نسبه بعض متبحري المحققين الى اصحاب العبارات المذكورة
من التصريح بعدم الفرق بين التوبة عن الكبيرة الواحدة والصغيرة الواحدة غير معلوم وعلى كل حال اجراء الحكم في التوبة عن الصغيرة الواحدة مشكل
لعدم ثبوت شهرة فضلا عن الاجماع فيه بل عن الغنية بعد تقييد الاستحباب بالتوبة عن الكبائر دعوى الاجماع عليه وظاهر معقده عدم الاستحباب
في الصغيرة بل وكذلك ظاهر اجماع المنتهى حيث اخذ في معقد اجماعه قيد الفسوق الذي لا يصدق مع الصغيرة الواحدة واما الرواية التي استدلوا
بها في المقام ايضا خالية عن اثبات ذلك وهي ما رواها الشيخ في التهذيب والصدوق في الفقيه مرسلا وعن الكليني مسندا عن مسعدة بن زياد قال كنت عند
ابي عبد الله ع فقال له رجل بابي انت وامي اني ادخل كنيفا ولي جيران وعندهم جوار يتغنين ويضربن بالعود فربما اطلت الجلوس استماعا مني لهن فقال لا
تفعل فقال الرجل ما هو شيء اتيه برجلي انما هو سماع اسمعه باذني فقال الصادق ع بالله انت كما في الفقيه ولله انت كما عن الكافي اما سمعت الله يقول
ان السمع والبصر والفؤاد كل اولئك كان عنه مسؤولا فقال الرجل كانني لم اسمع بهذه الاية من كتاب الله عز وجل من عربي ولا عجمي لا جرم اني قد تركتها وانا
استغفر الله فقال له الصادق ع قم فاغتسل وصل ما بدا لك فلقد كنت مقيما على امر عظيم ما كان اسوء حالك لو مت على ذلك واستغفر الله واسئله
التوبة من كل ما يكره فانه لا يكره الا القبيح والقبيح دعه لاهله فان لكل اهلا ومورد الرواية هو استماع الغناء وهو من الكبائر مضافا الى ظهور كون
الاستماع للغناء مع اصوات الملاهي الاخر من العود وغيره وهو من الكبائر والى ظهور الاصرار من السائل على الاستماع المذكور ولو فرض الاستماع المذكور
صغيرة فالاصرار عليه كبيرة وهو من قوله ربما اطلت الجلوس استماعا مني لهن وقد صرح ابن هشام كما عن الشارح الرضي ايضا ان الاغلب في استعمال كلمة
رب للتكثير بل عن الثاني ان التكثير صار كالمعنى الحقيقي والتقليل كالمعنى المجازي المحتاج الى قرينة ومن قول الامام كنت مقيما بل ومن نفس اطالة
المكث للاستماع فانه لا يبعد حصول الاصرار بالاطالة الكثيرة باعتبار ان كل لحظة منها معصية بل وقوله لا جرم اني قد تركتها ايضا مشعر بعزمه قبل
السؤال على المراجعة على فعله ولا يبعد حصول الاصرار به ايضا ويؤيد ذلك قول الامام كنت مقيما على امر عظيم وقوله ما كان اسوء حالك لو مت
على ذلك اللهم الا ان السائل كان جاهلا بالحرمة كما هو الظاهر فيمكن ان يفرق بين العلم والجهل بالحكم فيكون مع العلم كبيرة ومع الجهل صغيرة لان معصيته ح

الاقدام على ما يحتمله معصية مع عدم السؤال ممنوع كون ذلك كبيرة كما صرح به بعض المتبحرين (وهو جدي العلامة قده) ولكنه بناء على عدم معذورية الجاهل الملتفت المقصر
الظاهر لحوقه العقاب المترتب على المحرم الذي ارتكبه لا عقاب التجري في عدم السؤال فارتكاب الكبيرة مع الجهل المفروض كبيرة وبالجملة مفروض الرواية هو
الكبيرة والتعليل ايضا ان لم يكن فيه ظهور او اشعار باعتبار ما ذكر من القرائن والشواهد بان المعصية المفروضة من الكبائر فلا ظهور يعتد به في التعميم و
دعوى استشعاره من قول الامام اما سمعت الله يقول ان السمع والبصر والفؤاد كل ذلك كان عنه مسؤولا ومن قوله واسئله التوبة من كل ما يكره ومن قوله
فانه لا يكره الا القبيح والقبيح دعه لاهله من حيث الامر بالتوبة من كل ذنب وترك كل قبيح سواء في ذلك استماع الغناء وغيره والكبائر من الذنوب وصغارها
فيثبت الغسل في الجميع كما يقتضيه التعليل والتذييل مدفوعة بانه ليس ظهورا يعتد به بل الظاهر خلافه اذ غسل التوبة انما يكون بعد وقوع التوبة لوجوب
التعجيل في التوبة فالظاهر ان الغسل الذي امر به الامام بقوله قم فاغتسل لما وقع من التوبة بقوله واني لاستغفر الله لا لما يقع بامره واسئله التوبة من كل
ما يكره اذ لا معنى لامره ع له بالاشتغال بالغسل المستحب لما يتعقب من التوبة الواجب تعجيلها فقوله واسئله التوبة من كل ما يكره الى اخره فضل اداب
للمستغفر بتنبيهه ع والمراد منه قبول التوبة الذي ينبغي للانسان سؤاله من الله تعالى في كل حال لا اصل التوبة الواجب عن المعصية التي تصير غاية للغسل
الذي هو محل النزاع وقرينة ذلك امره ع بايقاع الغسل ولولا وقوع التوبة الواجبة منه قبل ذلك لم يامره بتقديم الغسل وهذا معنى دقيق جيد فتدبر
فالاقوى من حيث الدليل عدم استحباب الغسل للتوبة عن المعصية الصغيرة وفاقا للمفيد وظاهر الشيخ في التهذيب وعن الكافي والغنية والاشارة والحدائق
والرياض بل ولكل من عبر كالقواعد والارشاد بالفسوق نعم لا باس باستحبابه من حيث فتوى جملة من المحققين كجدي العلامة والمحقق الثاني وشيخنا
الشهيد الثاني في المسالك وكاشف اللثام بل وظاهر الشهيد في الذكرى والفاضل الكاشاني بل وفي الكشف بعد قوله وسواء كان الفسوق عن كبيرة
او صغيرة كما عن المنتهى ونهاية الاحكام قال ويعطيه اطلاق الاكثر وهو مع احتماله لما احتملناه في عبارة المنتهى والنهاية لم يتحقق لان اطلاق الاكثر
للفسوق فلا يعطي التعميم لما عرفت من اختصاص الفسوق بالكبيرة ومعارض ايضا بما في الروض قال وتقييدهم بالفسوق يقتضي عدم الاستحباب للتوبة عن
صغيرة لا توجبه واعترف به في المسالك ايضا عند قول المحقق وغسل التوبة سواء كان عن فسوق او كفر قال ومقتضى العبارة عدم الاستحباب للتوبة عن
ذنب لا يوجب فسقا والنص يشمله انتهى وكان اطلاق الاكثر للتوبة كالنافع والدروس وغيرها فلم يتبين ان الاقتصار على لفظ التوبة من الاكثر بل مما
سمعت من الروض من قوله وتقييدهم بالفسوق ظاهر في خلافه وعلى كل حال فقد صرح بعض المتبحرين بان التعميم هو المشهور والشهرة المنقولة من شانه مما يتسامح
لاجله في المستحب واما ما ذكرناه من الفرق بين اقسام الكبائر بالنحو المذكور فهو غير ثابت لاستناده الى النبوي المذكور ولم يثبت ارادة الغسل فيه من الطهارة
بل عطف الثوب فيه على البدن من دون اعادة لفظ الطهارة دليل على ارادة الطهارة من الخبث لعدم امكان الطهارة المعنوية في الثوب وارادة المعنوية
في البدن ومن الخبث في الثوب مستلزم لاستعمال اللفظ الواحد في معنيين فليس الا ارادة الطهارة من الخبث الممكن في الثوب والبدن وان اراد الفرق بين
مطلق الكبائر والصغائر فنحن موافقوه فتوى وح وجه قوي لا دليلا ثم انه في التوبة عن الكفر استدلوا للغسل له مضافا الى الاجماع بامر النبي ص قيس بن عاصم
وثمامة بن اثال الحنفي لما اسلما بالاغتسال وفي الكشف ويمكن ان يكون لوجوب غسل عليهما بالجنابة او غيرها وكذا في الحبل المتين لشيخنا البهائي قيل ولا يخفى ضعفه
لان خلقا كثيرا اسلموا والكون على الجنابة لم يكن مختصا بهما من بين الخلق فتبين ان الغسل كان للاسلام منهما ولم يكن واجبا قلت وعن المجلسي عن كتاب سلام بن
ابي عمرة عن معروف بن خربوذ المكي عن ابي جعفر ع قال دخلت عليه فانشات الحديث فذكرت باب سعد فقال لا اراك الا هناك اخرج عني قال قلت جعلت
فداك اني اتوب عنه فقال لا والله حتى تخرج الى بيتك وتغسل ثوبك وتغتسل وتتوب عنه الى الله كما يتوب النصراني من نصرانيته وظاهر الرواية
الاغتسال للكفر بقرينة قوله ما اراك الا هناك وقوله كما يغتسل النصراني من نصرانيته قال بعض الفضلاء ويمكن الاستدلال بهذه الرواية على غسل
التوبة من الفسوق سيما مع ملاحظة علو شان معروف ومما يستحب له الغسل صلوة الحاجة وصلوة الاستخارة من الصلوة الواردة لهما واخبارهما كثيرة
وكيفية عملهما مختلفة ذكرها الشيخ في التهذيب والصدوق في الفقيه في الاغسال والصلوات وغيرهما في غيرهما بل عملت لهما كتب مستقلة ومن اراد الوقوف
على اخبارهما فليطلبها من مظانها والغسل للصلوتين معروف عند اصحابنا قديما وحديثا ونقل الشهرة العظيمة والاجماعات مستفيض في كتبهم ولكن
الذي يستفاد من اخبارهما واستدلال الاصحاب استحباب الغسل لخصوص الصلوة والاذكار الواردة عن الائمة الاطهار والظ جواز جعل الحاجة هو لا انه
وطلب الخيرة من الله تعالى في امر فيستعمل الغسل والصلوة والاذكار الواردة لطلب الحاجة ويجعل حاجته طلب الخيرة من الله في امره فيكتفي به استخارة الى
ان يوفق الله له ما هو الخير والصلاح في امره اذا اراد هذا القسم من الاستخارة التي هي مشاورة وبالجملة اخبار الغسل وصلوة الحاجة بالانحاء المذكورة
كلها من حيث اطلاق الحاجة تشمل الاستخارة وفقرات رواية مرازم شاهدة له بل الصدوق في الفقيه ذكر في الصلوة للحاجة ما رواه مرازم مع انها في
التهذيب منقولة في صلوة الاستخارة بل يمكن ادخال جملة من الغايات كالاستسقاء والمباهلة ونحوهما في الحاجة واستعمال الاداب الواردة لها من الغسل والاذكار

ومنها الغسل لصلوة الحاجة والاستخارة

لها فضلا عن الصلوة المخصوصة الواردة ثم ان ما تقدم في عبارة فقه الرضا والغسل ثلاثة وعشرون قال فيها وغسل الاستخارة وغسل طلب الحوائج وفي خبر سماعة بن مهران المتقدم قال وغسل الاستخارة يستحب واطلاق الخبرين مع عدم حمل المطلق على المقيد في المستحب يقضي باستحباب الغسل لمطلق الاستخارة وطلب الحاجة وان لم يصل مطلقا بل التدبر في الاخبار الواردة في الكيفيات المخصوصة للحاجة مثلا بل والاستخارة يقضي بذلك ايضا وان ما اشتملت عليه من الغسل والصلوة والاذكار ونحوها كلها آداب شرعت لطلب الحاجة ولا توقف لبعضها على الاخر كبعض المركبات الشرعية التي اذا انتفى بعضها انتفى المقصود من اصله ويستحب ايضا الامور من الافعال غير ما تعرضنا في المتن منها صلوة الاستسقاء صرح به جماعة من المتقدمين والمتاخرين وعن المعتبر انه قال ذكره جماعة من الاصحاب منهم المرتضى في المصباح وعن الغنية الاجماع عليه ومن الاخبار لم اقف الا على خبر سماعة المتقدم وفيه وغسل الاستسقاء واجب بعد حمل الواجب فيه على المستحب المؤكد كما في غيره ومقتضى الخبر استحبابه لمطلق الاستسقاء وهو الدعاء لطلب المطر مع احتمال ارادة المعهود . وفي كلام الاكثر من تعرض له مضافا الى صلوة الاستسقاء وقد اشرنا سابقا الى امكان دخول هذه الغاية في عنوان الحاجة التي يستحب لطلبها الغسل ومنها الغسل للمباهلة مع الخصم وقد اشرنا اليه سابقا وان العلامة المجلسي الكبير احتمل في رواية الغسل يوم المباهلة انه للمباهلة مع الخصوم وان المباهلة مشروعة من السابق وعلى كل حال يدل عليه ما في خبر سماعة المتقدم وغسل المباهلة واجب ويكفي ذلك في الاستحباب منضما الى فتوى جملة من الاصحاب واما رواية ابي مسروق المنقول عن الكافي وفيه فادعهم الى المباهلة قلت وكيف اصنع قال اصلح نفسك ثلاثا واظنه قال وصم واغتسل وابرز انت وهو الى الجبان الحديث فغير معلوم ان قول الراوي فيه واظنه قال يختص بالصوم او به وبالغسل وان قيل ان الظاهر اختصاصه بالصوم لكن ليس ظهورا يعتد به فلا ينهض دليلا ومنها الغسل لاخذ التربة الحسينية من القبر الشريف وفي الكشف ويمكن ادخاله في الحاجة والدليل عليه الاخبار الواردة بخصوصه منها ما عن العلامة المجلسي في البحار عن جابر الجعفي قال دخلت على مولانا ابي جعفر ع فشكوت اليه علتين متضادتين اذا داويت احديهما انتقضت الاخرى وكان بي وجع الظهر ووجع الجوف فقال لي عليك بتربة الحسين بن علي ع فقلت كثيرا ما استعملها ولا تنجع فيّ قال جابر فتبينت في وجه سيدي ومولاي الغضب فقلت يا مولاي اعوذ بالله من سخطك وهو حديث طويل الى ان قال فاذا اردت ان تاخذ من التربة فتعمد لها آخر الليل واغتسل لها بماء القراح والبس اطهر اطمارك وتطيب بسعد الحديث وقريب منه ما عن ابن طاوس في مصباح الزائر ومنها الغسل لصلوة الشكر نص به جماعة وعن الغنية الاجماع عليه ويدخل في طلب الحاجة لان الشكر سبب لازدياد النعمة وهو من اهم الحوائج فيشرع لها الغسل والصلوة الواردان لطلب الحاجة ومنها الغسل للوقوف بعرفات والمشعر صرح بهما جملة وعن الخلاف الاجماع عليهما وعن الغنية ذكر الاجماع على الاول وهو ايضا منصوص ولم نقف على نص في الثاني وعلى كل حال فهذا الغسل في عرفات للوقوف فيها وهو غير الموظف لليوم فلا يجزي احدهما عن الاخر ومنها الغسل للنحر والذبح والحلق لما تقدم في قضاء غسل عرفة عن احدهما قال اذا اغتسلت بعد طلوع الفجر اجزاك غسلك الحديث وهو مروي باسانيد عديدة ومنها لمن قتل وزغة وصرح به جماعة بل عن البحار نسبته الى الاصحاب وانكره بعض المتاخرين ويدل عليه مضافا الى مرسلة الصدوق في الفقيه والهداية رواية عبد الله بن طلحة عن الصادق ع وقد سئل عن الوزغ فقال رجس وهو مسخ فاذا قتلته فاغتسل ومع ذلك نوقش عن المحقق كبعض اخر من التوقف في الحكم او منعه لا وجه له ومنها لمس الميت بعد غسله لخبر عمار الساباطي عن ابي عبد الله ع قال يغتسل الذي غسل الميت وكل من مس ميتا فعليه الغسل وان كان الميت قد غسل وقد يستشعر ايضا من ذيل ما اورده في التهذيب عن حريز عن الصادق ع قلت فمن ادخله القبر قال لا غسل عليه انما يمس الثياب فان التعليل قاض بانه اذا مس البدن عليه الغسل ومن المعلوم عدم الوجوب فيكون مستحبا واما ما في الرواية المتقدمة ان الغسل في سبعة عشر موطنا من قوله واذا غسلت ميتا او كفنته او مسسته بعد ما يبرد فليس فيه دلالة واضحة على الحكم لاحتماله وجوها واختلاف النسخ فيها على وجه لا تركن النفس بارادة معين منها ومنها الغسل للسفر لمرسلة ابن طاوس قال وروى ان الانسان يستحب له اذا اراد السفر ان يغتسل وذكر له دعاء وفي خصوص الخروج الى زيارة قبر مولانا ابي عبد الله الحسين روحنا فداه ورد الغسل مع صيام ثلاثة ايام يوم الاربعاء والخميس والجمعة وهو غير الغسل الوارد للزيارة كما عن التهذيب وفيه فاغتسل تلك الليلة اي ليلة الجمعة قبل المغرب ثم تنام على طهر واذا اردت المشي اليه فاغتسل ولا تتطيب ولا تدهن ولا تكتحل حتى تاتي القبر وظاهره استحباب غسلين لكن الظاهر ان مورد هذين الغسلين وصيام الثلاثة هو المسافر الى قبره ع لا المجاور لمرقده فانما عليه غسل الزيارة فقط والله العالم ومنها الغسل للعمل المعروف بعمل ام داود واصله دعاء الاستفتاح بكيفية خاصة وملحقات ماثورة عن مولانا الصادق ع ذكره العلامة المجلسي ره وغيره واورده عن ابن بابويه والشيخ وابن طاوس باسانيد معتبرة وهو من موارد الغسل لطلب الحاجة فان ورودها لرفع سجن او دعا بها انها كيفية خاصة من الصلوة والاذكار وغيرها لقضاء الحاجة فتدخل في بابه

في الغسل للسفر

وقد ورد

وقد ورد في النص ان العمل المذكور لكل حاجة ومنها ما ارسله ابن بابويه في المحكي عنه ان مولانا امير المؤمنين ع كان يغتسل في الليالي الباردة طلبا للنشاط في صلوة الليل قيل ويمكن ادخاله في الغسل لطلب الحاجة مع كون النشاط حاجة مطلوبة له فان الظاهر مما شرع لطلب الحاجة ان الغاية طلب الحاجة وسؤالها ولو بوجه فتامل ويدخل في الحاجة خصوص التظلم الى الله تعالى من ظلم ظالم وقع على الانسان او طلب دفع مظلمة ان خافها وقد ورد لها بالخصوص الغسل والصلوة واذكار ماثورة عن مكارم الاخلاق فهذا وامثاله مما تقدم من الاستسقاء والشكر وغيرهما من موارد الحاجة يشرع له كل من الغسل والصلوة او الاذكار الواردة في طلب الحاجة لا بقصد الخصوصية ان لم يكن ما ورد بالغسل له بخصوصه ناهضا باثباته بناء على ما اشرنا اليه من ان الغسل في الاخبار السابقة للحاجة وكذا الصلوة غير مربوط بسائر الاداب نعم مع ثبوت ما ورد في كل مما ذكر يكون هو الماثور في خصوصه من الحوائج وكذا من هذا القبيل ما ورد عن مولينا الكاظم ع من كان له الى الله حاجة واراد ان يرانا وان يعرف موضعه فليغتسل ثلاث ليال يناجي بنا فانه يرانا ويغفر له بنا نقل عن اختصاص المفيد وكذا ما نقله الفاضل الكاشاني في حواشيه على ذريعة الضراعة من الغسل لقراءة دعاء العلوي المصري لهلاك العدو بل وجملة من الادعية والاذكار الواردة الخاصة التي نقلها بعض العلماء والصلحاء الكاملين لمطالب خاصة بكيفيات خاصة وذكروا فيها الغسل ولم تنقح مداركها ودليلها يشرع الغسل في جميع ذلك لا بقصد الخصوصية بل من باب انه طلب الحاجة بل والصلوة ايضا بالتقريب السابق واليه يرجع ما عن ابن الجنيد من استحباب الغسل عند كل فعل يتقرب به الى الله تعالى ويلجاء فيه اليه كما سيجيء ومنها ايضا الغسل للحجامة لرواية زرارة المتقدمة التي استند بها المفيد لقضاء غسل عرفة بالطريق الوارد عن الكافي وفيه اذا اغتسلت بعد طلوع الفجر اجزاك غسلك ذلك للجنابة والحجامة الحديث وظاهر الكشف الاعراض عنه فقال لكنه مقطوع ويحتمل تصحيف الجمعة لان ابن ادريس حكى الخبر عن كتاب حريز بلفظ الجمعة وسنده الى ابي جعفر ع انتهى وفيه ان الاحتمال المذكور غير قادح بالنسبة الى الاستحباب الذي يكفي فيه بلوغ الثواب ولا مانع من استحباب كل من غسلي الجمعة والحجامة استنادا في كل الى احد النقلين لصدق البلوغ وعن المفيد في مسائل الغرية وليغتسل لرمي الجمار فان منعه مانع فليتوضأ وفي الكشف عن الخلاف الاجماع على عدم استحبابه قلت وفي حسنة الحلبي نص على عدمه ايضا ففي التهذيب عنه عن الصادق ع قال سئلته عن الغسل اذا رمى الجمار فقال ربما فعلت فاما السنة فلا ولكن من الحر والعرق وفي الصحيح عن الغسل اذا اراد ان يرمي فقال ربما اغتسلت فاما من السنة فلا وما ورد في خبر ابن مسلم كما في التهذيب عن ابي جعفر ع لا ترم الجمار الا وانت على طهر وفي ذيل خبر احمد بن مسعود والطهر احب الي فلا تدعه وانت تقدر عليه فلا يدلان على ازيد من استحباب الطهارة من الحدث له لاطلاق الطهر ولعل المفيد اراد ايضا بالاغتسال له الاغتسال من الحدث حيث ان عبارته ظاهرة في الوجوب فهو يرى وجوب الطهر للرمي كما صرح به في المقنعة ويتوجه قوله فان منعه مانع فليتوضأ ببعض الوجوه الممكنة لكونه نوع طهارة بعد التعذر عن الرافع او انه الوضوء المستحب مع الاغسال الواجبة ولو في الجنابة استحبابا اصليا فيه على القول به او احتياطا للخروج عن الخلاف ونحو ذلك من التاويلات وقال في المقنعة فان قدر على الوضوء فليتوضأ وان لم يقدر اجزء عنه غسله ولا يجوز له الرمي الا وهو على طهر وهو ايضا ممكن الحمل على الطهارة اي ان كان محدثا فليتوضأ وان لم يقدر اجزء عنه اي غسله الذي وقع منه للعيد اما بناء منه على الاجتزاء بالغسل المستحب عن الوضوء او باعتبار الوضوء الذي وقع منه منضما الى الغسل فيكون قوله ولا يجوز له الرمي الا وهو على طهر احالا الا بعد التفصيل وهذه التاويلات وان لم تخل من البعد لكنها التخلص كلامه طاب ثراه عن مخالفة النص والاجماع جيدة هذا وظ عبارة البعض في غسل زيارة المشاهد المشرفة حيث عبر بزيارة المعصوم او المعصومين كما عن الموجز والمحرر والبيان والنفلية والاثنى عشرية وغيرها عموم استحباب الزيارة كل معصوم ويدل عليه ما تقدم من عبارة فقه الرضا والغسل ثلاثة وعشرون الى ان قال وغسل زيارة البيت وغسل دخوله وغسل الزيارات مؤيدا بالاطلاق المذكور من الفتوى بل وبالاقتصار على لفظ الزيارة جملة من الفتاوى بل في الكشف نسبة الاقتصار المذكور الى الاكثر وفي نهاية الفاضل والاقرب عندي استحباب الغسل عن الافاقة من الجنون لما قيل من ان من زال عقله انزل فاذا افاق اغتسل احتياطا وليس واجبا لاصالة الطهارة فيستصحب والناقض غير معلوم ولان النوم لما كانت مظنة للحدث شرعت الطهارة منه انتهى وفي الذكرى بعد نقل الحكم والتعليل عنه قال والحكم لا نعرفه والتعليل لا نثبته ثم قال نعم روي ان النبي كان يغمى عليه في مرض موته فيغتسل فيكون الجنون اولى وظ ضعف هذا التمسك قلت لا داعي للفاضل الى هذا التمسك الضعيف قوله والحكم لا نعرفه ان الحكم هو استحباب الغسل احتياطا عن الحدث مع حصول الشك فيه بملاحظة ما قيل من الانزال واعترف باستحبابه للاحتياط في الذكرى وكذلك عنه في البيان واثبته غيره ايضا بل لا اجد مخالفا فيه قوله والتعليل لا نثبته فيه ان العلة ليست حصول الانزال كي لا نحققه بالجنون بل الشك في حصوله وهو يحصل بملاحظة ما قيل ولعله حمل كلام الفاضل على ارادة انه من الاغسال المندوبة بالاصالة وان سببه الافاقة من الجنون لا الغسل من الحدث وربما يوهم ذلك قوله الغسل عن الافاقة مع ان تعليله بما قيل من ان من زال الخ لا سيما قوله فاذا افاق اغتسل احتياطا وخصوصا مع قوله وليس واجبا لاصالة الطهارة الخ من التصريح بارادة ما ذكرناه من الاستحباب الاحتياطي وان الغاية هو الاحتياط عن الجنابة

في الغسل للحجامة

قال في الذكرى

قال في الذكرى ولو ضم الاول مشيراً الى ما قيل من الانزال كان غسلاً ينوي به رفع الجنابة وخصوصاً عنده لاشتراطه في نية الطهارة كما ينوي في غسل واجد
المني على الفراش المشترك قلت ولا لعل الفاضل يلتزمه ولم يتبين منه انكاره له ولا باس به على من هو في النية وثانيا لان لا ينوي رفع الحدث الذي
هو السبب الاصلي في نحو هذا الغسل بل ينوي السبب العارضي وهو الشك في الحدث والاحتياط عنه كما سيأتي في ذيل الاغسال المستحبة وبالجملة انكار الشهيد
وغيره من بعض من تاخر عنه هذا الغسل مبني على حملهم الغسل المذكور على المستحب بالاصل حيث وقع منه ذلك في عداد الاغسال المستحبة بالاصل مع
انه وقع منه ومن جملة غير الفاضل ايضا عد الغسل الرافع المستحب كالغسل للشك في رفع الحدث كواجد المني في الثوب المشترك واعادة الغسل عند زوال
العذر الذي رخص في اشتمال الغسل على خلله كالجبيرة والتقية والتولية ونحوها لخروجها من خلاف من قال بوجوبها في عداد الاغسال المستحبة كما في
الكشف وعن البيان والنفلية وشرحها والحدائق وجامع البهائي وتم نحو ذلك في الوضوء ايضا ولا يخفى ان مقتضى تعليل الغسل المزبور بما قيل من الانزال
وانه للاحتياط عنه عدم استحبابه مع فرض عدم الشك في حصول الانزال وبه يفرق عن كونه مستحبا بالاصل للافاقة ولعل ما في الكشف عن المنتهى من رده
بان الاستحباب حكم شرعي مفتقر الى دليل ولم يتم مقصود به الرد على استحبابه بهذا النحو كما ذهب اليه بعض العامة استنادا الى ما تبرع به في الذكرى للفاضل
من الخبر العامي دون ما ذكرناه بل هو الظاهر نظرا الى ما حكي عنه من انه حكى الغسل للافاقة عن الحنابلة والغسل للصبي اذا ادرك عن بعض الحنفية ثم نفاهما
لانه حكم شرعي يقف على الدليل الشرعي وعن اشراف المفيد استحباب الغسل لمن اهرق عليه ماء غالب النجاسة ولم يعرف له وجها فان كان للاحتياط
عن نجاسة الماء كما قيل فينبغي الغسل بالفتح ولعله استفاده من نص لم نعثر عليه في الحدائق ان الشيخ في التهذيب ذهب الى استحباب غسل الميت اذا مات جنبا
مقدما على غسل الميت لخبر العيص عن الصادق ع انتهى والذي يظهر منه انه لم يركن اليه مذهبا بل احتمله احتمالا للجمع بين الاخبار المثبتة له والنافية
له كما هو دابه في غير المقام فانه رجح الروايات النافية له وطرح المثبتة ثم قال ولو صح احتمل ضربا من الاستحباب ثم اول الروايات المثبتة له بوجه اخر وفي
الوسائل عقد بابا للاستحباب غسل المرأة من طيبها لغير زوجها وروى الكليني باسناده الى سعد ابي عمر الجلاب عن الصادق ع قال ايما امرأة باتت
وزوجها عليها ساخط في حق لم يتقبل الله منها صلوة حتى يرضى عنها وايما امرأة تطيبت لغير زوجها لم يتقبل منها صلوة حتى تغتسل من طيبها كغسلها
من جنابتها قال ورواه الصدوق مرسلا انتهى وفي الحدائق الظ ان المراد بالاغتسال انما هو غسل الطيب وازالته وان تبالغ كما تبالغ في غسل الجنابة
بايصال الماء الى جميع بدنها وشعرها لازالة الطيب قلت لا داعي الى ارتكاب هذا الخلاف الظ مع امكان تسبيب التطيب للاجنبي في نظر الشارع
للغسل وكونه نوع عقوبة عليه كما نص عليه في السعي الى رؤية المصلوب خصوصا بعد ما عهدناه منه تقريب البعيد وابعاد القريب وعن ابن الجنيد استحباب
الغسل لكل فعل يتقرب به الى الله ويلتجأ فيه اليه وسياتي الكلام فيه واما ما يستحب من الاغسال للمكان فمنها لدخول الحرم لمكة المعظمة والمدينة

ومنها لدخول الحرم

الطيبة والمسجد الحرام ونفس بلدة مكة والكعبة وبلدة المدينة ومسجد النبي ص اما للحرمين فيدل عليه ما في التهذيب في الصحيح عن محمد بن مسلم عن
احدهما وفي الفقيه مرسلا عن ابي جعفر ع وفي الوسائل عن الخصال باسناد حسن قال الغسل في سبعة عشر موطنا الى ان قال واذا دخلت الحرمين مضافا
الى ما ورد بلفظ الحرم المنصرف الى حرم مكة والى الاجماع وعدم الخلاف المنقولين فيه وفي كشف اللثام عن الخلاف الاجماع على عدمه فيه وقال جدي
العلامة في المصابيح ولم اجد ذلك في الخلاف قلت يؤيده اعترافه في التهذيب بما ادعاه في المقنعة من نفي الخلاف في ان غسل الاحرام سنة واستدل له
بالاخبار المذكورة واما لدخول المسجد الحرام فلم يوجد فيه نص بالخصوص وعن شرح الدروس لا سند له الا بما في التهذيب عن ابن مسلم قال الغسل من الجنابة
الى ان قال وحين تدخل الحرم واذا اردت دخول البيت الحرام قال المراد بالبيت الحرام هو المسجد دون الكعبة وبان الغسل لدخول المسجد هو بعينه الغسل
للزيارة والطواف ويستفاد الاستدلال الاول من المدارك ايضا وفيهما ما لا يخفى نعم يستند فيه الى رسالة الفاضل في النهاية وشيخنا الشهيد الثاني
في الروض عليه النص والاجماع المنقول عن الشيخ في الخلاف وعدم الخلاف عن ابن حمزة والى فحوى ما دل على استحبابه لدخول مسجد النبي ص فانه اولى به ونحو
ما في التهذيب عن الكليني عن الحلبي عن الصادق ع قال ان الله تعالى يقول طهرا بيتي للطائفين والعاكفين والركع السجود فينبغي للعبد ان لا يدخل مكة الا
وهو طاهر قد غسل عرقه والاذى وتطهر فان تعليله التطهير لدخول مكة بارادة الله تطهير البيت يعطي اولوية اقتضاء ارادة تطهير البيت التطهير
لدخول المسجد وربما استدل ايضا بالاخبار المتضمنة لان من انتهى الى الحرم اغتسل قبل دخوله وان لم يمكن فبعده قبل دخول مكة وان لم يمكن فبعد
دخول مكة في بيته ومنزله كرواية ابان بن تغلب نقله الشيخ في حج التهذيب في ذيلها ولو لم يتمكن من الغسل عند دخول الحرم فليؤخره الى ان يتمكن قبل دخول
مكة فان لم يتمكن جاز ان يغتسل بعد دخول مكة وفيه ايضا عن معوية بن عمار عن الصادق ع قال اذا انتهيت الى الحرم ان شاء الله فاغتسل حين تدخل
وان تقدمت فاغتسل من بئر ميمون او من فخ او من منزلك بمكة وبهذا المعنى اخبار اخر فان الظاهر منها ارادة الاغتسال لدخول المسجد الحرام
قلت ولعله من حيث منافاة كونه لدخول الحرم او دخول مكة لما هو المقرر من ان الغسل للدخول في مكان يكون قبل دخوله وفيه ان الثاني غير لازم

على ما ذكرناه في اغسال الليالي رمضان من عدم اقتضاء كون الغسل مكانية لزوم وقوعه قبل الدخول فيه بل وعلى تسليم اقتضائه ذلك انما هو
الاصل وهذا الغسل مستثنى بظاهر الاخبار كاستثناء جملة من الاغسال وان الاخبار محمولة على مقام العذر كما يقضي به قوله في خبر ابان
ومن لم يتمكن فليؤخر كما عن الشيخين بل عن الاكثر فلا قرينة على ارادة الاغتسال لدخول المسجد الحرام وينافي هذا الحمل خبر ذريح المنقول في حج التهذيب
قال وسألته عن الغسل في الحرم قبل دخوله او بعد دخوله قال لا يضرك اي ذلك فعلت واذا اغتسلت بمكة فلا باس وان اغتسلت في بيتك حين تنزل
بمكة فلا باس لظهوره في التخيير مع الامكان والاختيار الا انه مناف لاقتضاء المكانية التقديم كما ذكر سواء اريد منه المسجد او الحرم واما الغسل
لدخول البلدتين فعن الغنية الاجماع عليهما وعن الوسيلة عدم الخلاف فيهما وعن الشيخ الاجماع على الغسل لدخول مكة وفي الكشف عن الخلاف
الاجماع على عدم الغسل لدخول مكة وفي مصابيح جدي العلامة لم اجد ما ذكره في الكشف في الخلاف بل الموجود في حجه اجماع الفرقة على استحباب
الغسل في سبعة مواضع منها دخول مكة قلت ولعل ما نفاه في الخلاف استحباب الغسل لدخول مكة مستقلا اما بمعنى عدم مشروعية تعدد
الغسل له ولدخول المسجد مثلا كما يظهر من صاحب المدارك وغيره في كتاب الحج بل انكر على المحقق وغيره حيث استفاد منهم التعدد ولا يبعد
استفادة الاتحاد من اخبار الباب هناك او بمعنى عدم لزوم التعدد في الاتيان بالوظيفة ولا يبعد دعوى الاجماع في كل من المضامين وان كان
الاول اقرب الى تعبيره بمعقد الاجماع والثاني اوفق بانعقاده فتوهم منه في الكشف عدم مشروعية الغسل له اصلا وعلى كل حال فيدل عليهما
من النص ما تقدم من صحيحة معوية بن عمار وفيها وحين تدخل مكة والمدينة وما في فقه الرضا والغسل ثلاثة وعشرون الى قوله وغسل
دخول المدينة وغسل دخول الحرم وغسل دخول مكة وما فيه ايضا من قوله وروي ان الغسل اربعة عشر وجها الى ان قال ودخول مكة
ودخول المدينة وما في التهذيب من صحيحة عبد الله بن سنان وفيها وعند دخول مكة والمدينة مضافا الى ما ورد في مكة مما تقدم في ذيل
خبر ابن الحلبي عن الصادق ع فينبغي للعبد ان لا يدخل مكة الا وهو طاهر الخ وما في ذيل خبر يونس بن يعقوب رواه في التهذيب في حجه ويستحب
ان يغتسل قبل دخول مكة وفي المدينة من صحيحة معوية بن عمار عن الرضا ع اذا دخلت المدينة فاغتسل قبل ان تدخلها او حين تدخلها واما
لدخول مسجد النبي ص فعن الغنية عليه الاجماع وعن ابن حمزة نفي الخلاف عنه ويدل عليه ما في التهذيب عن محمد بن مسلم عن الباقر ع قال الغسل
من الجنابة الى قوله واذا اردت دخول مسجد رسول الله ص واما لدخول الكعبة فعن الخلاف والغنية الاجماع عليه وعن ابن حمزة نفي الخلاف
وفي خبر سماعة وغسل دخول البيت واجب وفي خبر ابن مسلم واذا اردت دخول البيت الحرام وفي خبر ابن سنان ودخول الكعبة وفي خبر محمد بن
مسلم الغسل في سبعة عشر موطنا الى ان قال ويوم تدخل البيت وفي خبر معوية بن عمار الغسل من الجنابة الى ان قال وحين تدخل الكعبة هذا
والذي يتحصل من هذه الاخبار مع ملاحظة خبر ابان المتقدم وخبر اذا انتهيت الى الحرم ان شاء الله المتقدم وخبر ذريح ان كلا من دخول حرم
مكة ودخول بلده ودخول المسجد الحرام ودخول البيت غاية مستقلة للغسل بل لم يتحقق خلافا فيه ممن تعرض لهذه الغايات الخمس كلا او بعضا
عدا ما في الكشف وغيره عن المفيد من اختصاصه لمكة بمن اراد الدخول لاداء فرض او نفل بها مع ان الذي وجدناه في المقنعة الاستحباب مطلقا واما
ما في حج المدارك من ان مقتضى الاخبار استحباب غسل واحد اما قبل دخول الحرم او بعده الى ان قال فما ذكره المص وغيره من استحباب غسل لدخول مكة
واخر لدخول المسجد الى اخر كلامه فالظاهر ان انكاره على المحقق وغيره من ظهور كلامهم في تعدد الغسل وتكراره لا كون شيء من المذكورات غاية وهو
مقام اخر وفيه كلام ياتي في كتاب الحج ان شاء الله علينا بالتوفيق وربما ظهر من بعض المتبحرين استفادة محالة انه في كون الغايات متعددة وليس كذلك
فانه ذكره في باب الاغسال الظاهر منه الاعتراف بان كلا منها غاية واستدل لها بالروايات وعدم ذكره وتعيينه لغاية الغسل الواحد الذي حصره في
كتاب الحج قرينة عدم انكاره لشيء من هذه الغايات ايضا ثم ان للفاضل في النهاية تصريح باستحباب الغسل لدخول المشاهد الائمة ع بل وعن ابي العباس
والصيمري نحو ذلك ايضا وعلله في النهاية بالروايات ولم نعثر له على نص بالخصوص ومع احتمال ارادته الغسل عن الاحداث فانه مستحب لدخول المشاهد بلا
اشكال ان لم نقل بوجوبه كما تقدم يمكن الاستناد له بان الغسل لدخول المشاهد زيادة تعظيم لها وهو راجح شرعا ومنه ينقدح التوجيه لما ذكره
في الذكرى وغيره عن ابن الجنيد من استحباب الغسل لكل مشهد او مكان شريف ويوم وليلة شريفة وعند ظهور الاثار في السماء وكل فعل متقرب
به الى الله تعالى ويلجاء فيه اليه والظاهر ارادته ما ثبت لخصوصه من الزمان والمكان مزيد عظم وشرافة عند الشارع لا ما يلحقه شرافة ولو باعتبار اندراجه
تحت امر عام لكونه من سنخ ايام الاشهر الحرم او من مطلق مشاعر العبادات مثلا وكذا الفعل المتقرب المتجئ به الى الله المراد به بعض الادعية والاذكار
والاوراد الخاصة التي يناجي بها العبد ربه وينقطع فيها اليه ويتوسل بها الى حضرته لحصول بعض المطالب او نفس القرب الى جنابه ويشهد قوله
ويلتجاء فيه به الى الله والا لزم استحباب الغسل لاكثر الازمان والاماكن والعبادات والعموم بهذا النحو كاد يقطع بعدم ارادته وصرح بهذا التقييد

بعض المتبحرين بل وقوله عند ظهور الآثار في لسان المراد به الغسل للغاية المطلوبة عندها بملاحظة ما ورد من انه ينبغي للعباد عند ظهور الآيات وما يشابهها من
الآثار المخوفة التضرع والتخشع والبكاء والانقطاع فيها الى الله بطلب المغفرة والانابة والاجتماع في المساجد على الصلوة لحصول مزيد الجزع والضوضاء
لدى ساحة البارىء ومع هذا التقييد يحسن الحكم المزبور لان الغسل من حيث كونه نظافة ونزاهة وانه نوع طهارة لا شك في انه من زيادة التعظيم لما يقع
له من الغايات في الانظار لا سيما في عرف المتشرعة ويوضح ذلك ما سمعته من الحكم بوجوب الرافع للحدث منه ومن الوضوء واستحبابهما لبعض الغايات
استنادا الى التعظيم مضافا الى التدبر في موارد الاغسال المستحبة واخبارها لا سيما الاخبار الواردة منها في الاعياد المعظمة والاوقات المشرفة كليالي القدر
وغيرها ويغنيك عن استقصائها ملاحظة ما تضمن لغسل نيروز الفرس من خبر المعلى بن خنيس ولغسل التاسع من الربيع الاول من نقل احمد بن اسحق المذكور
على طولهما في البحار وغيره والنبوي المتقدم قال في الجمعة هذا يوم جعله الله عيدا للمسلمين فاغتسلوا وما تقدم عن الصدوق في العلل والعيون وعن محمد بن
سنان عن مولينا الرضا ع انه كتب اليه علة غسل العيد الجمعة وغير ذلك لما فيه من تعظيم العبد ربه واستقباله الكريم الجليل وطلب المغفرة لذنوبه وليكون
لهم يوم عيد معروف يجتمعون فيه على ذكر الله فجعل الغسل تعظيما لذلك اليوم وتفضيلا له على سائر الايام وزيادة في النوافل والصلوات فان المستفاد من نحو هذه
الاخبار وما ورد في استحبابه لبعض الاماكن والمشاهد المعظمة ان الغسل فيها في نظر الشرع من التعبد مزيد الاكرام والتعظيم بحصول النظافة فيه ومن التبجيل
والاحترام للوقت الخاص والمكان الخاص باعتبار الامور العظام والنعم الكرام الواقعة فيه او باعتبار عظم المكان وشرافته ومتى عرفنا زمانا او مكانا
له اختصاص في نظر الشرع بمزيد العظم والشرف فلا باس بالغسل له وان لم يرد بخصوصه امر بعد ما تحقق ان الغسل في نظر الشرع والعرف من باب التعظيم والتوقير
ولما ما ذكره من استحبابه لكل فعل يتقرب به ويلتجاء به الى الله بالتقييد المذكور فهذه الغاية مع ما ذكر من الغاية المطلوبة عند ظهور الآثار السماوية
لما ورد باستحباب الغسل للحاجة واي حاجة اعظم مما تضمنته الغايات المزبورة وليس ما ذكر من القياس في شيء كما نسبوه اليه في هذا الحكم ورموه بقوس
واحد وعن الفاضل موافقته له في الزمان والمكان بل المحقق ايضا وافقه فيهما وفي الكشف ايضا التصريح بالموافقة في المكان وظهور الميل في
الزمان وعكسه في الروض وفي المدارك ظهور الميل في الزمان ايضا بل جملة من الاصحاب ذكروا الغسل لدخول مشاهد الائمة مع ظهور الوفاق على عدم
ورود نص به فلا مستند له غير شرف المكان كما علله به في الكشف بل استحباب الغسل الرافع للحدث لدخول مشاهد الائمة مما لا اشكال فيه عندهم حتى ذهب
جمع كثير الى وجوبه وعمدة دليلهم في الوجوب والندب به من التعظيم واذا كان الغسل الرافع تعظيما كان الاغتسال مع وجود الطهارة من زيادة التعظيم
بلا اشكال باعتبار حصول النظافة والنزاهة معه وبالجملة عموم الحكم المزبور في الزمان والمكان الشريفين ليس بذلك البعيد ان لم يكن الاجماع على
خلافه وقد عرفت انه مقتضى كلام جملة وانما اشتهر النسبة الى ابن الجنيد لتصريحه بهذا العموم الذي هو مقتضى كلام غيره واما الاخران فيه خلاف
الحاجة على التقييد المذكور ومع عدم التامل ومما يستحب له الغسل تولد المولود وفي عده من الاغسال المستحبة مسامحة لان القائم بالمكلف هو

ومنها غسل المولود

تغسيل المولود كما مر من عد وضوء الميت من الوضوءات المستحبة وعلى كل حال ففيه قول بالوجوب هو ظاهر الصدوق في الفقيه والمنقول عن ابن حمزة
وغيره لكنه شاذ متروك والنص به ما رواه في الفقيه وغيره بل المشايخ الثلاثة عن سماعة بن مهران عن الصادق ع في حديث سئله عن غسل الجمعة فقال
واجب الى ان قال وغسل الجنابة واجب وغسل الحيض واجب وغسل المستحاضة واجب الى ان قال وغسل النفساء واجب وغسل المولود واجب وغسل
الميت واجب وغسل من مس ميتا واجب وغسل المحرم واجب لمن به علة وغسل دخول البيت واجب وغسل دخول الحرم واجب ويستحب ان لا يدخله الرجل
الا بغسل وغسل المباهلة واجب الحديث وفي الوسائل الاسناد فيه الى رواية ابي بصير عن علي وزادان بن قبيصة عن الرضا عن النبي ع اغسلوا صبيانكم
من الغمر فان الشيطان يشم الغمر فيفزع الصبي في رقاده ويتاذى به الكاتبان قلت ولعل المراد ان تعليل الغسل بان الشيطان يشم الغمر الخ يقتضي
باستحبابه كلما وجدت العلة ومنه حين الولادة لصاحبه الغمر المذكور ايضا ويؤيده ما في نهاية الفاضل قال غسل المولود عندي لا دتر لانه خرج من
محل الخبث فاستحب غسله وفيه ان المستحب للغمر كما ذكر في الرواية الغسل بالفتح فالذي يقاس عليه بعد تسليم كونه من منصوص العلة غسل المولود بالفتح
لا غسله بالضم وبه يظهر ما في الكشف قال يجوز ان يكون الوجوب في كلام ابن حمزة والخبر بمعنى انه لا يطهر الا به فان ما لا يطهر الا به هو الغسل بالفتح ايضا
وما في الرواية الغسل بالضم وكذا فتوى ابن حمزة حيث انه فيما نحن فيه واما ما علل به في النهاية وما اشبهها مقصود بها تقريب حشر وعبثة الاحكام
الى الاذهان ومناسبتها الحكم والمصالح وليس مراده عدها من العلة المنصوصة والمناط المنقح ثم ان الذي يظهر من جماعة استفادة الاستحباب من الرواية
من حيث اطلاق الواجب على جملة من المستحبة قطعا فيكون قرينة على ارادة تاكد الاستحباب وفيه ان الخبر مشتمل على بعض القرائن المفيدة لارادة الاستحباب
كما ذكر وقوله وغسل دخول الحرم واجب ويستحب ان لا يدخله الرجل الا بغسل وعلى قرائن تفيد ارادة الوجوب كعد جملة من الاغسال الواجبة فيها
مع عده الواجبات من الاغسال من الاموات والنية وذكر غسل المولود في اثنائها على نحو ينقدم ويتاخر اغسال واجبة ومن هنا ذهب من ذهب الى وجوبه فلا

يستفاد منها شيء من الوجوب والاستحباب فالاحسن ان يقال ان الرجحان في الجملة مقطوع من الرواية والاصل براءة الذمة من الوجوب فيبقى رجحان بلا منع
من الترك وهو مفاد الندب قال في الروض وغسل المولود الى ان قال والخبر ثم قال واوجبه ابن حمزة محتجا برواية ضعيفة وهو ظاهر في استناد القائل
بالوجوب برواية اخرى غير خبر سماعة ولم نذكر لهذا الغسل غير الخبر المذكور الا ان يريد بالرواية الضعيفة خبر سماعة لما فيه من ضعف السند كما صرح به
غير واحد وان الرواية الضعيفة لا تنهض دليلا للوجوب لكن الحمل على الاستحباب لما تقرر في قاعدة التسامح وعلى كل حال فبعد تحقق الاتفاق من الاصحاب
على الاستحباب في المقام وصيرورة القول بالاستحباب يحصل الغناء عن ورود النص في ندبه وقد يقال ان الاتفاق المذكور قرينة على ارادة الاستحباب
المؤكد من لفظ الواجب في قوله وغسل المولود واجب فيكون من النص في الاستحباب واذا ثبت بالنص والفتوى شرعية هذا الغسل بالضم فلا اشكال في
لحوق احكام ساير الاغسال من اعتبار النية وتقديم رفع الخبث ونحوهما من الاحكام الثابتة لعنوان الغسل نعم لا باس بالتردد والمنع من لحوق بعض الاحكام
الثابتة للغسل في غير المقام بالاجماع المفقود هنا كما منع بعضهم من لزوم الترتيب هنا والاخر استشكل في اجزاء الارتماس عن الترتيب فيه الى غير ذلك
ومما يستحب له الغسل ايضا السعي الى رؤية المصلوب المسلم بحق او بظلم على اي هيئة كانت صلبه مع حصول النظر بعد ثلاثة ايام من حين صلبه حيا
كان او ميتا ولو في الثلاثة ان كان بظلم واتفقت كلمة الاصحاب على ان الاصل في هذا الحكم ما ارسله الصدوق في الفقيه قال وروي ان من قصد الى
مصلوب فنظر اليه وجب عليه الغسل عقوبة وعن الهداية ايضا مثله الا ان قال فيه من قصد مصلوبا فنظر اليه الحديث وحيث ان الرواية مرسلة وغير
موجودة في كتب الحديث لا تنهض دليلا على الوجوب مع اعراض المشهور عن وجوبه بل عن ابن زهرة الاجماع على الندب وفي مصابيح جدي العلامة انقراض القول
بالوجوب باطباق المتاخرين وقد تقرر غير مرة ان الرواية الظاهرة في الوجوب اذا ضعفت عن اثباته تحمل على الندب بقاعدة التسامح على ان الاجماع
المنقول كاف في الندب ثم ان ظاهر النص وان اطلق ترتب الغسل على القصد والنظر الى المصلوب بالحق والظلم الا ان التعليل بانها عقوبة يقضي بعدم
مطلوبية الغسل حيث يعلم عدم المنع من القصد والنظر كما قبل انقضاء ثلاثة ايام من حين الصلب الشرعي لمعلومية ارادة التشنيع في الثلاثة التي ضربت
لربط المصلوب بالخشبة المستلزم لرخصة القصد والنظر اليه في هذه المدة فلا غسل فيها واما في المصلوب بظلم فحيث لم يتعلق من الشارع رخصة في
تشنيعه والنظر اليه يكون القصد والنظر اليه ممنوعا ومورد للعقوبة من حين الصلب فيستحب له الغسل كذلك ومن هنا اطلق الاصحاب عدا الصيمري
المصلوب وخصوا القصد والنظر الى المسلم لعدم حرمة للكافر وفيما بعد الثلاثة بقي الكلام في ارادة العموم من المصلوب في ظاهر كلامهم فانه يقضي
بان التقييد بالثلاثة ايضا اللازم مع ان المصلوب بظلم ليس مقيدا بها قطعا الا ان تقييدهم بالثلاثة ليس الا لاختصاص العلة الموجودة في النص
بما بعدها الا ان غرض التشنيع في الثلاثة ينافي العقوبة والمنع من النظر وح فلا بد من اقتصارهم في التقييد المذكور على المصلوب الشرعي لوجود
العلة في المظلوم من حين الصلب ولذا وهم عبارة الروض والكشف ضعف الاقتصار في التقييد بما بعد الثلاثة على المصلوب الشرعي فانهما بعد الحكم
بعموم المصلوب بالتقييد بالثلاثة قال في الاول وربما قيل باستحباب الغسل برؤية مصلوب غير الشرع من اول يوم لمساواته الاول بعدها في
تحريم وضعه على الخشبة وفي الثاني قال والحويه المصلوب ظلما قبل الثلاثة للتساوي في تحريم الوضع على الخشبة انتهى وفي النظم من لفظة ربما قيل
ولفظة الحويه عدم الارتضاء والشذوذ والامر ليس كذلك والفرق بينهما في التقييد بما بعد الثلاثة وعدمه لا بد منه وهو لازم قول الاكثر حيث
عمموا المصلوب وقيدوا الحكم بما بعد الثلاثة من جهة التعليل في النص بالعقوبة المستلزمة لمنع النظر وعلى كل حال فالنص واف بعموم المصلوب
من حيث الاطلاق وباختصاص المستحق بما بعد الثلاثة وثبوته للمظلوم من حين الصلب من حيث التعليل والفتوى ايضا بعد الصيمري
مطابق معه في تعميم المصلوب وفي التقييد بما بعد الثلاثة ايضا على اطلاق في كلامهم في الثاني والمتيقن منه هو المصلوب الشرعي بقي تقييد
المظلوم بما بعد الثلاثة والذي ندعيه ان عدم التقييد لازم كلامهم من حيث التعليل المذكور فالفتوى ح يكون مطابقا مع مفاد النص
من كل وجه وان لم يكن كذلك كما يوهم عبارة الكشف والروض فغايته عدم تبين الاتفاق منهم على استحباب الغسل في المظلوم في خصوص
الثلاثة ويكفي دلالة النص على ذلك كما ذكرناه لان الحكم استحبابي تنهض باثباته هذه المرسلة من مثل الصدوق وحيث لم يتبين مخالفة المشهور
في محل النزاع لامكان ارادتهم من المقيد بما بعد الثلاثة المصلوب الشرعي بل هو الظاهر من مقتضى استنادهم في التقييد المذكور بالتعليل
المزبور وعلى فرض بعده من ظاهر اطلاقهم فغير عزيز مثله في كلماتهم في تضاعيف مسائل الفقه ثم ان الموجود في النص من قصد الى رؤية
مصلوب فنظر اليه وفهم الاصحاب منه السعي والمشي اليه ولذلك اعتبروا تحقق السعي وتعقبه النظر عدا فلا يكفي احدهما بدون الاخر ولولا فهمهم
ذلك امكن المناقشة فيه باحتمال ارادة النظر المقصود منه في مقابل النظر الغير المتعمد فيه دون ارادة السعي مختلفة منها ما يقضي باعتبار
وقوع السعي ايضا بعد الثلاثة كالنظر وعبارة الاكثر السعي الى رؤية المصلوب بعد الثلاثة وهي محتملة لارادة السعي المتاخر عن الثلاثة وارادته

مطلقا وان كان فيه نوع ظهور في الثاني من حيث قرب المتعلق وقضيته تحقق اعتبار السعي في الجملة والشك في اعتبار تاخره وعدمه مع اطلاق النص عدم اعتباره في الحكم فلو سعي في الثلاثة قاصدا به الرؤية بعد الثلاثة استحب الغسل لكن يعتبر ان يكون ساعيا ولو في الثلاثة الى الرؤية بعد الثلاثة كما هو مقتضى عبارة الاكثر ليتعين كون بعد ظرفا للرؤية سواء تعلق الظرف بالرؤية او بالسعي فلو سعي في الثلاثة قاصدا به الرؤية قبل الثلاثة لم يستحب الغسل وان تاخر النظر فوقع منه بعد الثلاثة فضلا عن وقوعه ايضا قبل الثلاثة اما لو سعي قاصدا به الرؤية المطلقة فان كان قاصدا للطبيعة المطلقة ملتفتا الى الاطلاق اشكل الحكم من اندراج الشرط وهو قصد الرؤية بعد الثلاثة في المقصود بالسعي فيتحقق الصدق في الجملة ومن ظهور عبارة الاكثر في اعتبار كون القصد بالسعي الى خصوص الرؤية بعد الثلاثة وقضية اطلاق النص مع فرض الشك المذكور ح ايضا استحباب الغسل اما لو سعي قاصدا به غير الرؤية وبعد الوصول تجدد له قصد الرؤية بعد الثلاثة فنظر اليه لم يستحب من غير اشكال بعد اعتبار السعي الى الرؤية ثم مقتضى تعليل النص وكون التقييد بما بعد الثلاثة في كلام الاصحاب بملاحظة العلة المذكورة ان يكون مبدء الثلاثة من حين الصلب ضرورة ان الزمان المضروب لبقاء المصلوب على الخشبة مبدئه حين الصلب فيحرم النظر اليه بعد انقضاء الثلاثة منه وهذا واضح كما ان مقتضى ما ذكر عدم ترتب الغسل على النظر السائغ في الشرع بعد الثلاثة كما اذا كان للشهادة وغيرها هذا تمام الكلام في الاغسال التي وردت باصل الشرع مستحبة ولا ترفع حدثا صغيرا ولا كبيرا على المشهور الاقوى كما سيجيء واما المستحب من الاغسال الخمسة الرافعة للحدث فلم يتعرضوا لعداده بعد ذكر الواجب منها مستقصين لها كما تعارف منهم في الوضوء وجملة الكلام فيها انه لا اشكال في استحباب جميعها استحبابا نفسيا لمحض الكون على الطهارة مثل الوضوء اجماعا من كل من استحب الكون على الطهارة مع الاصغر والحكم مع دليله واضح بناء على ان موجبات الاغسال الخمسة كلها احداث والغسل لاجل دفعها وينقدح من ذلك ان اغسال المستحاضة مع استمرار الدم لا تتصف بهذا الاستحباب اذ لا يمكن معها الكون على الطهارة وانما هي مبيحة لما يتوقف على الطهارة فلا تكون مشروعة الا لما يراد استباحته فعله وتنقيحه مبني على كون التيمم مستحبا لمجرد الكون على الاستباحة ام لا وسنعرفه في التيمم اما اذا انقطع عنها الدم فان قلنا بمقالة الشيخ ومن تبعه من عدم ثبوت الغسل للبرء وانما يثبت له الوضوء خاصة فكذلك ايضا وان قلنا بمقالة المشهور جرى الاستحباب النفسي فيه كغيره من الاغسال الرافعة **كليات ثلاث** الاولى يستحب لجميع ما يستحب له الوضوء الرافع والصوري دون ما يستحب منه كالقيء والرعاف ونحوهما اما استحبابه لجميع ما يستحب له الوضوء الرافع فلان استحباب الوضوء ح لتحصيل الطهارة والغسل الرافع من الطهارة ولان الحدث الاكبر يتضمن الاصغر والاصغر المنضم الى الحدث الاكبر لا يرفع بغير الغسل على الاقوى ولان ما يتوقف صحته وكماله على دفع الاصغر ويستحب له الوضوء من اجل ذلك فتوقفه على دفع الاكبر اولى قطعا واما استحبابه لما يستحب له الوضوء الصوري فلان استحباب الوضوء للتخلص من المنقصة اللاحقة لحصول النوم او الاكل او معاودة الجماع مثلا في حالة الجنابة يقضي بالاولوية استحباب رفع تلك الحالة التي اصلها الاجل التخلص من تلك المنقصة لانه انقى لتلك المنقصة وحسم لاصل المادة وقد يتامل في ذلك بان الفعل الثابت من الادلة ان من كان مجنبا مثلا ينبغي له ان يتوضا للاكل وهذا لا يقضي بان من اراد ان ياكل ينبغي له ان يرفع الجنابة للاكل لكن الانصاف والمستفاد من التدبر في اخبار الباب ان استحباب الوضوء في الامثال المذكورة انما هو للتخلص من وقوع الافعال المذكورة في حال الجنابة والحيض ونحوهما والتخلص منه كما يحصل بالوضوء مع بقاء حالة الجنابة من ارشاد الشارع ودلالته كذلك يحصل برفع تلك الحالة من غير حاجة الى دلالة الشرع فهو فرد من افراد الموصل الى الغاية بل هو اكمل من حيث كونه اكد للمقصود وهذا الحكم ثابت وان لم يثبت ان مقدمة المستحب مستحبة شرعا بناء على ما عرفت من ان استحباب المنصوص هو الوضوء انما هو للتخلص المذكور وان الغسل اكد فتطابل استحبابه بخطاب اصلي ايضا بناء على ان ثبوت الحكم بالاولوية من دلالة اللفظ واما عدم استحباب الغسل لما استحب منه الوضوء فلعدم الدليل وان الثابت كون القيء والرعاف ونحوهما من موجبات الوضوء واسبابه تسبيبا ناقصا فلا يجري في غير الوضوء ما لم يتم دليل اخر الثانية يستحب لبعض الغايات التي يتوقف جوازها وصحتها على دفع الحدث الاكبر خاصة اذا كانت الغاية مستحبة سواء استحب لها الوضوء كالمكث في المسجد وقراءة العزائم المندوبين للجنب او لا يستحب كوضع الجنب شيئا في المساجد ان استحب لعارض والمرور في المسجدين ان قلنا لا يستحب الوضوء لمحض المرور ونحو ذلك ويتوقف كمالها عليه كوطي الحايض بعد البرء ونحوه الثالثة يستحب للاحتياط بالشك اما في حصول الخلل في غسله السابق او في حصول السبب المعلوم سببيته او للشك في اصل سببيته مع عدم انعقاد الاجماع على عدمه ويحكم هذا القسم اعادة الغسل الرافع مع خلل محتمل ودفعه لتقية او جبيرة او مع تولي الغير غسله بناء على عدم وجوب الاعادة لشبهة القول بالوجوب فيستحب الخروج منها احتياطا وكل ذلك في غسل واجب ومندوب والجميع مصرح به في كلام جملة والدليل في الجميع قاعدة الاحتياط السارية في الواجب والمندوب ان كان بعض اقسام الاحتياط في اعادة مندوبه غير مصرح به في كلامهم

للحدث وكذا يستحب للغير ويجري افتاء صح

الآن المنشأ جار وتقدم نظير هذا القسم في الوضوء ايضا وهذا القسم من الغسل والوضوء طبيعته هي الطبيعة الواقعة اولا ففي الجنابة مثلا المعاد هو غسل الجنابة ايضا شرعت اعادته لعارض الشك وغيره غايته تسبيب الشك وغيره طروا امر اخر بايجاده ثانيا وليس بنوع مبتدء ومن هنا للمكلف ان ينوي به امتثال الامر الاول وهو الامر بغسل الجنابة لان معنى الاحتياط حقيقة اعادة الامتثال وان ينوي به امتثال الامر الثاني وهو الامر بالاحتياط باعادة السابق وان يجمع بينهما فينوي امتثال الامر الاول مرة ثانية لاجل امر الشارع باعادته احتياطا وهو الاحوط لكونه اجمع الا انه على كل وجه يلحقه احكام الغسل الاول ولوازمه مما عدا نية الوجوب فلو كان المعاد احتياطا غسل الجنابة لا يلزم معه الوضوء نظرا الى ان الغسل مندوب لما سمعت من ان المعاد هو الطبيعة الاولى وهل يستحب الغسل من غير سبب يقتضيه من حدث او حضور زمان او غيرهما من الاسباب الموجبة لاستحباب الغسل كقتل الوزغة مثلا ونحوه والغايات التي يستحب لها الغسل من ايقاع فعل او دخول مكان ونحوهما ظاهر جملة ذلك كالمحقق في المعتبر والفاضل في جملة من كتبه والشهيد في الذكرى وقيل والمفيد ايضا حيث علل الثلاثة جملة من الاغسال الغير الثابت دليلها بان الغسل خير وطاعة في نفسه وظاهر الاكثر عدمه حيث تعرضوا لاسباب الغسل وموجباته وغاياته وحصروها ولم يعدوا منها ذلك وهو الاقوى لعدم الدليل عليه وربما مال الى مشروعيته كذلك بعض فضلاء المتاخرين واستدل عليه بما تقدم من ان مولينا امير المؤمنين ع كان يغتسل في الليالي الباردة طلبا للنشاط في صلوة الليل مستظهرا من التعليل بالنشاط ان الغسل المذكور لم يكن من نوع الاسباب والغايات بل كان لطرد الكسل والنعاس وفيه انه حكاية فعل لا اطلاق فيه والذي يحصل منه ليس بازيد من الغسل للنشاط وبما مر في التجديد من قوله الطهر على الطهر عشر حسنات بدعوى ان الطهر حقيقة في مطلق الغسل والوضوء ما لم يجتمعا مع الحدث الاكبر قال ولعل اثبات الوضوء التجديدي مبني على ذلك لا لا حدث هناك يرفع اما يقينا او ظنا وفيه عدم ثبوت الحقيقة المذكورة بل الطهر من مشتقات الطهارة وليس بحقيقة في غير الرافع والمبيح لما يشترط بالرافع كما تقدم على ان الغسل المندوب غير معتبر فيه الخلو من الحدث الاكبر والاصغر كما ياتي وح فالغسل الذي محل النزاع لو جامع الحدث الاكبر لم يكن مشمولا لقوله الطهر على الطهر لكن ابتدء الغسل المفروض في حالة الحدث من وروده على غسل او وضوء وعلى فرض الاختصاص بما يكون واردا على احدهما يكون من باب التجديد وان لم يقصده لعدم اعتبار قصد الغاية وغاية ما في الباب ح اختيار التعميم في مسئلة التجديد للاغسال المندوبة وهو مع ضعفه غير ما نحن فيه من الغسل ولو مبتدء او مسبوقا بالطهارة لكن لا من حيث وروده عليه بل لمحض الاغتسال بمحو فيتم باعتبار عدم تنويع تجديد الوضوء بالغسل والغسل بالغسل ومما ذكرنا ظهر ما في قوله ولعل اثبات الوضوء التجديدي مبني على ذلك لانك قد عرفت في باب التجديد انه لم يكن مشروعيته لنفس الكون على الطهارة الذي هو معنى مطلوبية الطهارة الوضوئية في نفسها بل للاخبار الواردة بخصوص الوارد منه على الوضوء السابق ولهذا لم يستدل هناك بنحو قوله تعالى ان الله يحب التوابين ويحب المتطهرين وبقوله ان استطعت ان تكون بالليل والنهار على طهارة فافعل ونحوهما من ادلة استحباب الكون على الطهارة وبالجملة الكلام هنا انما هو في ابتداء الغسل لغير غاية ومن غير سبب لا في اعادة الغسل كذلك وابن احدهما من الاخر بل الظاهر لو اشرعنا ابتداء الغسل كما ذكر لم تشرع اعادته وتجديده كذلك فالحكمان غير مرتبط احدهما بالاخر ولذلك ترى في الوضوء عدوا التجديد غايته والكون على الطهارة غاية اخرى بل ربما سمعت حصول المناقشة من مثل شارح الدروس في ان الكون على الطهارة غاية للوضوء ولم يقع في كون التجديد غاية مثلها ومما ذكر ظهر ضعف ما عسى يستدل لمحل النزاع بقوله ان الله يحب التوابين ويحب المتطهرين لما سمعت من ان الطهارة حقيقة في غير محل الفرض وبما ورد من استحباب الغسل بماء الفرات من غير تعرض فيه لغاية او سبب لظهور السياق لبيان حكم اخر غير الاطلاق وهو فضيلة كون الماء من الفرات في ساير الاغسال المندوبة كضعف الاسناد لارساله حماد في الرجل يغتسل للجمعة او غير ذلك ايجزيه من الوضوء فقال واي وضوء اطهر من الغسل وقول الباقر ع في صحيحة ابن مسلم الغسل يجزي عن الوضوء واي وضوء اطهر من الغسل وبما في صحيحة حكم بن حكيم قال قلت ان الناس يقولون يتوضأ وضوء الصلوة قبل الغسل فضحك وقال اي وضوء انقى من الغسل وابلغ بناء على افادتها ان الغسل مطلقا مطهر كالوضوء ويفيد مفاده وايقاع الطهر مستحب في نفسه لا لغاية فكذلك الغسل لان كون الغسل في غير الجنابة كذلك مقطوع بخلافه ولو كان كذلك لتخير المحدث بالاصغر لرفع حدثه بين الوضوء لما يعتبر فيه الطهارة وبين الغسل له ابتداء ولا قائل به وغاية ما يقوله المرتضى وابن الجنيد ومن تبعهما ان الغسل الثابت المشروع يرتفع به الحدث الاصغر ولا يفتقر الى انضمام الوضوء اليه لا ان الغسل مشروع لرفع الحدث الاصغر فغاية ما يمكن دعوى استفادته من تلك الاخبار ما يدعيه المرتضى ومتابعوه لا ما ذكر مما هو متفق على خلافه فمن الغريب محاولة المجلسي ره استفادة استحباب الغسل في نفسه بالمعنى المتنازع فيه من البناء على القول بانه مجزي عن الوضوء كما عن البحار بعد نقله ما عن علي بن جعفر عن اخيه قال سئلته عن رجل يكون على غير وضوء فيصيبه المطر حتى يغسل راسه ولحيته ويديه ورجليه يجزيه ذلك عن الوضوء

قال ان غسله فان ذلك يجزيه وذكر حمل الشيخ الروايه على وقوع الغسل والمسح بترتيب الوضوء قال والذي يخطر بالبال انه يحتمل ان يكون المراد
ايقاع الغسل بدلا عن الوضوء فيكون مؤيدا لاستحباب الغسل بالتمام والاكتفاء بالاغسال المندوبة عن الوضوء كما قيل بهما انتهى وقد
عرفت ان اجزاء الغسل عن الوضوء كما يقوله المرتضى لا يقضي باستحبابه في نفسه لاختصاص دعواه الاجزاء في الاغسال الثابتة وهذا
لم يثبت الا على دعوى ان اجزائه عن الوضوء بمعنى انه مطهر مثله والطهارة مستحبة على كل حال وهذا يقضي في الحدث بالاصغر بجواز ابتداء
الغسل المحض بنية رفع حدثه وهو خلاف النص والفتوى ولم يقل به احد الركن الثالث من اركان كتاب الطهارة في بيان الطهارة الترابية وينبغي في
تنقيحها النظر في امور اربعة الاول منها شرط شرعية التيمم وقد جعله الله في كتابه العزيز امرا واحدا هو عدم وجدان الماء واختلف الانظار
بعد ملاحظة جميع الادلة من الكتاب والسنة والاجماع في بيان تفصيل شرايطه فبعضهم جعله امرين فقد الماء او ما في حكم فقده وادخل في
الثاني صورا انهاها الى اثنتي عشر صورة وبعضهم جعل اسبابه ثمانية امور ذكر احدها فقد الماء والسبعة الباقية صور المنع من استعماله
عقلا او شرعا وجعل السابع ضيق الوقت وجماعة منهم المصنف جعلها ثلاثة امور عدم الماء وعدم الوصلة اليه مع وجوده او حصول مانع من استعماله
مع الوصلة اليه ويمكن ادراج ضيق الوقت من القسم الاخير لانه من الموانع الشرعية من استعماله بل جميع الاقسام التي ذكرها غيره من الثمانية
او الاثني عشر تدخل في هذه الثلاثة بل وهذه الثلاثة الشاملة لها يمكن دخولها تحت الامر الواحد المذكور في الاية بجعل لم تجدوا بمعنى
لم تتمكنوا من استعماله كما تسمعه فيما ياتي مع جعل التمكن المنفي اعم من العادي والشرعي فان بناء ما في الكتاب العزيز من الاحكام غالبا على ذكرها
بنحو هذه العمومات والاجمالات وعلى كل حال اما القسم الاول من الثلاثة التي في المتن وهو عدم الماء فبعد الفحص عنه وطلبه على الوجه المعتبر
الاتي ذكره لا خلاف في كونه مسوغا للتيمم بل هو اجماع بقسميه وصرح به في الكتاب بقوله ولم تجدوا ماء فتيمموا والسنة المستفيضة
التي منها قوله التراب كافيك ما لم تجد الماء بل المتواترة معنى من غير فرق فيه بين حالتي السفر والحضر فيما استقر عليه مذهب الامامية
فضلا عن التصريح بالاجماع عليه في المنتهى وغيره وما في التذكرة انه عند اكثر علمائنا ويوافقه ما في احدى نسختي المدارك من انه اجمع
عليه علماؤنا كافة الا من شذ لا يقدح في دعوى الاجماع عليه كما لا يقدح فيه ما حكاه في التذكرة عن المرتضى في شرح الرسالة من موافقته
للشافعي في انه في الحضر يتيمم ويصلي ويعيد معللا بانه عذر نادر اذا وقع لا يتصل فلا يسقط القضاء كالحيض في رمضان مع انه غير مخالف
على تقدير قوله به في كونه موجبا للتيمم واداء الصلوة به الا انه موجب معه القضاء وستعرف جواب ما علله به في الاحكام الاتية من ان
الامر باداء الصلوة معه يقتضي الاجزاء مضافا الى التنصيص بعدم اعادة ما صلى بالتيمم ولا فرق عندنا ايضا في السفر بين ما كان طويلا او قصيرا
لعموم الادلة مضافا الى اجماعنا عليه خلافا للشافعي فقال ان كان السفر طويلا جاز التيمم قولا واحدا وان كان قصيرا فقولان احدهما انه كا
كالطويل لان عدم الماء فيه غالب والثاني انه يختص سقوط الفرض بالسفر الطويل لانه رخصة فيتعلق بالطويل والفرق ان القصير يوجد
فيه المشقة وهي في الطويل خاصة ولا يخفى انها خرافات قياسية لا تنطبق على قواعدنا وغاية ما يستند لاعتبار السفر ذكره في الاية بظاهر
الشرطية ويدفع بانا لا نسلم اشتراط السفر بل بموجب الاية كما يجوز التيمم مع السفر لا بشرط المرض فكذا يجوز مع الحدث لا بشرط المرض ولا
السفر لان العطف ينافي الشرط على ان ذكر السفر في الاية انما خرج مخرج الغالب لان عدم الماء في الحضر نادر وفي السفر غالب فذكر معه
لا انه شرط وبعد هذا فالدلالة لا تزيد لدليل الخطاب وهو متروك ومع ورود النص مترو كيته اجماع والعبرة في هذا القسم بفقد ماء يكفيه
لتمام الوضوء او الغسل وهو صادق مع وجود ما لا يكفي الا لبعض اعضائه ولو ماء الا اليسير فيتيمم حينئذ باتفاقنا واكثر العامة لظهور سياق الاية في
ارادة ان لم تجدوا ماء تغسلون به وجوهكم وايديكم للاستماع واستفاضة النصوص من صحاح ابن مسلم وجميل والحلبي وخبر ابن ابي العلا في المجنب
في السفر اذا وجد ماء بكفيه الوضوء من دون الغسل بالامر بالتيمم وخالف شاذ من العامة كعطاء والبصري فقالا يغسل به المجنب وجهه ويديه ولا
يتيمم ثم اتفق اصحابنا على انه يكتفي بالتيمم ولا يصرف مع التيمم الماء في بعض اعضاء الوضوء فيما كان فرضه الوضوء كما في الروض من اطلاق حكاية
التبعيض عن الشيخ الظاهر في قوله به في الوضوء في غير محله لموافقة اكثر العامة على عدمه في الوضوء فكيف بشيخ الطائفة وكان النسبة اليه ناشئة
من قوله في المبسوط اذا مرض بعض اعضائه غسل الصحيح منه وتيمم معه كان احوط لتيقن الطهارة معه ونظره في الاحتياط الى مسئلة في ذوي الجبائر
هي انه اذا عم العذر اما مطلقا او غير الجبيرة من نحو المرض عضوا اهل طهارته المائية من غسل باقي الاعضاء او تنتقل الى الترابية من التيمم وقد حكينا
هذه العبارة في وضوء الجبائر وهي غير ما نحن فيه وكذا لا يصرف المجنب في بعض اعضاء غسله اتفاقا من اصحابنا عدا الفاضل فانه مع اعترافه في التذكرة
بانه قال اصحابنا لا يجب استعمال الماء وحكايته ذلك عن اكثر العامة ايضا وعلله بان هذا الماء لا يطهره فلا يلزمه استعماله كالنجس والمحجر عن الصادق

وحكي عن احمد

وحكي عن احمد قولي الشافعي انه يجب قال وليس هذا القول عندي بعيدا عن الصواب لامكان حصول ما يكمل الطهارة مع ان الموالاة غير واجبة وبالموالاة
فرق بين الغسل والوضوء حيث لم يحتمله في الثاني لكنه لم يفت به في الاول ايضا لقوله بعد ذلك لو تيمم الفاقد ثم وجد من الماء ما لا يكفيه لم
ينتقض تيممه مطلقا عند اصحابنا وفي الوضوء عندنا واما الغسل فيحتمل ذلك ان لم نوجب استعمال القاصر والا انتقض فيستعمله ثم يتيمم مع ان
قوله مطلقا عند اصحابنا ظاهر في اعترافه باتفاق اصحابنا على خلافه والظاهر ان ما قواه في الغسل مراده مجرد انه تقويه منه لذلك دليلا انه ذكره
في النهاية مع عدم استعماله اصلا احتمالين ولا ريب في ضعفه لظهور خلو المستفيضة المتقدمة الواردة في مقام البيان عن الامر باستعماله في بعض اعضائه
خصوصا مع منع الوضوء به في بعضها فلو كان الصرف في بعض اعضاء الغسل لازما لقال لا يصرفه في الوضوء بل في بعض اعضاء غسله مع ان
الوضوء به ايضا غسل لبعض اعضائه في الجملة فنعم ظاهر في منع مطلق استعماله ولعدم صدق الوجدان المقصود في الاية بظاهر سبكها المشار
اليه ولان التيمم الذي يجب معه ان كان للتطهير ما لم يستعمل فيه الماء خاصة لزم تجزي الحدث بارتفاعه عما استعمل فيه الماء وبقاءه في غيره وان كا
للتطهير الجميع لزم الجمع بين البدل والمبدل ولخروج هذه الطهارة من طريقة الاصحاب خلفا عن سلف بقيامها على تقسيم الطهارة الى مائية وترابية
دون الملفقة ولظهور نفي الملفقة من بعض المستفيضة المتقدمة ففي الصحيح منها وقد سئل عن جنب ومعه قدر ما يتوضأ به قال يتيمم ولا يتوضا
وفي اخر مثله معللا بانه الا ترى انه جعل عليه نصف الوضوء اي خفف عليه بجعل المسحات الثلاث التي تساوي مسحات الوضوء التي هي نصفه
والنصف الاخر ثلاث غسلات وفي ثالث مثله ايضا معللا بان الله جعل التراب طهورا كما جعل الماء طهورا فان المستفاد من التعليل المذكور
ارادة بيان استقلال التيمم بالطهورية من غير حاجة الى استعمال الماء اصلا ومع ذلك كله لا يلتفت الى حديث الميسور خصوصا مع ملاحظة ان
الحدث لا يتبعض فالميسور لا يجدي ولا سيما مع البناء في اعماله على القصر في موارد الشهرة وهنا اتفاق اصحابنا على خلافه باعترافه واضعف منه
الاستناد له بان كفاية مسح بعض الوجه واليدين قاضية باولوية كفاية غسل تمام الوجه واليدين مثلا التي هي بعض اعضاء الغسل لمنع الاولوية
ضرورة ان مسحهما طهارة شرعية بخلاف غسلهما في الغسل واما تعليله بامكان حصول ما يكمله فغير راجع الى محصل ودليل معقول الا ان يكون مراده
خصوص غسل الجنابة مع البناء فيه ايضا على وجوبه النفسي كما هو معهود منه فيحتج هذا الميسور الان لامكان تماميته بعد ذلك بالماء هذا وان
كان محتمل التذكرة لان العنوان فيه لو كان معه من الماء ما لا يكفيه لطهارته من الجنابة لكن في نهايته ما يصرف عن ذلك لانه بعد ذكر الاحتمالين
المتقدمين في المجنب قال ولو اشتمل الغسل على الوضوء كالحيض ووجد ما يكفي احدهما تخير بين الغسل به والتيمم عوضا عن الوضوء وبين الوضوء
وصرف الباقي الى بعض اعضاء الغسل ثم التيمم عوضا عن الغسل وهو صريح في عموم مقالته لغسل غير الجنابة مع انه في التذكرة ذكر فرعا يعطي كون
استعمال الماء في الفرض لاجل الصلوة ومتوقفا عليه صحتها الا الوجوب النفسي قال لو تيمم الفاقد ثم وجد من الماء ما لا يكفيه للغسل ان لم
نوجب استعمال القاصر لم ينتقض التيمم والا انتقض فيستعمله ثم يتيمم انتهى ولو كان الاستعمال للوجوب النفسي اتجه عدم انتقاض التيمم للصلوة
كما لا يخفى وعلى كل حال لا ريب في بطلان مقالته وعدم وجوب استعمال الماء القاصر لا في وضوء ولا في غسل نعم لو كان فرضه من الاغسال
ما يجب معه الوضوء وكان معه من الماء ما يكفي لتمام واحد منهما دون جميعهما وجب استعماله فيما يكفي له مع التيمم للاخر في المشهور بين الاصحاب
فلو كان بقدر الوضوء خاصة توضأ وتيمم عن الغسل وعليه فهل يقدم استعمال الماء حتى يتحقق فقدان الماء حال التيمم ام يتخير في تقديم
ايهما شاء لان وجود ماء لا يكفي للطهارة التي تيمم عنها بمنزلة العدم بالنسبة اليها فلا يمنع من الدخول في التيمم معه وفي جامع المقاصد لو كا
كافيا بقدر واحد منهما بعينه الاخر كما اذا كان بقدر اكثرهما ماء يتعين الغسل به وكانه لانه اهم في نظر الشارع لكن في نهاية الاحكام يتخير بين
الاغتسال به او الوضوء وكانه لوجوب كل منهما والتوقف عليه لا يبلغ وجه الترجيح مبلغ التحتيم قال فيه ان استعمله في الوضوء فالزائد منه
يصرفه في بعض اعضاء الغسل ويضم اليه التيمم وهذا منه بناء على مقالته المتقدمة من وجوب استعمال الماء القاصر واما على القول المشهور
فبناء على التخيير وعدم تعين الاغتسال به يهمل الزائد من الوضوء اذا اختار الوضوء به لكن شيخنا في كشف الغطاء وولده في المنية شرح
البغية صرحا فيما لو كان الماء بقدر الوضوء خاصة بعدم التوضي به ووجوب تيممين وقد قويناه في شرح قوله ويجزي غسل الجنابة
عن الوضوء وفي غيره تردد بما لا مزيد عليه فراجعه وقضيته هذا القول عدم امكان القول بالتخيير لو كان الماء كافيا لكل واحد منهما
بل يتعين القول بوجوب صرفه في الغسل والتيمم عن الوضوء واذا لم يكن الماء الموجود بقدر كفاية طهارته لكن امكن اكماله بمزج
المضاف على وجه لا يخرج عن الاطلاق فهل يجب الاكمال وكذلك اذا لم يوجد المطلق اصلا وامكن معالجة المضاف بما يصيره مطلقا
في وجوب المعالجة وعدمه قولان بسطنا الكلام فيهما في شرح قوله وكلما يمازج المطلق ولم يسلبه الاطلاق لا يخرجه عن افادة التطهير

في الفرع الثاني

في الفرع الثاني من الفرعين المذكورين هناك بما لامزيد فراجعه فذلكة اذا خرج من بلده الى مكان لحاجة وفقد فيه الماء ولكنه الرجوع الى بلده
محل الماء هل يجب الرجوع ام لا قال في المعتبر من تكرر دخوله وخروجه من مصره كالحطاب والحشاش ان حضرته الصلوة ولا ماء فان امكنه العود والماء بقي مطلوبا
عاد ولو تيمم لم يجزه وان لم يمكنه الا بفوت مطلوب بتردد اشبهه الجواز دفعا للضرر انتهى وتبعه في المنتهى واحتمل في الذكرى ونفى عنه البعد في جامع
المقاصد وقيل في المدارك جواز التيمم بما اذا كان الرجوع مضرا بالحال والا وجب الرجوع وفي الحاشية الجمالية مع التقييد بما في المدارك قال للتامل
فيه ايضا مجال اذا كان اضراره بمجرد فوت عمله الا فوت مال حاصل له فاندرج من قبيل الاخلال بجلب نفع وتحصيل مال وفي كونه مسوغا للتيمم تامل فتم
انتهى قلت لا انتقال من مكان الى مكان لمجرد تحصيل ماء الطهارة لصلوة وملخصها انه اذا فقد في بلده الماء وعلم في بلد اخر او قرية اخرى وامكنه الوصول
اليه مع بقاء وقت الصلوة لا يكلف بسفر اليه قطعا لان بناء التكليف على التغرب عن الاوطان لاجله حرج ولاختلال نظم المعاش بذلك ولصدق
عدم الوجدان فان خطاب لم تجدوا يشمل اهل الاقطار والبلاد كل في قطره وبلده والفحص اللازم عليه للمقدمة هو ما كان في بلده وقطره واما
اخبار الطلب فظاهرها المسافر في اثناء الطريق دون من كان في بلد واذا كان مسافرا دخل في بلد لم يجد فيه الماء فلا يكلف الانتقال منه الى
بلد اخر فيه الماء خارج من اثناء طريق مقصده كمن قصد بغداد اذا دخل الحلة منزلا ولم يجد فيها الماء وكان في بعض قرى لعداد لانه بحكم انشاء
السفر للماء واذا كان محل الماء في طريق مقصده فان كان له حاجة في الحلة مثلا يريد قضائها لا يكلف ترك الحاجة والانتقال منه لاجل الماء الى
بغداد وان كان هو منتهى مقصده لان التكليف باهمال المهمات العقلائية المعاشية والانتقال للماء في نفسه وان لم تكن الحاجة مالا مضرا بالحاله
حرج منفي كما علله في ذيل اية التيمم يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر وقد سوغ التيمم لاقل من ذلك ومن هذا القسم فرض المحتطب بل هو الظهر في الحرجية و
اما اذا لم يكن مكثه لحاجة بل لمجرد اتخاذه منزلا من منازله وان احتمل عدم وجوب عدم وجوب الانتقال لكون المنزل من المقاصد العقلائية لكنه غير
خال عن التامل نعم لو كان قاصد بغداد مارا بالحلة مثلا عبورا وصادف وقت الصلوة فيها عدم الماء واحرزه في بغداد مع درك الوقت فلا ينبغي
التامل في وجوب الانتقال قبل فعل الصلوة وعدم جواز الصلوة فيها بالتيمم قال في المنتهى في بعض فروعه مسافر دخل في طريقه الى بعض البلاد
فعدم الماء فانه يلزمه التيمم وهل يلزمه الاعادة اما عندنا فلا يلزم اجماعا واما الشافعي فوجهان انتهى وظاهره عدم الانتقال من بلد الى اخر ولا يبعد
عدم ارادته ما يشمل الصورة الاخيرة من العبور ثم الظاهر عدم خصوصية في المقام للسفر الشرعي اي البالغ حد المسافة الشرعية بل الحكم ما ذكر ولو
فيما قصد دونها او كان هائما او طالب ابق لم يدر ما يبلغ من السير الى غير ذلك واما عدم الوصلة الى الماء الذي جعله في المتن ثاني المسوغات الثلاثة
للتيمم اما بمعنى عدم تمكن عادي من الوصلة اليه كالعاجز من الحركة والسعي الى محل الماء ولا معين وينتقل فرضه الى التيمم بالضرورة او شرعي كالخائف
في السعي اليه من سبع ونحوه على تلف نفسه لا خلاف في تسويغه التيمم نصا وفتوى ولا فرق بين خوف تلف النفس او الطرف او الجرح او نحوه او خوف
عرضه ولو خاف من لص ونحوه على اخذ ماله فظاهرهم الاتفاق على جواز التيمم من اجله بل هو مستفيض النقل الكل في الحدائق مع اعترافه باتفاق الاصحاب
عليه استشكل في جوازه ويدل على الجواز فيه بعد الاجماع المستفيض عموم الحرج فيما كان تلفه مضرا بالحال بل مطلقا لما يحصل من خصوص كيفية
التلف من الغضاضة التي تشق في العادات على الطباع تحملها فهو من الحرج فيحكم دليل نفيه على عموم الغسل والوضوء وسائر الواجبات لا انه معارضه
من وجه ليتساقطا ويرجع الى اصالة عدم مشروعية التيمم كما في الحدائق مع انه على تقدير التعارض من وجه الترجيح للاول بموافقة الفتوى وهذه
الغضاضة هي الفارقة بين هذا التلف والتلف بالبذل الاختياري لدرك الواجب حتى وجب ذلك ولو اضعاف القيمة كما ياتي دون هذا ولو
القليل منه كما تسمعه مع الفرق ايضا بالنص الوارد في المقام من قوله في خبر يعقوب لا امره ان يغرر بنفسه فيعرض له لص او سبع فان ما يخاف عليه
من عروض اللص هو المال غالبا الا ما فرق به الفاضل من الثواب في البذل دون الضياع واخذ اللص لان الثواب ايضا متحقق فيهما باعتبار الغض عن
المال والاقدام في السعي بقصد درك الطهارة الاصلية للصلوة والمناقشة في النص من صاحب الحدائق والكوامع وغيرهما بظهوره بقرينته ذكر السبع
في الخوف على النفس في غير محلها خصوصا مع فهم الاصحاب كذا المناقشة بضعفه المنجبر بالفتوى فيخصص به عموم الامر بالوضوء والغسل الذي استند
اليه في الحدائق ترتيب النص الخاص بزعمه وقيل يدل عليه ايضا قوله في خبر داود المتقدم تيمم فاني اخاف عليك التخلف عن اصحابك فتضل ويا كلك
السبع وفيه عدم الدلالة على غير الخوف على النفس ومن اطلاق النص المذكور والحرج المزبور يقوى عدم الفرق في الجواز بين الخوف على كثير المال
وقليله الغير البالغ في الزيادة مرتبة عدم الاعتناء بمثله في العادة كما هو قضية اطلاق جملة وتصريح الفاضل بالعموم في التذكرة والمنتهى ونهاية
والشهيد في الروض والروضة بل في الجواهر نسبه الى الاصحاب على لسان جماعة مشعرين بالاجماع عليه ان لم يكن محصلا واستشعر الاردبيلي من
المنتهى الاجماع عليه وكل هذه الاشعارات من جهة اطلاق المال في عباراتهم ولعله مساق لبيان سببية خوف التلف لا لبيان عموم المال ومن

فيما اذا تمكن من الطهارة بالانتقال من مكان الى مكان

هنا في حاشية المدارك وفي الجمالية مع اعترافها باطلاق المال في الفتوى بل دعوى الاتفاق المستفيض الذي حكيناه في اصل المسئلة وكونه بمرئى منهما
خصوص العبارة المنتهى لم يحكما بكونه اجماعا على التعميم واستشكلا في التعميم للقليل في موضوع هذه المسئلة بل ظاهر الذكرى ان المال الذي في
فتواهم بجواز التيمم مع الخوف من اللص هو المجحف لانه في مسئلة الشراء اوجب بذل الكثير ومنع من وجوب بذل المجحف ثم قال في الاستدلال
عليه لتسويغ التيمم عند خوف اللص بمجحف بماله كما ياتي مشيرا به الى قوله بعد ذلك ثالثها اي المسوغات الخوف على نفسه او ماله من استعمال الرو
هو هذه المسئلة ولو كان يرى المال الذي موضوع مسئلة خوف اللص مطلق المال ولو القليل لما صلح دليلا للتفصيل الذي ذكره في مسئلة
الشراء وعلى كل حال منع التعميم للمال في هذه المسئلة للقليل كما وقع من جماعة كانه مبني على الاستناد في اصل تسويغ الخوف على المال للتيمم
بالحرج والضرر والاجماع دون النص مع دعوى عدم ثبوت الضرر والحرج في مطلق المال فالذي يقتضيه النظر في كلماتهم ان يقال مقصودهم
بتحرير مسئلتين احديهما هذه وهي تسويغ التيمم لخوف تلف المال باخذ لص يغلب عليه او سرقة او ضياع وغيره والثانية تسويغه اذا توقف على بذل
المال اختيارا لشراء او باخته لا لاباحة الماء او الالة او اجرة الايصال اليه وغير ذلك وهو المسئلة الاتية وان كان المذكور في جملة من العبارات
في تحرير هذه المسئلة خوف اللص والعدو والحريف كما ان في جملة من العبارات في تحرير المسئلة الثانية الشراء والاجرة لكنهما مثالان للبذل
للبذل الاختياري والتلف كما اعترف بذلك في الحاشية الجمالية التي تعليقة الروضة قال واعلم ان الخوف على المال وضياعه بالسعي باي وجه
كان حكمه حكم الخوف من اللص الى ان صرح بانهم لم يوجبوا تحمل ضرر ضياع المال بسبب من الاسباب غير اللص كمطر ونحوه انتهى وبالجملة هنا موضوعان
احدهما بذل الماء اختيارا لماء الوضوء او الغسل المعبر عنه في كلامهم بشراء الماء مثلا لوقوع التعبير به في النص الوارد فيه والحكم فيه على الاشهر
وجوب البذل ما لم يضر بالحال حسب ما تسمعه ثانيهما تعريض المال للتلف الغير الاختياري المعبر عنه بالخوف من اللص والعدو مثلا لوقوع
التعبير به في النص الوارد فيه وحكمه الرخصة في التيمم وترك السعي الى الماء للخبر الظاهر في عدم خصوصية اللص وان كان به عبر ولكنه لكونه مع ما
فرض فيه من اشهر اقسام التلف فيه اشيع واكثر كما ان اكل السبع ايضا ليس لخصوصية مدخلية واثر منجبر ضعفه بالعمل ومعتضد بنفي الحرج
ومشتمل بمحل الغضاضة والمهانة حيث يغلب عليه ويقهره ومن اجله قد يقال باقتصار الحكم على صورة الاخذ بالقهر والغلبة قل المال او كثر
لعدم جواز السراية من المنصوص الا الى ما علم مساواته ولا يعلم حيث يتلف بالضياع لعدم مهانة وغضاضة فيه ويجوز ان تكون ملحوظة في
الرخصة واما الاستدلال للتعميم وعدم الاقتصار بعموم نفي الضرر المنفي بما اذا اضر احد احد الا ما نحن فيه كما ادعاه في الجواهر ومن ان الغرض
من المال لاجل الخروج عن عهدة الواجب اما لا ضرر عرفا او ان المنفي غير منصرف الى مثله وان امكن منع كل منهما انه قاض باختصاص الرخصة
بما يتضمن الضرر بالنسبة الى حاله والمدعى مطلق المال قل او كثر كما نسب الى الاصحاب في بمال نفسه دون غيره كما هو صريح جماعة بل هو
المنسوب الى الاصحاب في ظاهر الحدائق وبما اذا احرز التضرر ولو بالظن والمدعى مطلق خوف الضرر وبما اجيب عن الاستناد لعدم
الاقتصار بعموم الضرر بانه معارض بعموم وجوب الغسل والوضوء من وجه وتخصيص امر الوضوء او الغسل بدليل نفي الضرر ليس
باولى من العكس وليس بجيد لان نفي الضرر كنفي العسر والحرج اذا شمل المورد يحكم على غيره من الاوامر ولا سيما هنا بالنظر الى اعتضاده بالا
بالفتوى لكن الاقوى عدم الاقتصار لان رفع اليد عن المال مطلقا وتركه عرضة للتلف بغير اختيار وكيف ما صار امر يشق على الطباع
والتكليف بتحمله من الحرج المنفي لا يقال الحرج المنفي هو ما لم يرد بخصوصه كما في الحج وقد ارید هذا الحرج هنا بدلالة الامر بدفع المال
الكثير في شرائه لانا نقول لا دلالة مع وجود الفرق المعلوم بالوجدان بانا اذا رجعنا انفسنا وجدناها نقدم على بذل اجرة الدابة في طريق
زيارة الائمة عليهم السلام اضعاف اجرة المثل اذا توقفت عليها الزيارة ولا يلحقنا فيه انقباض طبع وفي غيرها اذا اخذ منا بعضه او ضاع
منا اقله انقبض الطبع من اجله وشق علينا وقوعه ومورد الخرج من بعض ما هو موضوع الرخصة ولا باس بحمله على المال المطلق
التلف الغير الاختياري وهو بهذا العموم منجبر بفتوى المشهور ومعتضد بقاعدة الحرج فيصلح دليلا مستقلا ودفع الاستدلال بالحرج
بمعارضته بعموم الامر بالغسل والوضوء من وجه وتخصيص كل منهما ليس باولى من الاخر كما في الحدائق مبني على الغفلة عن مفاد الادلة جدا لما اشير اليه
من تحكيم عموم نحو الحرج والعسر والضرر على سائر الاوامر قطعا ولا سيما مع موافقة الشهرة والاجماع المحكي هنا كما انه يندفع ما اورده في حاشية
الروضة الجمالية وغيرها من عدم شمول دليل رخصة الخوف ما لا يبلغ الضرر العرفي لان الملحوظ في الجواز ليس نفي الضرر بل نفي الحرج للاذى
لتعريض المال مطلقا ومنه يتبين اندفاع ما اورده في حاشية المدارك ومفتاح الكرامة من عدم شمول الخوف من الضياع ادلة الاغتصاب
فيه ضرورة ان المراد بالغضاضة انقباض الطبع لا خصوص المهانة وهو حاصل بمطلق وضع ماله عرضة للتلف الغير الاختياري ومما

في تحمل الضرر لترك التيمم

كما وقع لبعض الفضلاء ففيه مع ما نوقش فيه من اختصاص الضرر مع

تقرر بنقدح ما في شرح البغية بعد جعل الاقرب في المال المعتد به اذا خشي عليه التلف جواز حفظه بالتيمم وتلفه بالوضوء وجعل الاقرب في صورة بذله من صاحبه دون ان الحكم مدار الضرر فلا يجب عدم الضرر فيجب تلك وفيها يوخذ بطريق القهر وجهان اقربهما الحاقه بالثاني اذ قد عرفت انا جعلناه ميزان موضوع المسئلتين الحاقه بالاول وهو خشي التلف لانه غير اختياري كما ينقدح ايضا ما فيه من جري هذا الحكم بالنسبة الى مال الغير اذا كان مؤمنا بل صرح بتعميم الرخصة للخوف على مال الغير في الروض تبعا لجامع المقاصد وتبعهما في الكشف وغيره ولا اجد دليلا صالحا له وجوب الدفاع عن مال الغير كما ذكروه في محله لا يقتضي بجواز التيمم من اجله فيدخل في عموم خوف اللص الذي في النص وهو مجاز فيه واضح نعم اذا كان في يده بوجه يكون عليه حفظه فيجري فيه الحكم المذكور ولا كذلك عرض الغير فانه كعرضه تيمم للخوف عليه لتقدمه واهميته في نظر الشارع من الطهارة المائية قطعا فلا وجه للاشكال بنحو التوقف في ذلك من صاحب الجواهر لنظير ما ذكر في مال الغير مع ان الفرق بينهما في الاهمية واضح وفي جميع التقادير التيمم وترك السعي الى الماء للخوف المذكور رخصة فان اقدم وسعى وجب الوضوء او الغسل لان الرخصة هي مفاد الدليل الذي هنا من عدم تحمل مشقة التعريض فانه عدم الوجوب كذا النص المخصوص من قوله فيه لا امره ان يغرر بنفسه ومعقد الاجماع المحكي ومن الخوف المجوز للتيمم خوف حبسه على دين وان كان حقا في الظاهر من جهة عجزه عن اثبات اذائه نظرا الى عدم استحقاقه الحبس واقعا فالتحفظ منه مع عدم نقضه للحكم الظاهري مطلوب والخوف من الوقوع في الاقتصاص ان لم يتعين عليه فعلا كما اذا كان متمكنا من الدية ورجي بالتاخير العفو عن القصاص بالدية فلا باس بالتيمم من اجله بخلاف ما اذا تعين كما اذا كان مطالبا ولم يتمكن من الدية ولم يرج بالتاخير العفو مجانا فلا ما في جامع المقاصد من اطلاق الجواز للخوف من القصاص مع رجاء العفو بالتاخير بالدية او مجانا معللا بان حفظ النفس مطلوب ولا التاخير فيه مطلقا في الجواهر واما الخوف لا من سبب كما يرى بعض الجبانين يخاف من مجرد الذهاب في ظلمة الليل فان بلغ جبنه الى مرتبة يشق تحمله جاز التيمم والا فلا جعله كالخوف من سبب مطلقا في المعتبر والتذكرة ونهاية الاحكام والمسالك وفي جامع المقاصد انه ينشاء من انه لا يؤمن خللا في عقله فهو اشد ضررا من ذي السبب في لا المنع من تيممه مطلقا كما جعله في البحر احسن الوجهين وفي الجامع المتقدم انه ينشاء من انتفاء السبب المجوز ومراده عدم عد الخوف المطلق من المسوغات في النصوص وتوقف فيه في المنتهى واما حصول المانع من استعمال الماء مع وجوده الذي جعله المصنف ثالث المسوغات للتيمم فاما ان يكون مانعا عاديا كما اذا منعه البرد او شرعيا كما اذا منعه مرض يضره الماء ونقتح الكلام في الاول ان ما نعية البرد على قسمين احدهما ان يكون البرد سببا للخوف من حدوث المرض او زيادته وهذا من خائف المرض الذي تسمعه ثانيهما ان يكون نفس الم التالم ببرودة الماء او الهواء مانعا واختلف فيه كلامهم ففي القواعد كما عن الذكرى والموجز وشرحه والجمع عدم جواز التيمم ان امن العاقبة وفي التذكرة والمنتهى والارشاد ونهاية الاحكام والمراسم جواز التيمم وفي الاخير هو معقد الاجماع وفي التذكرة هو قول اكثر العلماء وفي المنتهى انه قول اكثر اهل العلم مع احتمال ارادتهما ما يخاف معه على النفس وفي عبارة بعض هؤلاء التقييد بالالم الشديد ومنها الروض قال المولى في الحال الماء شديد الا يتحمل مثله عادة مع امن العاقبة ولعل مرادهم جميعهم لاستنادهم فيه الى نفي الحرج والضرر ويعتبر فيهما عدم التحمل عادة وعليه فقد يحتمل ارتفاع النزاع من البين بحمل كلام غير المجوز على ما يتحمل لغايته بعد ايجاب مورد الحرج هنا بالخصوص لاعلام استمعه من مذهب الشيخ في متعمد الجنابة وظاهر جملة منهم عدم اختيار ذلك المذهب وعلى كل حال الاقوى الجواز ولا يبعد كونه المشهور لصحيحة داود بن سرحان عن الصادق عليه السلام في الرجل تصيبه الجنابة وبه جرح او قرح او يخاف على نفسه من البرد فقال لا يغتسل ويتيمم ونحوها صحيحة البزنطي عن الرضا عليه السلام وفي صحيحة محمد بن مسلم عن الرجل اجنب في السفر ولم يجد الا الثلج او ماء جامدا فقال هو بمنزلة الضرورة يتيمم وظاهرها التيمم مع امكان الذوبان كما يعطيه التعليل بمنزلة الضرورة والظاهر في ارادة ان الم برده بمنزلته تضرره معتضدة بان تحمل ما لا يتحمل في العادة حرج وهو في نفسه ضرر للنفس والبدن بالالم ولا يختص بمرض و الاصل فيهما النفي الا ما اثبته الشارع بخصوصه كالحج والجهاد ونحوهما وللقول الآخر الروايات التي استدل بها الشيخ لوجوب اغتسال المجنب نفسه عمدا من المرفوعتين والصحيحتين الآتية وظاهر بعضها كصريح آخر هو وجوب الاغتسال ولو مع خوف المرض بل التلف ولا يلتزم هذا القائل به مع انها من الشواذ فلا تكافؤ ادلة نفي الوجوب معه قطعا من الاخبار المعتضدة بالكتاب والسنة المتواترة بل العقل والاجماع كما تعرفه في ابطال مقالة الشيخ مضافا الى انه ان نزلناها على تلك المقالة من خصوص تعمد الجنابة كما هي ظاهرة من بعضها فهي اخص من المدعى المبحوث عنه هنا والا فلا قائل بها اصلا واما دعوى معارضته دليل نفي الحرج والضرر بعموم الامر بالغسل والوضوء من وجه فضلا عن دعوى تخصيصه بذلك الامر فهي من المجازفات الباردة فلا ينبغي التامل في البناء على جواز التيمم اذا كان الم البرد بمرتبة

في محل جواز التيمم

يشق تحمله في العادة وعدم جوازه اذا كان دون المرتبة ومثله التالم بحرارة الماء كما تجده في بعض الحمامات وبرائحة الكريهة كما في بعض المياه الكبريتية او النفطية ونحوهما والمدار حصول حالة من استعمال الماء يشق تحملها عادة وانما اختص البرودة بالذكر لغلبته ووقوعها في النصوص والمدرك عام وان توقف تسخين الماء البارد على اجرة او قيمة حطب ونحوه وجب بذله وجرى فيه من الكلام جميع ما مر في شراء الماء لاتحاد المدرك حسبما عرفته من ان ميزان موضوع تلك المسئلة البذل الاختياري لتحصيل الماء الممكن الاستعمال في الطهارة واما الثاني وهو المانع الشرعي من استعمال الماء كالمرض فالادلة الاربعة متطابقة على شرع التيمم بالخوف من حدوثه بالاستعمال وكذا بالخوف من زيادة المرض الموجود بتشدده باستعماله وبحكم الزيادة الخوف من بطوءه وزيادة امتداد بقائه بالاستعمال ولا ريب ولا خلاف في سببيته للتيمم منا ومن اكثر العامة ولذا قال في المنتهى انه قول اكثر اهل العلم وان كان الذي في الكتاب هو عنوان المرض عموما ولكن وردت روايات في خصوصيات اقسامها على وجه يعلم منها كون المناط مطلق المرض فقد ورد فيمن كان مجدورا او كسيرا ام مرسلتا ابن ابي عمير ومرسلة الفقيه عن الصادق عليه السلام وعن النبي صلى الله عليه وآله وخبر ابن مسكين[2] وفيمن كان به قروح او جروح صحيحتا ابن مسلم وغيرهما وفيهما مع الخوف على نفسه البرد صحيحتا داود والبزنطي المتقدمتان في ذم من غسل المجدور فمات وفيمن كان به شبهة فمات روايات الى غير ذلك واعتضدت بعمومات الكتاب والسنة المتواترة واجماع الاصحاب والاعتبار القاطع ومن اجل ذلك يعد الحكم فيما عدا من اجنب نفسه متعمدا الذي فيه مخالفة الشيخ وجماعة من الضروريات التي لا ينبغي الاطالة فيها وانما ينبغي التنبيه على بعض اطراف المسئلة منها ان المرض الذي لا يخاف معه الضرر باستعمال الماء كالحمى الباردة والصداع من غير البرودة ونحوهما من بعض امراض ينفعها الماء البارد اذا عرفت ذلك لا يسوغ معه التيمم فالمرض من حيث هو ليس بسبب بل من حيث الضرر وهو اجماع عندنا وخالف فيه بعض العامة كمالك وداود واستنادا الى ظاهر الآية بناء على كون الوجدان فيها بمعنى عدم الحضور وقد عرفت انه بمعنى عدم تمكن الاستعمال وكونه قيدا للمرضى فيه يبطل الاستدلال باطلاق الآية لان مطلق المرض لا يرفع المكنة وفي تسويغ التيمم لخوف المرض المضر حدوثا او زيادة ضررا يسيرا كالصداع او زكام يسير لا يشق تحمله في العادة قولان صريح الشرايع من جهة التقييد فيه بالمرض الشديد هو عدم الجواز وعن حديقة المجلسي انه المشهور وربما استظهر من بعض عبارات الشيخ نفي الخلاف فيه واختار في جامع المقاصد الجواز قال لو كان الضرر يسيرا كالصداع ووجع الضرس ففي المنتهى والحمى الباردة فعند المصنف لا يجوز التيمم ونقله عن الشيخ وهو ضعيف لان ذلك ضرر ظاهر وربما بلغ حدا يشق تحمله مشقة شديدة وكان مراده ربما ال امر اليسير بعد حدوثه الى ذلك قال مع انه لا يؤمن في المرض بالوقوف على حد اليسير مع ان ضرر المذكور اشد من ضرر الشين وقد اطبقوا على جواز التيمم لخوفه والذي يظهر من الذكرى جواز التيمم لذلك وفيه قوة انتهى واختار ذلك جماعة ويوافقه اطلاق الآية وترك الاستفصال في الروايات غاية الامر وجوب تقييد الآية بمرض يخاف معه الضرر من استعماله للاجماع على عدم الجواز بما لا يضر فيبقى الاطلاق بالنسبة الى زيد من ذلك وفيه بناء اطلاق الاخبار وترك الاستفصال فيها على الغالب في المرض وفيها من عدم الوثوق بنزارة الحادث بسببه بل الغالب هو خوف الضرر المعتد به واما الآية مع كون عدم الوجدان فيها بمعنى عدم تمكن الاستعمال ~~لما اشير اليه~~ وتقييد المرضى به لا بد من اعتبار عدم النزارة ليصح اطلاق عدم التمكن لما اشير اليه من ان مطلق المرض لا يرفع المكنة ولا حرج في تحمل اليسير لعدم المشقة ولا يشمله الضرر المنفي والا لسقط اكثر التكاليف مع ان خبر الضرر ضعيف فيمشي به مع بناء المشهور والشهرة مع عدم الجواز ولا اقل من عدم تحقق الجابر هنا في الضرر اليسير فيبقى عموم الامر بالغسل والوضوء سليما ومن استدلال الكركي للجواز بالضرر والمشقة واستدلال المخالف له بعدم الحرج في تحمل اليسير ربما ادعى كون هذا النزاع لفظيا كما في المدارك وغيره وليس كذلك لرجوعه الى ان تحمل مطلق المرض من الحرج المنفي ام لا وهو معنوي وعلى كل حال قد يقوى في النظر الفرق بين الزيادة والحدوث ففي الثاني ما ذكر وفي الاول ان كان قبل الزيادة هو بمرتبة من الضعف يبقى على ضعفه ونزارته بعد انضمام اثر الماء فكذلك واما اذا عد بعد ضم اثر الماء شديدا او كان معدودا من قبل في الشديد فاثر الماء ان كان من نوع السابق فلا بد وان يشتد به من السابق فيتحقق سببية الماء للمرض الشديد ويسوغ به التيمم وبعد هذا كله لا يخلو عن مطلق التزايد من الحرج المنفي وسوغ التيمم لاجله من قرب سيما مع ملاحظة العمومات الواردة في الجروح والقروح ونحوها مما يقتضي تسويغ التيمم لادنى عارض وان المرض مطلقا هو في معرض السراية والانقلاب ولا يؤمن معه من الاشتداد ثم ان العبرة في ضعف المرض وشدته بالتشخص لا بالنوع فربما يكون اليسير للكثير هو شديد الشخص لضعف بنيته فيسوغ له التيمم لكون تحمله مشقة دون طاقته ولا يتفاوت بين ان يكون المرض المتوقع من استعمال الماء عاما للبدن كالحمى او مخصوصا بعضو ولو غير محل الوضوء كالصداع منها انه اذا كان المتوقع حدوثه من الماء مجرد الم المرض مع امن العاقبة ففي سوغ التيمم قولان صرح في جامع المقاصد تبعا

وغيره وفي المبسوط والكبير خبر ابن مسكين صح

للمنتهى بالجواز من اجله وفى القواعد بالمنع بمجرد الالم مطلقا واستظهره فى الروض من الشهيد ومحل التردد هو الالم الشديد الذى يشق تحمله دون اليسير وعليه فالاقوى الجواز لنظير ما مر فى الم البرد والم المرض لا يقصر عنه بل فى كثير من صوره هو من زيادة المرض فيشمله دليله كما مر وربما استند للجواز فيه بفحوى الجواز للشين وفيه منع الاولوية بل والمساواة ايضا ودليل نفى الحرج فيه مغن عن غيره ومنها ان اثر الماء ان كان مجرد شين فى الجلد وهو الخشونة التى تعلو البشرة من استعمال الماء فى الهواء البارد وربما تشوه الجلد بسببها وربما بلغت تشق الجلد وكان الشديد منه متفق على جواز التيمم لخوفه وانما التردد فى مطلقه واطلق الاكثر جوازه له بل فى جامع المقاصد انه اطلق الاصحاب انتهى والفاضل فى النهاية صرح بعدم الفرق فى الجواز بين شديده وضعيفه وفى موضع من المنتهى قيده بالفاحش وتبعه ثانى المحققين و الشهيدين وسبط الاخير وكاشف اللثام وغيرهم ومرجع هذا الخلاف الى ان تحمل مطلقه حرج ام لا وعليه فالتقييد بالفاحش الشديد اولى لعدم تحقق الاجماع فى غيره وعدم الحرج فيه ايضا ولكن الظاهر تحقق الشدة المجوزة بتشوه الجلد من زيادة الخشونة وان لم يبلغ التشقق ولا مرتبة الالم لحصول المشقة فى تحمل تشوه الخلقة بل ربما ادخل فى المرض الغير المتحمل لكن عد خشونة الجلد لو اشتد من المرض ممنوع ودليل نفى الحرج والضرر مغن عن تكلفه ومنها ان من كان به قرح او جرح او كسر اختلف فيه النص والفتوى هنا افتوا بان فرضه التيمم وفى باب الجبائر بان فرضه وضوء الجبائر وغسل ذى الجبيرة وكذلك الاخبار وقد مضى الكلام فى وجه الجمع بينهما فى الاخبار وكلمات الاخيار فى تكملة ذكرناها فى ذيل مسئلة الجبائر فراجعها ولتعلم ان اول المسوغات الثلاثة للتيمم التى ذكرها المصنف من عدم الماء بحكمه عدم ثمنه لو لم يوجد الا بيعا فان تمكن من ثمنه وجب ابتياعه اجماعا ولقاعدة المقدمية وصدق الوجدان بمعنى التمكن والمعتبرة الاتية وان لم يكن الثمن موجودا وامكن تحصيله بالاكتساب فى الوقت وجب ايضا صرح به الفاضل فى جملة من كتبه كالمنتهى والتذكرة للمقدمية وصدق التمكن خلافا لبعض العامة وان لم يتمكن منه ايضا وامكن شرائه مؤجلا وجب ايضا اذا لم يكن معسرا او كان ذا حرفة يكتسب بها للوفاء وقد صرح به ايضا فى الخلاف والفاضل فى جملة من كتبه والمصنف فى المعتبر لما ذكر وكذا لو فرض الماء وجب قرضه لذلك لكن فى التذكرة بعد الحكم بوجوب الشراء اذا فقد الثمن وبذله بثمن غير مجحف نسيئة الى اجل اذا كان قادرا عليه لو كان عادما للثمن وبذله بتبعيضه فى الذمة لم يلزم شرائه لما فيه من الضرر باشتغال الذمة ومال اليه فى الروض وفى اللوامع قيل الدين مذلة ويعرض نفسه للمطالبة مضرة وعروض الموت والفقر قبل الوفاء ممكن وكل ذلك ضرر لا يلزم تحمله انتهى وفيه ان صدق وجدان الماء بمعنى التمكن منه لا يعارض بشئ من ذلك لبناء العادة فى المعاملات على الاقدام مع قيام هذه الاحتمالات و النسيئة والاقراض من حيث هما لا مانعية فيهما مسقطة لوجوب الاقدام وان كان عليه دين مستغرق لصحة شرائه الا ان يعرض لها بخصوصيته مانعية والبحث لعين فيه نعم يعتبر فى شرائه المؤجل عدم الضرر بالحال كالمعجل والكلام فيه ان الثمن اما ثمن مثل فلا كلام فى وجوب بذله مع وجدانه او ازيد منه بيسير فلا خلاف فى وجوب بذله ايضا الا عن الاسكافى فى نقل او بغير يسير ولا احد فارقا من اصحابنا فى قدر الزيادة ما لم يبلغ عنوان الاجحاف غير الاسكافى نعم عن العامة من فرق بين ما يتغابن فيه فيجب بذله وما لا يتغابن فيه فلا يجب بل صرح المشهور منا بوجوب البذل وان كثر الثمن وكان اضعاف القيمة ما لم يضر بالحال وعن الخلاف الاجماع عليه وهو ظاهر المهذب والغنية ويساعده التتبع ويدل عليه بعد قاعدة المقدمية ان سلم شمولها لما تضمن نحو هذا الضرر العظيم وان كان ماليا المعتبرة ففى الصحيح وجد قدر ما يتوضأ به بمائة درهم او بالف درهم وهو واجد لها يشترى ويتوضأ او يتيمم قال لا بل يشترى قد اصابنى مثل هذا فاشتريت وتوضأت وما يشترى بذلك مال كثير كذا فى النقل المعتمد عليه وفى بعض النسخ وما يسرنى بذلك اى بهذا الشراء هو مال كثير كناية عن الثواب المترتب عليه وفى بعضها ما يسوؤنى بذلك فالما نافية او استفهامية ووجه عدم اسائته ان المشترى به مال كثير ثوابه وفى رواية العياشى سألت عبدا صالحا عن قول الله عز وجل فلم تجدوا ماء ما حد ذلك الى قوله ان وجد قدر وضوئه بمائة الف والف كم بلغ قال على قدر جدته وعلى المشهور المختار ما اوجب النقصان المالى يجب بذله وان تعدى من الضرر المالى الى تضرر الحال فى انتقاص الوجاهة و الاعتبار فضلا عن الوقوع فى الفقر والفاقة والاضطرار بل مطلق ضعف الحال مسقط لوجوب البذل واجحاف الثمن غالبا يستلزم شيئا من ذلك بل معناه اللغوى من استيصال المال لا ينفك عن شئ ولذا جعل غاية وجوب البذل فى بعض العبارات بل صرح فى التذكرة والذكرى بعدم الوجوب معه خلافا لصريح الحدائق فخص عدم الوجوب بما يوجب بذله خوف التلف والعطب وظاهر ما حكاه فى المنتهى بقوله وقيل ما لم يضر فى الحال وهو اشبه من جهة اشعاره بوجود المخالف الموجب للبذل المضر بالحال ولا غاية الا المؤدى الى العطب الذى خص به الاسقاط فى خبر الدعائم ويدل على المشهور المختار من عدم وجوب بذل المجحف والمضر بالحال بعد الاجماع

فى جواز التيمم لعدم الماء او ثمنه

الحكى فى عدة كتب عموم نفى العسر والحرج بل والضرر وغايته خروج الضرر الحالى خاصة بالمعتبرة المتقدمة فيبقى المالى تحت العموم السليم عن المعارض اذ هو اما قاعدة المقدمية وهى غير شاملة لما تضمن الحرج والمشقة واطلاق المعتبرة المتقدمة وهو مساق لبيان الكمية المالية كما يعطيه قوله مائة او الف وكم بلغ وعلى تقدير عمومها للمنقصة الحالية ايضا فتعارضهما من وجه ويطلب فيه المرجح وهو من جانب عموم العسر والحرج لتأكده فى الشريعة على وجه يبعد تخصيصه واعتضاده بالاجماعات المحكية بعد اصالة عدم وجوب الشراء وهكذا الحكم فى بذل ثمن الالة المتوقف عليها حصول الماء كالدلو والرشا وغيرهما وهل شق الثوب لاخراج الماء من البئر من هذا الباب يراعى فيه ما يراعى فى ثمن الماء ام من باب المال الذى يخاف عليه فى السعى الى الماء الذى يأتى ان الحكم فيه مراعاة المال وعدم اضاعته قل او كثر وجهان صرح فى الحدائق بالاول والخوانسارى فى تعليقه الروضة بالثانى ولعله الاظهر لان مداره على عنوان ضياع المال ومدار الاول على عنوان بذله فى عوضه وشق الثوب من الاضاعة كضياع المتاع بسبب مطر ونحوه وقد حكموا بسقوط السعى الى الماء لمراعاته وهل المراد بالحال فى قولهم المضر بالحال بمعنى كونه مضرا بالنسبة الى هذا الشخص والمراد به الحال مقابل الاستقبال فعلى الاول اذا لم يضر بذله فعلا وخاف حصوله فيما بعد ولو سنين يعتاد ملاحظتها فى العادات فى مقام التحفظ عن مستقبلات الاحوال سقط وجوب البذل وعلى الثانى يجب صرح بالاخير فى المعتبر معللا بعدم تحقق الضرر به لامكان تجدد ما يندفع به الضرر وبالاول فى الذكرى ومال اليه جماعة كما فى الروض وغيره والاظهر عدم ارادة الاول لعموم الضرر للحال والمال وبناء العادة على مراعاته و عدم الاكتفاء بمجرد احتمال تجدد المال وعدم البقاء قلت وينبغى مع عدم ارادة مقابل الاستقبال من الحال عدم ارادته بالمعنى الاخر ايضا لانه اذا جعل لفظة بحاله بمعنى بالنسبة الى شخصيه فتبقى لفظة الضرر غير مقيدة ومطلق الضرر يصادق بمطلق نقصان المال سواء كان المكلف ذا ثروة او غيره فينبغى جعل الحال متعلق الضرر بمعنى كون الضرر متعديا من ماله الى حاله وعليه فلا يجب بذل المضر بحاله وان كان ثمن المثل بل والاقل وهو الذى يختلف باختلاف المكلف دون نقصان المال كما لا يخفى وبه يتضح وجه دلالة قوله فى رواية العياشى على قدر جدته على مذهب المشهور فان المختلف باختلاف الجدة هو الاضرار بالحال دون مجرد نقصان المال وهذا حكم وجوب بذل المال للماء واما وجوب قبوله اذا بذل له فالمشهور اذا بذل الماء او وهب وجوب القبول بل ظاهر الحدائق الاجماع عليه بخلاف ما اذا بذل ثمنه او بذل غير الماء من سائر الالات فلا يجب قبول بذلها ولا بذل ثمنها وفى المنتهى والمدارك واللوامع والحدائق كما عن المبسوط وجوب قبول الثمن ايضا وفى المشهور وجوب قبول العارية فيما يستعار معللين باقتضاء المقدمية القبول فى الجميع لكن المانع من حصول المنة فى القبول موجود فى قبول الاثمان مطلقا واعيان غير الماء لبناء العادة على المسامحة فى خصوص الماء ولذا يشرب الماء ويستعمله بحذاء غيره بلا اكتراث ولا يأكل ولا يستعمل غيره ويستنكف عنه وهو الفارق واشكل فى المعتبر وجوب قبول الماء بان فيه منة بالعادة ولا يجب تحمل المنة ومنع وجوبه لذلك ايضا فى جامع المقاصد لكنه لما راى ان حصول المنة يختلف باختلاف خصوصيات الاشخاص والاحوال فقد يمن انسان بيسير من شئ لا يمن غيره بكثيره وبالعكس وكذلك باختلاف الزمان والمكان والحالات فلا يستقيم الحكم كلية ناطقة بالجنس المبذول فالاثمان كلية حيث انها معرضة للامتنان لا يجب قبولها والماء كلية ليس مما يمن به فى العادة فيجب قبوله كعاريته الالات والحوائج وتبعه فى الروض وبعض من تأخر لكنه خلاف مقتضى دليل الحكم ضرورة انه هو مانعية المنة من وجوب القبول فان تمت فلا معنى لان تسقط من مكلف لا يمن باعتبار ان غيره يمن به وكذا العكس فلا بد من اناطة الحكم بحصول المنة وعدم حصولها والتزام اختلافه باختلاف الاشخاص والحالات ولا ضير فيه ونظيره كثير بل يطرد مثله فيما تقدم من الاقراض والشراء نسيئة وحيث يحكم معه بوجوب القبول اذا امتنع منه لا يصح التيمم ما دام المبذول باقيا مستمرا على بذله الا ان التأمل فى تمامية المانع لكون المراد بالمنة المانعة هنا ليس الا مجرد قبول الاحسان الذى لو اريد الامتنان به كان مورثا له ولو من غير ظهور امتنان فعلا من الباذل بالمرة اذ مجرد البذل وقبوله الموضوع فى الفتاوى لا يتضمن غير ذلك وهذا حصول المنة بمجرده فعلا لم والا لبطل الاتحاف المندوب اليه بين الاخوان والاهداء والايثار والايصال الى غير ذلك من العناوين الموجودة فى الاخبار لعدم خلو شئ منها من الاحسان ولا معنى لرجحانها من الباذل وذم قبولها من المبذول له بل فى كثير منها الدلالة على رجحان الاجابة حتى قال النبى ص لو اهدى الى كراع لاجبت ومن هذا الباب بذل الزاد والراحلة للحج وافتوا بوجوب قبوله وعدوه من الاستطاعة والاخبار به مستفيضة فان قيل ان البذل لا يريح ويضرف فيه والامتنان بالمؤمن من المستحبات كما ورد بخصوصه الروايات وحصوله من باذله نظر الى رجحانه له لا منة فيه قلنا كذلك هنا الادب فى رجحانه للباذل لا انه ذلك باخبية الصلاة الاكمل بل يدخل فى جملة من العناوين المتقدمة وبالجملة لا يتجه القول هنا بان قبول البذل

فى وجوب القبول اذا بذل الماء له او عليه

او الهبة للماء او الآلة او ثمنهما من حيث هو هو بغير ظهور امتنان من الباذل غير واجب مع اقتضاء المقدمية وصدق الوجدان بمعنى القدرة و
الامكان وجوبه فقبول العاريّة والاقراض والنسيئة اولى بالوجوب لا سيما فيما ظهر من الباذل قصد الرجحان بذلك والثواب في دعوى ان قبول
هبة الماء اكتساب لا يجب الاكتساب في تحصيله مدفوعة بوجوب الاكتساب اذا توقف عليه لاقتضاء المقدمية وصدق الوجدان بمعنى القدرة
والامكان ومع ظهور الامتنان لا يجب ان تبلغ مرتبة المهانة والابتذال قطعا بل يحرم ح وان لم يبلغ تلك المرتبة فظاهر المنتهى وجوب قبوله
فان المنة غير معتبرة في نظر الشرع وصرح في المدارك واللوامع بوجوب تحمل المنة لتوقف الواجب عليه قال في ثانيهما لا يترك اطلاق الامر بالغسل
والوضوء حذرا عن تحمله اذ الظاهر وجوب تحمله مع توقف الواجب عليه وليس في الادلة ما ينافيه انتهى وقد يقال الاظهر عدم وجوبه لكونه حرجا ومشقة
وضررا بالحال لا يتحمل عادة فلا تشمله قاعدة المقدمية مؤيدا باقتضاء سقوط المائية بعروض الشين في البدن سقوطها لورود الشين لمشقة على النفس
الاولى بالاحترام وعلى القول بوجوب قبول هبة الماء هل يجب طلب بذله او استيهابه اذا لم يبتدء بذله ام لا ذكرهما في المنتهى وجهين وحكاهما
في التذكرة عن الشافعية وظاهره اختيار الوجوب وجزم به في نهاية الاحكام كما في ظاهر المبسوط قال فان غلب على ظنه انه متى طلب من غيره بذله
من غير ان يدخل عليه في ذلك ضرر وجب عليه الطلب انتهى ومرجع وجوبه الى كليته هي انه كلما وجب قبوله اذا اعطى يجب طلبه اذا لم يبتدء
اعطائه مع ظن الاجابة بل مع شكه ايضا والفرق بين وجوب قبول العطاء والاستعطاء بالفرق بينهما في المنة واضح التخريج لكنه بين قبول العارية
والاستعارة غير واضح لتداول الاستعارة وشبهها ويجري الوجهان في وجوب القبول وعدمه في اعانة المعاون المحتاج اليه في تحصيل الماء
اذا بذلها بلا اجرة وعلى تقديره وجوب القبول هل يجب الاستعانة مع ظن الاجابة اذا لم يبتدئ بها ام لا وجهان وربما يكون دعوى المنة هنا
اضعف في المنتهى والتذكرة لو لم يبذل المالك وكان فاضلا عن حاجته لم يجز له المكابرة عليه لعدم الضرورة الى ذلك لوجود البدل وهو التيمم
بخلاف الطعام في المجاعة انتهى والحكم بعدم جواز المكابرة مقطوع به لكن الاستدلال عليه بما ذكر غير جيد لان طريق الاستدلال عليه هو حرمة
التصرف في مال الغير وان توقف صحة صلوته عليه ولو بغير بدل وجوازه في المجاعة انما هو لاهمية النفس وهو الفارق دون عدم البدل ولعله
جرى على مذاق العامة لوقوع الاستدلال في مقابلتهم وعلى كل حال لو كابر في الة الاستقاء فقد فعل حراما وصح الطهارة بالماء المباح المأخوذ
منها الا اذا استعملت الالة في التطهير بالصب بها على العضو فاذا انحصر الالة المحتاج اليها في الصب المقدمة لتحقق الطهارة لم تصح كما هو الدأب
في المقدمة المحرمة وان لم تنحصر صحت الطهارة ثم وجوب تحصيل الالة انما هو مع فرض القدرة على سائر ما يتوقف عليه الطهارة والا لم يجب لعدم
الفائدة ويجري مثله في الماء ايضا اذا كان يقدر بعض الطهارة وهذا واضح ولو كان معه ماء يكفيه للطهارة ولكن خشي ان استعمله فيها
من العطش فان كان العطش موجودا شربه وتيمم وان كان متوقعا كما هو ظاهر قوله خشيه استبقاه وتيمم بالادلة الاربعة ان لم يكن فيه اي الماء
زيادة وسعة عن قدر الضرورة العطشية ولا يعتبر كون العطش الحال والمتوقع مهلكا او موجبا المرض بل يكفي كونه بحيث يشق تحمله فلو
كان بحيث لا مشقة في تحمله اصلا تعين التطهير به للعموم هذا في عطش نفسه ولو كان العطشان غيره فاما ان يكون ادميا محترما كالمؤمن او غير محترم
بالذات كالحربي او بالعرض كمن وجب قتله في حد ونحوه او غير ادمي من غير مملوك محترم او غير محترم او مملوك له او لغيره مؤمن او معاهد اما عطش غير الادمي
المؤمن المحترم فكعطش نفسه لاهميته في نظر الشارع من صلوته بالضرورة ولذا يقطعها في حفظه وصيانته فضلا عن وضوئه او غسله واما عطش
مؤمن غير محترم بالعرض الواجب القتل فلا دليل على مزاحمة الحق الواجب عليه بل في الذكرى وغيره التصريح بعدم مزاحمته والوجه عدم تعلق
الغرض ببقائه فغير المحترم بالذات كالكافر الحربي اولى لعدم المزاحمة بل قطعي واما المحترم بالعرض كالمعاهد فعن التذكرة الحاقه بالمؤمن في المزاحمة
وكانه لحقوق نفسه بالمعاهدة وفيه عدم اقتضاء المعاهدة ازيد من عدم الاتلاف لا وجوب صيانته من المهلكات السماوية والمملوك المسلم
كالحر هنا المشاركهما في حرمة النفس بهذه المرتبة واما غير الادمي فان كان من المؤذيات فلا مزاحمة قطعا وجب قتلها كالكلب العقور او لم يجب
كالحية ونحوها وان لم يكن من المؤذيات فان لم تكن مملوكة لاحد كالهرة وسائر الوحوش ففي مزاحمتها وعدمها وجهان من ثبوت الاحترام بهذا
القدر لذي روح غير مؤذية لان لكل كبد حرى اجر كما يصح به قول جماعة في التعبير هنا بعطش نفس محترمة ولو حيوانا مفترسة في كلامهم كما في
شرح الارشاد بالتي لا يهدر اتلافها قال في تعليقة الروضة الجمالية مراده انه لا يهدر اتلاف جنسه كليا فالحيوان الغير المملوك كالظبي و
البقر الوحشيين اللذين لم يملكا محترم بهذا المعنى وان هدر اتلافه بسبب عدم مملوكيته ومن اصالة عدم المزاحمة وعدم ثبوت هذا الاحترام
فلا يرفع اليد عن عموم وجوب الطهارة المائية وان كانت مملوكة فلا خلاف في اعطائها الماء من جهات احدها حفظ ماليتها ومن هذه الحيثية
يراعى فيه ما تقدم في مسئلة خوف تلف المال اذا سعى الى الماء واذا كان الحيوان مملوكا للغير فكخوف تلف مال الغير في تلك المسئلة والثانية

كونها ذات كبد حراء ومن هذه الحيثية الوجهان سواء كان مملوكا له او لغيره والثالثة وجوب نفقتها التي منها السقي ومن هذه الحيثية اذا كان
ملك الغير فحيث يجب اعطاء الماء فهو مع الرجوع بالقيمة على المالك وعلى كل جهة اذا امكن تذكيته والانتفاع به بغير ضرر ومرعي في تلك
المسئلة يقوى وجوب صرف الماء في الطهارة وتذكيته جميعا وكذا اي كخوف العطش في وجوب التيمم ومنع الطهارة المائية كل مصرف للماء
علم اهميته في نظر الشارع من الطهارة المائية وقد يكتفي في الحكم باهميته عدم ثبوت البدل له وقد ذكر جماعة من ذلك امرين احدهما لو زاحم الطهارة
الحدثية الطهارة الخبثية وكان على جسده او ساتره المنحصر به نجاسة غير معفوة وليس معه الا ماء يكفيه لازالتها خاصة او للوضوء وحده
دونهما جميعا وتعين ح صرفه في ازالة الخبث اجماعا عن المعتبر والمنتهى والتذكرة والذخيرة وحاشية الارشاد صريحا في بعض وظهورا في اخر
وهو الحجة مضافا الى ما اشير اليه من عدم ثبوت بدل للطهارة الخبثية المائية بخلاف الطهارة المائية الحدثية وهذا قرينة اهميته الاولى حيث لم يرض الشارع لا
بها وان لم يتم القرينة فثبوت البدلية مرجح كتقديم ما لا بدل له لكونه جمعا بين الحقين وفي خبر ابي عبيدة عن المرئة ترى الطهر في السفر وليس
معها ما يكفيها لغسلها وقد حضرت الصلوة قال اذا كان معها بقدر ما تغسل به فرجها فتغسله ثم تتيمم وتصلي لكفاية القدر المذكور للوضوء
وقد قدم عليه غسل الفرج ولا يقصر عن الحجية بانضمام فتوى الاصحاب ثانيهما المحدث العطشان اذا كان عنده ماءان طاهر ونجس شرب
الطاهر ويتيمم للصلوة بغير خلاف وفي المدارك قطع به الاصحاب قال وهو جيد ان ثبت حرمة شرب النجس مطلقا انتهى وحرمته ثابتة باتفاق
الفتوى والنصوص الواردة في اجتناب اواني المشركين واهراق الماء الملاقي للنجاسة وكذا المرق والسمن ودفن العجين كذلك وغير ذلك مما يتبع
به المناط فاشعار قوله ان ثبت الخ بالتامل في حرمته في غير محله ومتى ثبت فهو مع حاجة الشرب غير واجد للماء الطاهر بمعنى عدم التمكن شرعا من
استعماله في التطهير لوجوب صرفه في الشرب المحتاج اليه نظرا الى عموم حرمة شرب النجس مضافا الى انحصار في الشرب دفع مضرة وفي الطهارة
جلب منفعة ودفع المضرة مقدم على جلب المنفعة ولا فرق بين العطش الفعلي والمتوقع فان لم يكن عطش فعلا وتوقعه على النحو المتقدم اتجه
الطاهر وتيمم وقد يتجه الوضوء في الوقت خصوصا اذا تضيق لوجوب الوضوء فعلا بهذا الماء الطاهر والمعارض المانع من تنجز امتثاله انما
هو دفع خوف العطش به واهميته انما هي لتحفظ النفس به والتحفظ متحقق بالاعم من بقائه وابقاء النجس واما الترتيب بين الطاهر والنجس مما يتحفظ به فهو
مجرد حكم شرعي لا مدخلية له في الحفظ ووجوبه غير منجز الان فيرجح المنجز عليه فتامل جدا فانه لا يخلو من دقة وعلى كل حال على وجوب ابقاء الماء
الطاهر للعطش المتوقع والتيمم للصلوة اذا توضأ بالطاهر فان جوز في العادة تجدد الماء الطاهر الى زمان العطش صح الوضوء وكذلك مع
تجويز تجدده في الوقت لازالة الخبث في المسئلة المتقدمة وان لم يجوزه فصحة الوضوء وبطلانه في كل من الفرعين مبني على مسئلة الضد وقد
يوجه البطلان مع البناء على عدم اقتضاء النهي عن الضد الخاص ولا عدم الامر به بدعوى انه متى ثبت الحكم الاول من ان الواجب عليه التيمم معينا
فالمستفاد من الادلة عدم مشروعية الوضوء لمن تعين له التيمم الا مع انقلاب الموضوع ضرورة ظهورها في التقابل والتقسيم وان من تعين له
هذا لا يشرع له ذاك ومن تعين له ذاك لا يشرع له هذا الا ان يثبت التخيير بينهما ابتداء ولا قائل به هنا لما عرفت من الاتفاق على تعيين
التيمم له في الفرعين واما من وجب عليه التيمم لضيق الوقت كما هو المشهور فوضوءه للفريضة صاحبة الوقت باطل من غير توقف على مسئلة الضد
لاقتضاء مزاحمة الاداء سقوط امره المقدمي واما لغيرها من سائر الغايات المخاطب بها فصحته او بطلانه مبنية على مسئلة الضد اذ لا مانع من صحته
بالنسبة اليها الا ضديته لاداء صاحبة الوقت وكذا يجب التيمم على من لم يكن معه ماء الا بقدر لا يكفيه لتمام طهارته فلا يستعمله في بعض
طهارته من وضوء او غسل حسبما مر الكلام فيه في اول التيمم وكذا يجب اذا لم يوجد للميت ماء يغسل به اصلا او بعض اغساله فييمم الميت كما ييمم
الحي العاجز الذي فرضه التيمم ولم يقدر على مباشرة الفعل تتمة كل ما وجب التيمم مع عدم فقد الماء اذا خالفه وتوضأ او اغتسل هل يبطل طهـ
او لا يبطل وفيه تفصيل الذي يقتضيه النظر ان يقال المانع من الوضوء اما عارض في الوصول الى الماء دون حال استعماله كالخوف من
اللص في طريق المسعى ونحو ذلك وهذا القسم يصح الطهارة اذا تحمل الخوف بل وما تلقاه من الصدمة وسقوط الامر بانحصار الطريق في المخاطرة
لا ينافي عوده بعد تحمل الصدمة والوجدان ح والخطاب يدور معه وجودا وعدما وهو واضح كوضوح عدم الفرق بين ما اذا كان التحمل منهيا كا
كالمخاطرة في طريق المسعى على النفس والطرف وغير واجب كالمخاطرة على مجرد المال الغير الكثير واما عارض في استعمال الماء وح فالاستعمال من حيث
هو اما غير بالغ مرتبة الحرمة كذي المشقة المأمون العاقبة بنحو الم البرد والشين وما اشبهه والصحة في هذا القسم مبنية على ان العبادة الحرجية
غير واجبة فاذا تكلفها اجزأت او غير مجعولة فلا يشرع مع التكلف ولعل الثاني اظهر من الادلة او بالغ مرتبة الحرمة فاما ان تكون الحرمة ح حرمة ذاتية
كالمضر بالبدن وهذا لا اشكال في بطلانه للنهي عن الوضوء والغسل بهذا الحال في الاخبار فضلا عن حرمة اضرار البدن مع عدم اجتماع الامر

في بيان ما يتيمم به

والنهي او يكون من جهة ضديته استعماله في الطهارة الواجب كتحريمه للعطش فعلى مضر او صرفه في ازالة الخبث الواجبة في الصلوة وغير ذلك وبطلا
يبنى على مسئلة الضد مع جريان احتمال افادة التقسيم والتقابل البطلان حسبما اشير اليه في الفرعين المتقدمين مضافا الى وقوع التطهير
به في بعض صوره منهيا في الاخبار كقوله في صحيحة ابن سنان ان خاف عطشا فلا يهرق منه قطرة الامر الثاني من الامور الاربعة المتقدمة هو
ما يتيمم به واعتبار كونه من الاجزاء الارضية في مقابل غير جنس الارض كالنبات وغيره مورد اتفاق النص والفتوى من اصحابنا فيما عدا الثلج
ففي صحة التيمم به في الاضطرار قول منسوب الى بعض اصحابنا ستسمعه مع احتمال ارادة القائل به الوضوء بالتمسح به مكان الغسل الجاري
في العضو المغسول كما ياتي ومرادنا من هذا الشرط كونه ولو بالاصل من الاجزاء الارضية في مقابل ابي حنيفة المجوز بالثلج اختيارا او مالك المجوز
بالنبات واما المعدن كالكحل والزرنيخ فالعماني من اصحابنا جوزه بدعوى ان اصله من الارض وفي تعيين كونه في حال الاختيار ترابا كما هو ظ
قوله وهو التراب الخالص مما عداه دون ما سواه ولو كان مما لا يخرج من صدق الارض وعدم تعيينه فيجزي مطلق الارض ولو الحجر قولان المشهور
هو الثاني بل عن الخلاف ومجمع البيان في جوازه بالحجر الاجماع عليه والاول مختار السيد في المحكي عن شرح رسالته وربما استظهر من عبارته في
الناصريات دعوى الاجماع عليه وتبعه بعض متاخري المتاخرين والاقوى المشهور لدلالة الكتاب والسنة والاجماع بل والاصل على بعض الوجوه
اما الكتاب فقوله فتيمموا صعيدا طيبا بدعوى كون الصعيد هو وجه الارض وفيه ايضا نظير المسئلة قولان احدهما ذلك وهو مبنى الاستدلال
والاخر انه خصوص التراب بل الخالص منه والاول اظهر لنقله عن اكثر اهل اللغة وفي المعتبر عليه فضلاء اهل اللغة وفي المصباح المنير الصعيد وجه
الارض ترابا كان وغيره قال الزجاج لا اعرف اختلافا بين اهل اللغة في ذلك انتهى ونقل جماعة من اهل اللغة انه التراب وربما نفي منافاته لذلك
مرة بدعوى عدم افادته الحصر فلا مانع من ثبوت حقيقته للتراب منه وحقيقته وجه الارض من النقل الاخر وفيه ان كلا منهما نقل للموضوع
له هذه اللفظة كما هو دأب ناقل اللغة ومحصله على تقدير الجمع بالنحو المذكور الاشتراك اللفظي بين الكلي والفرد وهو مع غاية بعده وندرته
في اللغة لا يثبت ما هو المقصود بهذا الجمع من كون معنى الصعيد وجه الارض واخرى باحتمال كون المراد من التراب في النقل الثاني مطلق
الارض وانما خص بذكره هذا الفرد منه لانه الفرد الغالب الشايع منه وفيه انه ينشأ منه احتمال العكس بان يكون المراد من وجه الارض في
النقل الاخر هو التراب لانصراف المطلق الى الفرد الشايع كما بنى على الجمع به في الرياض بل كان غرضه يجعل المراد من وجه الارض في معقد الاتفاق
المتقدم عن الزجاج هو التراب ايضا من هذا الباب وكانه لم يقف على عبارة الزجاج المصرحة بالعموم حسبما سمعتها عن المصباح واخرى
جمع يحتمل بين النقلين هو كون المراد من الثاني ما كان ترابا ولو بالاصل فان الحجر والمدر والرمل والحصى كلها اصلها التراب تعمل فيه الحرارة
استمساكا او تفتتا او تشتتا كما نبه عليه الفاضل في الاستدلال على الجواز بهذه الاشياء فيساوي الاول من التفسير بمطلق الارض جميع امثاله
لا يخرج من ذلك وان نافاه المحكي عن بعضهم من انه التراب الخالص الذي لا يخالطه سبخ او رمل لكنه شاذ الا ان الجميع بعيد والقاعدة في مثله
الرجوع الى الترجيح بين النقلين وهو للنقل الاول لاكثرية الناقل وافضليتهم القاضية باخبريتهم بموارد الاستعمالات اللغوية بل اتفاقهم
المحكي عن جمع من ائمتهم المؤيد بتفسير معظم المفسرين الاية به وكذا الفقهاء فان عمدة دليل المشهور هو تفسير الصعيد به في الاية وربما رجح
ايضا بما في المصابيح وغيره من ان الاول مثبت والثاني ناف والمثبت مقدم لانه يدعي وجود شيء غايته ما عند النافي فيه عدم وجدانه
وهو لا يدل على عدم الوجود وفيه ما عرفت من ان كلا من الفريقين ينقل الوضع لمعنى معين دون الاخر فان جرت هذه القاعدة هنا كانت
قاضية بتقديم جهة اثبات كل منهما على نفي الاخر له ومرجعه الى ثبوت الاشتراك اللفظي الا ان يكون دعوى الوضع للتراب في الجملة اي ان
الوضع له او لما هو اعم منه فدعوى المثبت كون الوضع للاعم مقدم فيثبت الاشتراك المعنوي ولعل من حاول في تقدم الجمع بعدم افادة
نقل الوضع للتراب الحصر فيه يريد هذا ايضا لكن لا ريب في ظهور عبارة ناقل الوضع للتراب في ارادة كونه الموضوع له تمام الظهور ولو
اعتبر نحو هذا الاحتمال لبطل ثبوت الحقائق بما في كتب اهل اللغة ومع ذلك هو ظاهر في الاطلاع على نفي الغير وتقديم المثبت انما
يسلم فيما يرجع دعوى النافي الى عدم الوجدان اذ هو ليس تعبديا بل لامكان اطلاعه على ما لم يطلع عليه النافي وقد مر في تعارض البينتين
على طهارة شيء ونجاسته انه يقدم مدعي النجاسة لا اذا قال بينة النجاسة انه لاقاه كلب ساعة كذا وقال بينة الطهارة انه مراع له في تلك
الساعة ولم يقاربه كلب ودعوى ان مدعي الوضع للتراب هنا لا سبيل له الى البت لانحصار طريقه في تتبع مقالات اهل اللسان فلعل
مدعي الوضع للاعم اطلع على مقالة لم يجدها الاخر واضح بطلانها اذ مع دعوى البت في نقل الوضع والحقيقة لا مجال لهذه الاحتمالات ولا
بطل الثبوت بالنقل فطريق الترجيح منحصر لكثرة الناقل بمرتبة بلغت مظنة الاتفاق كما ادعاه الزجاج واعلميتهم باللغة وهو على تقدير

عدم ترجيح فلا يترجح نقل وضعه للتراب بالمرجحات المعتبرة في ثبوت اللغات قطعا ولا عبرة بمثل اصالة الشغل وغيرها مما يوافق القصر على التراب
فيما نحن بصدده الان من تنقيح حقيقة لفظ الصعيد فهما نقلان متكافئان في ثبوت الحقيقة والمرجع فيه الى وجوه الترجيح مع تكافؤ الامارات
المقررة في محلها التي منها انه اذا دار الامر بين الحقيقة والمجاز والاشتراك اللفظي والمعنوي فالاخير اولى فيتعين الحكم بان حقيقته هو مطلق
وجه الارض وقيل كلمة منه قرينة كون المراد بالصعيد في الاية هو التراب وان لم يوضع لخصوصه لان من تبعيضية والضمير المجرور راجع الى
الصعيد والمسح ببعض الصعيد لا يتحقق الا مع كونه ترابا يمسح بعلوقه قلنا مع ان الاية مذكورة قبل هذا الموضع في سورة النساء بغير كلمة منه
كون من هنا للتبعيض ممنوع لانهم ذكروا فيها وجوها اربعة التبعيض والمعنى ما ذكروا والابتداء ومرجع الضمير التيمم المستفاد من تيمموا والمعنى
امسحوا من حين الضرب بغير فاصلة والبدلية ومرجع الضمير الحدث المستفاد من المجيء من الغائط ولمس النساء والابتدائية ان لم تكن اظهر
معاني من فليست باخفاها بل السيد في الناصرية قال في طي كلام له في الاية ان من للابتداء لا التبعيض وجميع النحويين من البصريين منعوا
ورودها لغير الابتداء انتهى وقد يدل على ارادة الابتداء من كلمة من في الاية صحيح زرارة عن ابي جعفر ع قال قلت له الا تخبرني من اين علمت وقلت
ان المسح ببعض الراس والرجلين قال عرفنا حين قال برؤسكم ان المسح ببعض الراس لمكان الباء الى ان قال فلم تجدوا ماء فتيمموا صعيدا طيبا
فامسحوا بوجوهكم فلما ان وضع الوضوء عمن لم يجد الماء اثبت بعض الغسل مسحا لانه قال بوجوهكم ثم وصل بها وايديكم منه اي من ذلك التيمم
لانه علم ان ذلك اجمع لم يجر على الوجه لانه يعلق من ذلك الصعيد ببعض الكف ولا يعلق ببعضها الحديث فان ارجاع ضمير منه الى التيمم دون المتيمم
به يوافق الابتدائية حسبما ذكرناه فيدل بل التعليل بقوله لانه يعلم الخ يلائم كونه تعليلا لارادة التبعيض ولاجله يحمل التيمم فيه على ارادة المتيمم
به وهو الصعيد واذا ثبت التبعيض ثبتت ارادة التراب من الصعيد لما عرفت قلنا اما قوله اي من ذلك التيمم فكالتصريح في التعمد الى تفسير الضمير
بالتيمم دون المتيمم به الذي لا يوافق التبعيضية ولا يرفع اليد منه لاجل ظهور ما للتعليل في كونه لارادة التبعيض الموجب لالتزام صرف التيمم الى
المتيمم به وذلك لان مراعاة هذا الظهور وصرف التيمم من اجله عن ظاهره ليس باولى من ابقاء التيمم في الحديث على ظاهره وصرف التعليل الى كونه لتفسير
الضمير بالتيمم دون المتيمم به كالعكس ظاهر السياق اي لم نقل اي المتيمم به لانه لو كان المراد المتيمم به لاقتضى اعتبار اجرائه على العضو الممسوح من
الوجه واليدين ليتحقق المسح منه وهو يعلم ان ذلك اجمع لم يجر على الوجه الخ اي نعلم ان العالق من الصعيد اجمع غير واف بالجري على تمام الممسوح
من الوجه واليدين لان العالق يكون في بعض الكف وذلك البعض لا هو يجري على تمام العضو الممسوح ولا ما فيه من العالق يفي باستيعابه فان قيل
على هذا التقدير ايضا يقضي قوله لانه يعلق من ذلك الصعيد ببعضها بكون المتيمم به مما يعلق فهو التراب قلنا هو غير واضح بل لزوم كونه مما يعلق
على كل حال اذ قد يكون المراد انه انما قلنا من ذلك التيمم لا من المتيمم به لان الثاني موهم لاعتبار المسح بما يتيمم به القاضي باعتبار اجراء الصعيد على
جميع الممسوح مع انه يعلم عدم حصوله غالبا لانه يعلق ببعض الكف فيما كان مما يعلق وقد لا يعلق اصلا فيما كان نحو الحجر وانما لم يصرح بالاخير اكتفاء
بالتعليل على تقدير الغالب وبالجملة صريح التفسير بالتيمم الغير الموافق للتبعيضية لا يعدل عنه بمجرد التعليل المحتمل لما ذكر وغيره ولعله من هنا
قال الشهيد في الذكرى بعد ايراد الخبر وهذا الصحيح فيه اشارة الى عدم اعتبار العلوق هذا كله مع ان تضمن ارادة التبعيض في الاية وتنزيل التعليل
عليه في الرواية هو اعتبار العلوق مع ان المحكي عن اكثر المعتبرين للتراب عدم اعتباره ثم لا يلائم اعتبار المسح من بعضه رجحان نفض الكفين بعد
الضرب كما ستسمعه في مسئلة العلوق فيوهن ارادة التبعيض من كلمة من ويتبعه وهن دلالتها على ارادة التراب من الصعيد ومعه يبقى اصالة الحقيقة القاضية
بمطلق الارض بناء على كونه حقيقة الصعيد سليمة عن المعارض ثم ان نزلنا واحتملنا بكون من في الاية للتبعيض فغايته ظهور التبعيضية في كون
المسح بما يعلق بالكف وقد يحتمل ارادة المسح بما يباشر الصعيد بالضرب والوضع عليه ان لم يعلق منه شيء كما يفعل للتبرك بالمصحف والضرائح
المقدسة بمسح اليد عليها ثم مسح الوجه والبدن باليد ويقال تمسح بالمصحف والضريح ولو مجازا وابقائه على الحقيقة وصرف الصعيد عن الحقيقة
الى ارادة خصوص التراب من اجله ليس باولى من ابقاء الصعيد على حقيقته من مطلق الارض وصرف التمسح به عن حقيقته وبعد هذا كله ان نزلنا
ايضا وقلنا بدلالة التبعيضية على المسح بما يعلق من المتيمم به فلا دلالة له فيه على ارادة خصوص التراب بل انما يتحقق الضرب عليه علوق بالكف فيجزي
كلما يعلق وان لم يكن ترابا كالرمل ومسحوق الحجر وما عليه غبار من الصخر وغير ذلك الا ان يكون المراد بالتراب ما يشمل الاولين ونحو وضع الغبار
على الصخر غير مجد في صدق الاية بدعوى ظهورها في كون العالق الذي يمسح به هو مما يتيمم به او يقال بمجرد اعتبار العلوق فلا زم للقول في هذه
المسئلة باعتبار التراب اجماعا مركبا كما ستسمعه في مسئلة العلوق فتامل واما السنة فعدة اخبار متضمنة لفظ الصعيد كقوله في خبر ابي بصير انما هو
الماء والصعيد وخبر ابن مسلم ان رب الماء هو رب الصعيد وفي صحيحه ان رب الماء رب الصعيد فقد فعل احد الطهورين وفي صحيح الحلبي عن الجنب

لا يجد الماء قال يتيمم بالصعيد بناء على كون الصعيد حقيقة في مطلق وجه الارض والاخبار المعلقة على الارض كقوله في صحيحة ابن سنان اذا لم يجد الرجل طهورا وكان جنبا فليمسح من الارض ونحوها حسنة الحلبي وفي صحيحة ان رب الماء هو رب الارض ونحوه في خبر ابن ابي العلاء وفي صحيحة ابن مسلم فان فاتك الماء لم تفتك الارض والاخبار الواردة في كيفية التيمم بضرب الكف على الارض ولا يعارضها الاخبار الواردة بلفظ التراب لان جملة منها لا دلالة فيها الا من حيث التعبير بالتراب كقوله في صحيحة جميل ان الله جعل التراب طهورا وفي خبري ابي بصير والمغيرة ان رب الماء رب التراب وغيرها وفيها عدم الدلالة على الانحصار بالتراب الا بمفهوم اللقب لغير المعتبر وكان المراد بما في المعتبر وغيره من انه تمسك بدلالة الخطاب هي متروكة في معرض النص اجماعا انتهى اي مع ورود النص بغيره كالمتضمن للارض وبعضها مع تضمنها التعبير بالتراب يدعى قيام قرائن حالية او مقالية على ارادة الانحصار فيه والدعوى غير تامة منها النبوي جعلت لي الارض مسجدا وترابها طهورا بدعوى انه في معرض اظهار منة الباري ولو كان غير التراب جعله ايضا طهورا لكانت قاعدة البلاغة قاضية بالتعبير الاعم لانه المطابق لمقتضى الحال من مقام الامتنان دون التراب وفيه امكان منع كون المقصد اظهار المنة بل مجرد بيان الحكم وصلاحيته كون المقصود ذلك غير محقق كونه مقصودا فعلا واما اختصاص التراب بذكره فلعله من التعبير عن المطلق بالفرد الشايع اذ التراب هو الشايع خصوصا اذا كان المراد منه الاعم من ذي الغبار والطين المتماسك ولبيان جواز التيمم وان كان منفصلا عن الارض او لرفع توهم طهورية مطلق ما يضاف الى الارض مما ليس بطهور كالبنت الذي عليها فقد يتسامح في اطلاقها عليه مع ان الموجود من هذا الحديث في كتب الاخبار المعتبرة جعلت لي الارض مسجدا وطهورا والطريق المذكور هو في بعض الكتب الفقهية كالناصريات ولكن السيد مع ايراده له ظاهره فيها البناء على كفاية مطلق الارض وانما اورد الخبر ردا على ابي حنيفة المجوز للكحل والزرنيخ مما لا يسمى ارضا وهذا منه يعطي فهمه من التراب الارض ولو لانه الفرد الغالب منها نعم عن الخصال والعيون عن جابر عن النبي صلى الله عليه وآله قال الله عز وجل جعلت لك ولامتك الارض كلها مسجدا وترابها طهورا وقصد المنة المشار اليه فيه ظاهر لكن مع شذوذ طريقه سنده ضعيف كما صرح به جماعة والجابر له غير متحقق من الشهرة ومنها صحيحة رفاعة اذا كانت الارض مبتلة ليس فيها تراب ولا ماء فانظر اجف موضع تجده فتيمم فان ذلك توسيع من الله عز وجل وان كان في ثلج فلينظر لبد سرجه فليتيمم من غباره او شيء مغبر وان كان في حال لا يجد الا الطين فلا بأس ان يتيمم منه لفرضه عدم الماء والتراب لو جاز غيرهما اختيارا لفرض عدمه مضافا الى الحصر بالجف موضع وهو غير شامل للحجر لعدم اعتبار الجفاف فيه وفيه مع ان الحجر مطلقا داخل في قسم الجاف المقصود ههنا كونه منزلا على من كان في الارض الترابية كما يعطيه السياق ويشهد له تجويز الطين بعد فقد الماء والتراب فانه متاخر عن الحجر حتى على القول بتعيين التراب قطعا كما ستعرف ومنها روايتا علي بن مطر عن الرضا عليه السلام عن الرجل لا يصيب الماء والتراب ايتيمم بالطين قال نعم صعيد طيب وماء طاهر وقريب منها رواية زرارة عن احدهما الا انه قال انه الصعيد فيها نظير ما في سابقتها من التنزيل وشاهده مع انه لا دليل فيه على الحصر غايته وقوع فرض عدم الماء والتراب في كلام السائل ولا يدل على ارادة الحصر في الجواب ومنها اخبار استحباب نفض الكف بعد الضرب فلولا التيمم محصلا للعلوق لم يتوجه رجحان النفض فانه فرع وجود ما ينفض وفيها عدم دلالتها على ازيد من رجحان نفض ما يعلق والمقصود لزوم التعلق وبينهما بون وبعد هذا كله ان سلمنا ما يصلح للتقييد من هذه الاخبار باعتبار الترابية فهو فرع المكافئة المفقودة لاعتضاد الاطلاق بالشهرة المحققة والاجماع المحكي ومن السنة المستدل بها لكفاية الارض ما رواه في الدعائم لا يجوز التيمم بالجص ولا بالرماد ولا بالنورة ويجزي بالصفا النابت في الارض اذا كان عليه غبار ولم يكن مبلولا وما رواه الراوندي عن علي عليه السلام قال لا يجوز التيمم بالجص والنورة ولا يجوز بالرماد لانه لم يخرج من الارض فقيل له التيمم بالصفا العالية على وجه الارض قال نعم ونحوه عن السكوني باسقاط الصفا لكن بتجويزه كالذي في الدعائم بالجص والنورة كفاية لكونهما من اقسام الحجر دون التراب مضافا الى دلالة التعليل بالخروج من الارض لافادته اناطة الجواز بالارضية وضعف السند منجبر في المقام واما الاجماع فهو المحكي عن الخلاف ومجمع البيان ولا يقدح في وهما مخالفة الشيخ في النهاية لابتنائها على متون الاخبار الا صناعة الفقه مع تاخر الخلاف عنها بل يساعدهما الاجماع على جوازه بارض الجص والنورة قبل الاحراق والمحكي في المعتبر والمنتهى على جوازه بالرمل بل في مفتاح جماعة يساعدهما الاجماع المحكي على جواز التيمم بالمدر في الكشف والجمع وبالارض الطينية التي لا تراب عليها في المنتهى وبالارض الندية في التذكرة فان الظاهر كما لا يخفى على المتتبع في كلماتهم استناد المجمعين في الجواز بهذه الاشياء بكونها ارضا وصعيدا وعدم دليل مخصوص غيره في جملة منها فيكشف عن بنائهم على الجواز بمطلق الارض دون خصوص التراب لان معاقد هذه الاجماعات خارجة عن مصداق التراب الا انها عندنا غير حجر الجص والنورة والرمل داخل في المراد من التراب الذي يعتبره القائلون بتعيين التراب كما ننبه عليه ولا يعارض

في جواز التيمم بغير التراب

الاجماعين ما تقدم من ناصريات السيد لان هذه عبارتها في المسئلة الثانية والاربعين الذي يذهب اليه اصحابنا ان التيمم لا يكون الا بالتراب وما جرى مجرى التراب ما لم يتغير بحيث يسلب اطلاق اسم الارض عليه ثم حكى عن الشافعي انه يجوز في التراب وشبهه المدر والسبخ ومنع من النورة والجص والزرنيخ وعن ابي حنيفة انه يجوز في التراب ما كان من جنس الارض اجازه بالزرنيخ والكحل والنورة وعن ابي يوسف انه يجوز بالتراب والرمل خاصة وعن مالك كابي حنيفة وزاد عليه بالشجر وما جرى مجراه ثم قال حجتنا الاجماع انتهى وملاحظة سياقه قاضية بدعواه الاجماع على الجواز بما لا يخرج عن اطلاق اسم الارض في مقابل الاقوال التي حكاها عن المخالفين ما بين تجويز البعض ما هو خارج عن اطلاقه ومنع عن بعض ما هو داخل فيه واما الاصل بعد قطع النظر عن الادلة اللفظية فيبتني على القول بوضع لفظ التيمم للصحيح والاعم فعلى الثاني يجري اصالة عدم شرطية التراب وعلى الاول يحكم اصالة الشغل وقاعدته فلا يحكم بالفراغ الا مع التيمم بالتراب لا بناء على قول جماعة من القائلين بالوضع للصحيح فيما ورد بيان في الجملة لموضوع العبادة كروايتين في الصلوة وخبر الوضوء البياني بجريان الاصل في المشكوك فقد يقال ح باصالة عدم اشتراط التراب بعد ورود البيان في التيمم بمجرد رواية زرارة وقد سئل عن التيمم فوضع كفيه في الارض ثم مسح وجهه وكفيه مشكل واتضح من الاستدلال للمختار دليل القول باعتبار التراب في حال الاختيار فانه ما تضمن من الكتاب والسنة لفظ الصعيد اما بناء على كونه حقيقة في التراب او لقيام قرينة خارجية على ارادته باعتبار كلمة من في الاية وغيرها في السنة والروايات والاخبار المعبرة عما يتيمم به مطلقا او في حال الاختيار بلفظ التراب بدعوى كونها مقيدة لما عبر عنه بوجه الارض والصعيد لو كان حقيقة في مطلق الارض وبعض اخبار اخر ذكرت في عداد ما يعارض الاخبار المستدل بها لكفاية الارض بدعوى دلالتها على اعتبار التراب بالتقريب المتقدم اليه الاشارة وقاعدة الشغل بالتقرير المتقدم وقد عرفت الجواب عن جميع ذلك في تضاعيف ما ذكرناه فلا نطيل باعادته ثم لا يخفى انه بناء على كون ما يتيمم به هو مطلق الارض يعتبر صدق الارض فعلا حقيقة ولا يكفي كونه في الاصل ارضا وان عمل فيه الحرارة او غيرهما بما استحالته الى شيء اخر لا يصدق عليه الارض فعلا او يصح سلبها عنه كالمعادن من نحو العقيق والفيروزج والكحل وغير ذلك ولا يضر مجرد اكتساب صفة او وجبت تسميته باسم مخصوص كالجص والنورة قبل احراقهما لكن لا يصح معه سلب الارض عنهما واما بناء على انه خصوص التراب فهل مدار الجواز على المتلاشي ذي الغبار الذي يعلق بالكف فلا يصح بالاراضي الطينية الصلبة التي لا تراب عليها اصلا ام لا فيعم نحو ذلك وكل تراب متماسك استدلالهم بما دل على العلوق من الاية والرواية يشهد للاول وكذا الرد على هذا القول بظهور الاتفاق على صحة التيمم بالارض الطينية الصلبة التي لا تراب عليها كما في الجواهر وبالمدر واللبن كما في غيره فانه يعطي فهمهم من الخصم اعتبار ترابا لا يشمل ذلك لكن الذي اراه ان جعل الاجماع على جواز التيمم اختيارا بما ذكر دليلا على ارادة معتبري التراب الاعم من ذلك اولى من جعله ردا عليه لان القائل به ممن تقدم او تاخر ليس ممن تهافت فتواه بهذه المرتبة الواضحة واما الاستدلال بكلمة من التبعيضية فهو من بعضهم ولا يقدح عدم تماميته كما لا يقدح هذا الاجماع والذي يعطيه النظر في كلماتهم من موارد اتفاقهم واختلافهم ان اصحابنا بعد اتفاقهم في مقابل العامة على اعتبار عدم خروج ما يتيمم به من مطلق الاجزاء الارضية اختلفوا فيما بينهم فمنهم من جوزه بمطلق الارض ومنهم من اعتبر كونه ما عدا الحجر فهذا الخلاف المعروف في اعتبار كون ما يتيمم به ترابا وعدمه المقصود منه الخلاف في جواز التيمم بالحجر وعدم جوازه ولا قائل بالفرق بين افراد ما عدا الحجر الا شبهة الاستحالة والمعدنية في بعض الافراد كما يشهد له الاجماعات المشار اليها في ذكر مساعد دليل الاجماع فان ما عدا الحجر مما لا يتطرق فيه شبهة الاستحالة والمعدنية لا يبعد ومعاقدها بل مسحوق الطين لا ريب في كونه ترابا بل لا مصداق له غالبا الا ذلك فمتماسكه ايضا كذلك اذ لا يعقل خصوصية لمحض تفرق الاجزاء وتلاشيها الا من حيثية اعتبار العلوق وهو شرط اخر لا مدخلية له في مسئلة كون ما يتيمم به ارضا او ترابا اذ المحكي عن اكثر من يعتبر التراب وكثيرهم عدم اعتبار العلوق فلا ملازمة بين القول باعتبار التراب والعلوق وبالجملة ينبغي القطع بعدم ارادة القائل بتعيين التراب فيما يتيمم به بل ومن يفسر الصعيد به ما لا يشمل مجتمع الاجزاء منه اذ لا مجال لانكار صدق الصعيد على الارض الطينية الصلبة التي لا تراب عليها فالمراد به ما كان غير خارج عن حقيقة التراب وان اكتسب صفة او خصوصية من تماسك وتلاصق اجزاء وغيره مما لا يوجب اختلاف الحقيقة وتلخص انه لا عبرة بما يوهم التعبير بلفظ التراب في احد قولي المسئلة من عدم شموله الطين اليابس وكونه نحو اللبن والمدر والارض الطينية الصلبة عنوانا ثالثا بين الحجر والتراب بل الحكم هنا عنوانان لا ثالث لهما الحجر ويشمل اقسامه ودقيقه وسحيقه والتراب ويشمل متماسكه ومتلاصقه ولعل وجه ان الصعيد من غير اقسام الحجر كله تراب اما متلاش او متماسك على اختلاف مرتبة التماسك والاكتساب بعضها صفة او خصوصية وان وقع التردد في الرمل فانه من اي القسمين ففي كشف الغطاء خروجه من قسم التراب في غير احتمال

كونه منه افادته شدة الحرارة تفتتا وتشتتا كما يومى اليه ما فى المنتهى ويحتمل الحاقه بسحيق الحجر ومثله الحصى وعلى كل حال لنقض على القول باعتبار

التراب بمقطوعية جواز التيمم بالارض التى لا تراب عليها كما فى الجواهر وغيره غير متجه ولا يجوز التيمم بما كان خارجا من مطلق الارض وان كان من

الاشياء المنسحقة مما هو غير ارض كالاشنان والدقيق وغيرهما باتفاق النص والفتوى من الامامية وكونه فى الاصل من الارض ولو الترابية مع

خروجه عنها بالاستحالة كالمعادن من الكحل والزرنيخ غير مجد فى جواز التيمم لجميع ما دل على اعتبار الارضية اما مطلقا او خصوص الترابية مضافا

الى الاجماع المستفيض على عدم اجزاء المعدن بقول مطلق ولا يكافؤهما مفهوم تعليل منع الرماد فى الخبرين روى احدهما الراوندى فى نوادره

والآخر السكونى بسنده عن جعفر عن ابيه عن على عليه السلام سئل عن التيمم بالجص فقال نعم فقيل له بالنورة فقال نعم فقيل الرماد فقال لا انه لا يخرج من

الارض انما يخرج من الشجر فلا يخصص بهما عموم اعتبار الارض خلافا للعمانى فجوز ما كان اصله من الارض كالكحل والزرنيخ لخروج اصلهما منها نظرا الى

مفهوم العلة فى الخبرين وقد عرفت عدم مقاومته حتى فى الدلالة لاحتمال ارادة الخروج الخاص الموجب لصدق الارض كما فيما قبله من الجص و

النورة كذا جرى فى المعادن جماعة والذى يقتضيه امعان النظر عدم ايجاب مجرد المعدنية المنع بجميع تفاسيرها الموجودة فى باب الخمس ومحل السجود

من الصلوة عدا ما اخذ فيه قيد الخروج عن مسمى الارض فالمدار فى المنع سلب الارض فعلا وان كان اصله ارضا للاستحالة القاطعة للاستصحاب

فلو فرض عدم صحة السلب فلا مانع وان اختص باسم مخصوص كالجص والنورة والطين الارمنى وحجر الرحى والسماقى ونحو ذلك لعدم دليل على ما يقتضيه

مجرد المعدنية غير اطلاق معقد الاجماع المحكى ويضعف بكشف استدلال المجمعين بالخروج عن مسمى الارض بالاستحالة عن كونه المناط ولا

يجوز بالرماد اجماعا كما فى المنتهى اذا كان من غير الارض لنصوص اعتبار الارضية مضافا الى اخبار الدعائم والراوندى والسكونى المنجبرة

فى المقام وعلى الاقوى اذا كان رماد الارض للاستحالة الموجبة للخروج عن الحقيقة الباعث على صحة سلب اسم الارض مضافا الى اطلاق معقد اجماع

المنتهى على منع الرماد بناء على ما فهم فى الجواهر لا فى الرياض لفهمه من معقده رماد غير الارض ولعله الاظهر لانه قال لا يجوز التيمم بالرماد وهو مذهب

علمائنا اجمع وقد تقدمت الرواية الدالة عليه انتهى مع ان مدلول الرواية رماد الشجر وكانه نظر الى ذلك استقرب جواز التيمم برماد التراب فى

نهاية الاحكام والموجود لا لمفهوم العلة عليه والاستناد الى خبر ما فى الكشف قال وكانه مبنى على عدم خروجه من اسم الارض انتهى لكن مع

ضعف الدلالة المفهوم لاحتمال ارادة خروج خاص يوجب صدق الارض كما يؤيده مقابلته بالحكم بالجواز بالجص والنورة الخارجين من الارض كذلك

ضعيف عن مقاومة ادلة اعتبار الارضية خصوصا مع عدم موافقة الشهرة الجابرة لاصل الخبر فى هذه الصورة واما ما فى التذكرة من اعتبار صدق

الارض وعدمه فى الجواز وعدمه فى رماد التراب واختاره فى الرياض فلم يتبين منه مخالفة فتوى المشهور الا ان يريد اثبات القسمين فيه ومن الغريب

فى الرياض من قوله بعد اختيار ما حكاه عن التذكرة وعنه فى النهاية اطلاق الالحاق اى برماد الشجر مع انه مستقرب للجواز فيه كما سمعت ولا

باس بالتيمم اختيارا بالنورة والجص قبل احراقهما فى المعروف بل لم يوجد صريح المنع الا عن الشيخ فى النهاية فاشترط فى جوازهما فقد التراب

وما فى السرائر مع عدم التعرض فيه لغير النورة محتمل لارادة ما بعد الاحراق للتعبير بالنورة وربما يقال انها ظاهرة فيما بعد الاحراق كما ان ارض

النورة ظاهرة فيما قبله وعلى كل حال الجواز فى ارضهما على القول بعدم تعيين التراب وجه واضح بناء على سقوط احتمال المعدنية فيهما

وان كان على بعض تفاسير المعدن يشملهما لكنا فى فراغ منه لبنائنا على اناطة المنع فى المعدن على الخروج عن اسم الارضية بالاستحالة المفقودة

قبل الاحراق قطعا مضافا الى الخبرين المتقدمين المصرح فيهما بالجواز بناء على شمول لفظهما لما قبل الاحراق وما بعده كما هو الاظهر ولا

يعارضهما التصريح بعدم الجواز فيهما مع الرماد فى الخبر المروى سابقا عن الدعائم لعدم المكافئة انما التامل فيه على القول باعتبار

التراب لكونهما من قسم الحجر قال فى الكشف الا ارض النورة ليست غير الحجر على ما يعرف انتهى فلا يعرف وجه تجويزهم فيهما نعم ارض الجص قد يمنع

حجريتها بل هى رمل متماسك فحكمها حكم الرمل ولا باس بالجواز فيهما على هذا القول مع فقد التراب لعدم خروجهما من الارض وجواز مطلق

الارض فى الضرورة هو قضيته هذا القول كما تسمعه فى التيمم بالحجر ولعله وجه ما عن نهاية الشيخ كما انه لم يعرف وجه المنع مطلقا على القول

بكفاية الارض الا دعوى المعدنية واما خبر الدعائم فلا جابر له فيما قبل الاحراق ان شمله اللفظ واما بعد احراقهما فعن الاكثر المنع فيهما

كما فى الرياض وفى الجواهر خص نسبة منع النورة خاصة الى الاكثر وفى اللوامع نسبته فيهما الى المشهور وقيل نسب بعضهم الجواز فيهما بعد

الاحراق الى الاكثر ولا ريب فى بعد هذه النسبة وفى بعض عبارات الشيخ الاقتصار فى المنع على ذكر النورة وربما يوهم الفرق بينه وبين الجص

ولا يبعد بدعوى الاستحالة فيهما دونه وعلى كل وجه المنع ح دعوى الاستحالة الموجبة للخروج عن مسمى الارض بالاحراق وصرح جماعة بالجواز

فيهما ولعله الاقوى لمنع الخروج عن المسمى بل هو صادق فلا اقل من استصحابه وما فى الرياض من دعوى معارضته باصالة بقاء الشغل فيتعين

في جواز التيمم بالنورة والجص

الاوامر عن المعارض سليمة هى سقيمة وعادة له فى نظاير المقام غير مستقيمة لتحكيم استصحاب الموضوع وبه ينقطع اصالة بقاء الشغل

كما لا يخفى هذا مع الغض عن النصوص واما مع ملاحظتها فالوارد هنا ثلاثة خبر الدعائم المتقدم وهو مانع وخبر الراوندى وخبر

السكونى وهما مصرحان بالجواز لكن بلفظ الجص والنورة ولفظهما ان اختص بما بعد الاحراق دعمه وما قبله ففيما بعده فاقد الجابر الشهرة

فيه اما على المنع او متعارض النقل وخبر الدعائم وان انجبر على التقدير الاول فى الفرض فيبلغ مرتبة الحجية لكن لا يكافؤ عمومات

الارض المستصحبة فى المقام حتى يخصصها فيبقى فى المقام عن المعارض المقاوم سالمة فتكون حجة للجواز كافية مع ان خبر السكونى من الخبرين

موثق فهو بالغ مرتبة الحجية وباعتضاده بعمومات الارض المستصحبة مرجحة على رواية الدعائم اذ غاية انجبارها لو تحقق بلوغ مرتبة الحجية

ومنا روايته زائدة فى الجص وتيمم فى النورة بعدم الفرق وهى صحيحة سئل عن الجص يوقد عليه بالعذرة وعظام الموتى ثم يجصص به

المسجد ايسجد عليه فكتب ان الماء والنار قد طهراه وربما استدل بها بتقريب ان الجص بالاحراق لو كان مستحيلا خارجا عن الارضية

لما جاز السجود عليه لاشتراطه فيما عدا النبات فى اعتبار الارضية وعدم نجاسته وذكر فى المعتبر فى منع التيمم بالخزف قال ولا يعارض

بجواز السجود عليه لانه قد يجوز السجود على ما ليس بارض كالكاغذ انتهى ومراده اذا قام دليل على جواز السجود على شئ لا يجوز الحكم بجواز

التيمم بدعوى الملازمة اذ وقع انفكاكهما فى الكاغذ فيجوز فى غيره كون ما دل الدليل على السجود عليه مثله ايضا قلت بل ح قد يقال

بدلالتها على عدم جواز التيمم كما حاوله فى اللوامع للزوم حملها على الاستحالة المخرجة عن الحقيقة بالاحراق لا محالة لكى يحصل طهر محروق

العذرة والعظام ومتى فرض الاستحالة المخرجة منها لم يجز التيمم فان قيل فكيف جوز السجود عليه مع انه يشترط الارضية فيه ايضا قلنا

يمكن السجود على غير الارض مع قيام الدليل وهو التصريح به فى الخبر لكن قد يقرر الاستدلال بها بوجه يسلم من ذلك بان يقال الاستحالة

المخرجة التى يلزم فرضها انما هى للعذرة والعظام اذ حكم بطهرهما ولا يكون الا بذلك واما الجص فلم يتنجس بالايقاد عليه فلا يلزم فرض

استحالته وقد حكم بالسجود عليه بعد الاحراق المصير له جصا واستحالته ممنوعة للفرق بين صيرورته رمادا او قد رمادا وما اوقد عليه

مشويا او مطبوخا وبه يتجه منع الملازمة بين جواز التيمم والسجود فان التيمم لا يكون الا بالارض والسجود قد يجوز على ما ليس بارض كالكاغذ

فقد يكون الفرض مثله ايضا وفيه انحصار ما يسجد عليه ايضا بالارض والنبات وجواز الكاغذ انما هو بدعوى تركيبه منهما غالبا

والملازمة انما هى بين ما يسجد عليه وما يتيمم به من الارض وان توسع السجود بغيرها من النبات لكن الفرض ليس من النبات قطعا

ومن دعوى الاستحالة وجرى الاستصحاب فى محروق الجص والنورة يتبين الحكم فى الخزف والآجر فان فيهما قولين جواز التيمم بهما اختيارا وعدمه

وظاهر المنتهى والدروس التوقف فى الخزف ويظهر من كشف الالتباس التوقف فى مطلق المشوى وفى كشف اللثام ان الخزف والآجر والمشوى

متقاربة المعنى وفى المفاتيح جعل جواز الخزف بعد التراب والجص والنورة والطين والحجر مراتب وعلى كل حال الاقوى الجواز اختيارا مع امكان

التراب للاستصحاب ومنع الاستحالة المخرجة عن الارض التى استند اليها فى المعتبر للقول بالمنع فيه قائلا بعد ذلك ولا يعارض بالسجود عليه

الى اخر ما تقدم ويجرى هنا ايضا دعوى الرياض معارضته باستصحاب الشغل ودفعه ايضا بما مر بل الجواز هنا اقوى منه فى الجص والنورة

اذ لا يتفاوت هنا على كل من القولين من كفاية مطلق الارض او اعتبار التراب لان الحالة السابقة المستصحبة هنا هى الترابية وفى الجص والنورة

الحجرية ومنه ينقدح ما فى الجواهر هنا قائلا فى الاستدلال للجواز بمنع خروجه عن اسم الارض وان خرج عن اسم التراب تبعا للروضة ضرورة

جريان استصحاب مسمى التراب شامل للطين اليابس واعترافه بالخروج عن مسمى التراب انما هو ناش من زعم عدم دخول اللبن ونحوه فى موضوع

التراب وقد عرفت دخوله بما لا مزيد عليه وقد يستدل للجواز فيهما بالاولوية من الحجر بناء على استناد الجواز فى الحجر الى عدم خروجه عن حقيقة

التراب كما استدل به الفاضل فى المنتهى وغيره من كتبه والشهيد فى الروض والروضة فقالا انه تراب اكتسب طبيعة لزجة وعملت فيه الحرارة

فافادته استمساكا بناء منهما على ان الحكم مدار بقاء الحقيقة لا الاسم وهذا الاستدلال وان نوقش فيه اولا بدوران الحكم فى امثاله مدار

الاسم وثانيا بالخروج عن حقيقة التراب لكن على تقدير التمامية يفيد الاولوية الجواز فى الخزف والآجر دون الحجرية مع قوة الاستمساك

فيهما اذا لم يخرج عن الترابية فالخزفية اولى وقد قرر هذه الاولوية فى الروضة بغير عبارة قال ومن جوازه بالحجر يستفاد جوازه بالخزف بطريق

اولى لعدم خروجه بالطبخ عن اسم الارض وان خرج عن اسم التراب كما لا يخرج الحجر مع انه اقوى استمساكا منه واعترض عليه فى الرياض بانه حسن ان

صح عدم الخروج اى من مسمى الارض ولم يحتج الى الاولوية لكفاية صدق الاسم الذى هو المستند عنده فى الحجر لكنه محل شك موجب للشك فى صحة

التيمم به انتهى ولا يخفى ان الاستدلال فى الحجر بما ذكر من الفاضل مبنى على التنزيل مع الخصم فى مقالته بتعيين التراب اى على تقدير تسليم الحجر ايضا

في جواز التيمم بالآجر والخزف

بناء على صدق التراب قبل الفخار لكونه طينا بالاتباع وان التراب صح

غير خارج عن حقيقته وح لا يتجه قول الشهيد ومن جوازه بالحجر يستفاد بل كان ينبغي التقييد بان من جوازه بالحجر بملاحظة عدم خروجه عن الترابية يستفاد الخ لكن الشهيد كانه اراد اثبات الاولوية ولو على مختاره من كفاية الارض بغير تنزيل مع الخصم وعلى هذا الاولوية مبنية على كون دخول الحجر في مصداق الارض من جهة كونه من جنس التراب وان كان خارجا عن اسم التراب فيقال اذا دخل الحجر في الارض باعتبار قربه من التراب مع شدة تماسكه فدخول الخزف لذلك اولى لكنه في حيز المنع ان لم يبن على التنزيل مع الخصم بل الحجر داخل باستقلاله في الارض لان الارض تعم الترابية و الحجرية وح اولوية شمولها للخزف غير ثابتة بل ولا مساواته ايضا لدخول الحجر في الارض بلا واسطة والخزف بواسطة عدم خروجه عن حقيقته الترابية واما ايراد الرياض فغير متوجه عليه لان مقصود الشهيد ثبوت دخول الخزف في قسم الارض بقضاء مجرد الاولوية بذلك من غير توقف على ان يصح ويتحقق الصدق عليه واما على تقريرنا الاولوية فواضح سقوطه وتبين مما سمعت دليل المنع فيهما مطلقا وهو الخروج عن مسمى الارض والتراب بالطبخ فهو بمنزلة الاستحالة والجواب منع الخروج بل الارضية صادقة ولا اقل من الشك في الصدق فيستصحبه فان قيل لا استصحاب مع تغير موضوع المستصحب قلنا التغير فرع ثبوت كون الموضوع خصوص التراب المتلاشي والا فالتغير انما هو للحالة وهو مجرى الاستصحاب واما ما عسى يستفاد من التردد في بعض العبارات المتقدمة من جوازهما اضطرارا فكانه مبني على القول باعتبار التراب اختيارا وانهما بالطبخ يخرجان عن اسم التراب دون مسمى الارض كما هو الاعتراف به من الروضة والجواهر وتبين جوابه ويكره التيمم بارض السبخة المالحة النشاشة وبالرمل في المشهور بل في المعتبر والمنتهى الاجماع على جواز التيمم بهما على كراهة اما الجواز فلصدق الارض مضافا الى الاجماع عليه فيما ذكر وفي التذكرة و جامع المقاصد والمدارك واللوامع وان نسب المنع منه الى القائل بكون الصعيد هو التراب في شرح المفاتيح لكنه ناش من زعم ان التراب عندهم بالمعنى المتعارف وان قضيته المنع منه ولم يكن هذه الاجماعات المستفيضة في الجواز نصا يمنعه من هذا الظاهر واما الكراهة فلدخولها في معقد بعض الاجماعات المذكورة في الرمل كالذي في المعتبر والمنتهى مضافا الى ما ورد بمسوخية الرمل والملح في المكاتبة الصحيحة مع كون السبخة منهما مملوة وفي الشهرة وظهور الاتفاق غنى في الحكم التنزيهي عن غيره ومن الغريب جعله في كشف الغطاء جواز التيمم بالرمل مرتبا على فقد التراب بناء على مختاره من تعيين التراب في الاختيار وهو مع الاجماعات المستفيضة بعيد من هذا القائل بكون الاجماعات عنده على مطلق الجواز ولو في حال الاضطرار مع انها ظاهرة في الاختيار جدا وفي المعتبر بعد حكايته ان جواز التيمم بالرمل والسبخة على كراهة فيهما مذهب فقهائنا اجمع قال عدا ابن الجنيد فانه منع من السبخ وفي جواز التيمم بالحجر في حال الاختيار تردد تقدم وجههما مع الكلام فيهما نقضا وابراما وترجيحا فلا نطيل باعادته واما في حال الاضطرار فجواز التيمم به اجماع وقد صرح في الروض والروضة بانه لا قائل بالمنع منه مطلقا وان اشعر قول المص وبالجواز حال الاضطرار من حيث نسبة الجواز اليها بوقوع الخلاف من غير هما في جواز التيمم به مطلقا كما نسب الى الاسكافي فلم يجوزه في حال الاضطرار ايضا بل في المدارك ان التفصيل في الحجر بين حالتي الاختيار والاضطرار لا تساعده الادلة لانه ان لم يكن من الصعيد فلا يجوز التيمم بما كان خارجا عن مسماه مطلقا وان كان منه فيجوز اختيارا وربما وافقه غيره ايضا على هذا الكلام لكنه غير مناف لتجويزه بالاجماع وما في الجواهر من انه لا اجماع عند التحقيق ان الخصم انما جوزه لشمول لفظ الصعيد له وقد ظهر له بطلانه واختصاصه بالتراب فلم يتحقق اجماع على الحجر من حيث انه حجر في حال الاضطرار لا يخفى ما فيه لجواز ان يكون دعوى القائل باعتبار الصعيد والتراب تعيينه حال الاختيار لا مطلقا المانع فيه وان تجويزه في الضرورة لدخوله في الارض لا الصعيد بتقريب الاولوية وغيرها وكذا ما في اللوامع من ان المنع من الحجر مطلقا لازم قول المرتضى ومن تبعه في التخصيص بالتراب وان ما قيل من ان المنع منه مطلقا لا قائل به وان دعوى الاجماع في المختلف على الجواز عند فقد التراب مبني على عدم الالتفات الى خلافه في غير محله لبنائه على الملازمة بين القول باعتبار التراب وعدم جواز التيمم بالحجر مطلقا وهي ممنوعة لامكان تجويزه مع فقد التراب نظرا الى الاخبار الواردة في جواز التيمم بالغبار والوحل مع انهما ليسا من حقيقة التراب ظاهرا تدل على ان اعتباره انما هو في حال الاختيار كما صرح به بعض تلك الاخبار فليجز الحجر ايضا في حال الاضطرار بل هو اولى منهما كما تعرف لعدم خروجه من عنوان الارض اجماعا ويحمل عليه رواية الصفا لان ضعفها مانع من العمل في غير موضع الانجبار وفي حال الاضطرار منجبر بالشهرة والاجماع المحكي وبالجملة الادلة تساعد كون التراب على تقديره تعينه انما هو مخصوص بحال الاختيار لا مطلقا فتوهم الملازمة المؤمى اليها من اللوامع واقتضاء الادلة عدم التفصيل بين الاختيار والاضطرار في التيمم بغير التراب كما سمعته من المدارك وعدم امكان تحقق الاجماع على جواز الحجر في الضرورة ممن يدعي ان الصعيد هو التراب وانه المعتبر في التيمم كما في الجواهر كله في غير محله فلا باس بانعقاد الاجماع ممن يعتبره على جوازه بالحجر في الضرورة كما هو في الواقع كذلك ومرجعها الى دعوى انه معتبر حال الاختيار ثم بناء على جواز التيمم بالحجر اضطرارا على القول بتعيين التراب في الاختيار هل يقدم على الغبار والوحل ام لا لعل المشهور عندهم

ويكره التيمم بارض [illegible] والرمل

هو التقديم بل في الجواهر نسبته الى ما عدا النادر كسلار وابن سعيد فقدما الغبار عليه لكن بعض المعاصرين نقل فيه اقوالا ثلثة مساواة الحجر مع الغبار واختاره لقيام الدليل على جواز كل منهما ولا معين وتقديم الغبار كما عن سلار وحكاه عن بعض مشايخه وانه نسبه الى السيد لبعض الاخبار المتضمنة للتيمم بالغبار مع فقد التراب تقديم الحجر وحكاه عن النهاية والحلي قلت اما تقديمه على التيمم بالوحل فلا ينبغي التامل فيه والاخبار مصرحة به لتجويزها الطين حيث لا يجد غيره مضافا الى كونه غير خارج من الارض قطعا والطين مركب من الداخل والخارج والى اقتضاء تقديمه على الغبار المقدم على الوحل اولويته تقديمه عليه وفي المنتهى كظاهر المعتبر الاجماع عليه واما تقديمه على الغبار فليس الامر كما ذكره الفاضل المعاصر من تساوي الاقوال الثلاثة بل المشهور هو تقديم الحجر ولعل وجهه اما البناء على ان تعيين التراب انما هو لقاعدة الشغل وهي تقضي بتعيينه مع فقد التراب لاحتمال كون ما يتيمم به هو الارض وهو منها اجماعا وبنى عليه الوجه في الكشف او من جهة انه من الارض قطعا والغبار ليس من مصاديقها الحقيقية كما ستعرف ولا يعدل الى غير الارض مع امكانها قطعا مضافا الى اقربيته الى ما هو ظاهر اخبار التيمم من ضرب اليد على جسم مرئي من الارض يستوعب الكفين والغبار ليس كذلك بخلاف الحجر فهو اولى بالتيمم وهو جيد ومع فقد الصعيد ترابا وحجرا على القول بكون ما يتيمم به اختيارا هو الارض ومع فقد التراب على القول بتعيينه تيمم باشياء لا يجوز اختيارا منها بغبار الثوب واللبد وعرف الدابة اجماعا وقد وردت به روايات مستفيضة منها صحيحة زرارة ان اصابه الثلج فلينظر لبد سرجه فليتيمم من غباره او من شيء معه فان كان في حال لا يجد الا الطين فلا باس ان يتيمم به وحسنة ابي بصير اذا كنت في حال لا تقدر الا على الطين فتيمم به فان الله اولى بالعذر اذا لم يكن معك ثوب جاف ولبد تقدر على ان تنفضه وتيمم به وصحيحة اخرى لزرارة واخرى لرفاعة ورابعة لابن المغيرة والحكم مفروغ عنه وينبغي التنبيه فيه على امور منها ان التيمم به مشروط بفقد التراب اجماعا مستفيضا والدليل عليه واضح من اعتبار الارضية او الترابية والغبار ليس من حقيقتهما ومن التقييد في بعض اخباره بفقد التراب كما في صحيحة رفاعة وغيرها وعن جمل المرتضى مساواته للتراب مع احتمال ارادته الغبار المنفوض المساوي لاقل التراب فلا خلاف وعلى تقدير المخالفة ربما يستند له بما مر عن الدعائم ويجزي بالصفا النابت في الارض اذا كان عليه غبار ولم يكن مبلولا لكن مع ضعفه من غير جابر في المقام لا دلالة فيه عليه لظهوره في كونه متيمما به بالحجر كما استدل به له سابقا واشتراط وجود الغبار عليه لمراعاة العلوق ولا ريب في ضعفه وشذوذه كيف لا وهو مخالف للادلة الدالة على اعتبار الارض والتراب لعدم كون الغبار من مصاديقها الحقيقية ومخالفة لظواهر اخبار التيمم حسبما اشير اليه ودعوى كونه ترابا حقيقة و ان استخرج من غير الارض لانه كان مجاورا له فاذا نفض عاد الى اصله فصار ترابا مطلقا كما قال في المنتهى ثم قال وفيه قوة لا يخفى ضعفها وان مال اليه فيما يحكى عن ارشاد الجعفرية ايضا اذ مع عوده الى اصله لنفضه يعطي اختصاص الفرض بالغبار المنفوض المجموع على الارض ونحوها ومحل البحث اعم منه فيها انه مع صدق الغبار لا يصدق التراب مع صدق التراب يخرج عن محل البحث واما تاخره عن التيمم بالحجر فقد عرفت القول فيه ويقدم التيمم به على التيمم بالطين في المشهور محققا والاجماع محكيا كما في صريح اللوامع وظاهر المنتهى وغيره وفي المدارك ان الاصحاب قاطعون بذلك ويدل عليه حسنة ابي بصير المتقدمة وكذا صحيحة زرارة ورفاعة المتقدمتين وقريب منهما الابن المغيرة ففيها بعد ذكر التيمم بالغبار قال وان كان في حال لا يجد الا الطين فلا باس بان يتيمم به وخلاف القاضي في المهذب من تقديم التيمم بالوحل عليه شاذ وان ساعده في المدارك بالمناقشة في تقديم الغبار مع اعترافه بظهور الاجماع عليه بل قيل لولا اجماعهم على تقديم الغبار لامكن المناقشة بضعف رواية ابي بصير وقوله في رواية رفاعة فان كان في ثلج مفروضة حيث لا يمكنه الوصول الى الارض والطين وكذا رواية زرارة لاختصاص فرضها بالمواقف الممنوع من النزول الى الارض والكل في غير محله لان الاولى حسنة او موثقة مع وجود اعظم الجوابر لها ومنع منع مجرد الثلج من الوصول الى الارض والطين ورواية زرارة المستدل بها ها هنا ليست ذات فرض المواقف بل المذكورة المتقدمة نعم قد تعارض هذه الروايات بخبر زرارة عن احدهما قلت رجل دخل الاجمة ليس فيها ماء وفيها طين ما يصنع قال يتيمم فانه الصعيد قلت فانه راكب لا يمكنه النزول من خوف ليس هو على وضوء قال ان خاف على نفسه من سبع او غيره وخاف فوت الوقت فليتيمم وليضرب بيده على اللبد او على البرذعة ويتيمم ويصلي اذ مع وجود الغبار المدلول عليه بقوله في الذيل يضرب بيده على اللبد امره بالتيمم بالطين في صدر الخبر قال الفاضل وتبعه بعض المعاصرين لا دلالة فيه على عدم وجود التراب في الاجمة فلا دلالة في قوله فليتيمم على كونه بالطين فلعل المقصود الامر بالتيمم بالتراب كما يشعر به التعليل بانه الصعيد قلت ويحتمل قوله فانه راكب ان يكون مستانفا لا انه فرض الرجل المذكور ولا فلا دلالة على وجود الغبار حال الامر بتيممه بالطين هذا مع عدم امكان مقاومته لما تقدم فلا ينبغي التامل في تقديمه على الطين منها هل في غبار الثلاثة المذكورة في المتن ترتيب ام لا المشهور لا فيتخير مع امكانها جميعا بل وامكان

في جواز التيمم بمطلق الغبار وعدمه

غيرها ايضا بكل ذي غبار والاقتصار عليها في المتن وغيره ايضا متابعة لعبارة الاخبار كما هو دابهم واختصاص ذكرها في الاخبار مبني على كونها الغالب مما هو مظنة الغبار لسالك الطريق مع ان العطف عليها في بعض الاخبار بقوله او شيء مغبر وفي آخر او شيء مغبر يدفع توهم الاختصاص وذكرها في الاخبار مختلف الترتيب والاقتصار في بعضها بذكر غير المذكور في الآخر دليل نفي الترتيب مضافا الى وقوع التعليل ~~في بعضها بذكر غير المذكور في الآخر دليل نفي الترتيب مضافا الى وقوع التعليل~~ في بعضها بان فيه غبار الظاهر في كونه المناط وفي النهاية تقديم الخبري لثلاثة التي في المتن مخيرا بينها على ولهما وعن الحلبي تقديم الاول عليهما واعترف غير واحد بعدم مستندهما غير ما في المنتهى لترتيب النهاية من كثرة وجود اجزاء التراب غالبا فيهما دون الثوب الظاهر ارادة الفاضل ان ترتيب النهاية مبني على غالب لو وقع من كثرة غبارهما والا لا معنى لكون غلبة اكثرية ما فيهما دليل تقديمهما مطلقا كما هو ظاهر النهاية هذا مع بناء تعليله على لزوم مراعاة اكثرية الغبار وهذا وان بنى عليه ثاني المحققين والشهيدين ومال اليه في الجواهر لكن منعه بعض وبنى على المنع في اللوامع فان ظواهر النصوص بدفع تعيين التيمم بالاكثر غبارا ولا يخلو من قوة لاستناد تحري الاكثر الى اقربيته الى المبدل وهو اعتبار لم يبلغ مرتبة اللزوم خصوصا مع اطلاق البدل وتعليقه في النصوص على موضوع عرفي ينقطع به ملاحظة الاقربية منها الا ان في اعتبار كون الغبار مما يجوز التيمم باصله فعلى القول باجزاء مطلق الارض يعتبر كونه غبار الارض ولو من النورة وعلى القول باعتبار التراب يعتبر كونه غبار التراب مع الامكان والا فغبار الارض واما غبار الخارج من الارض كغبار الدقيق والاشنان مثلا فلا يجزي قطعا ولو الممتزج بغبار التراب على غير وجه الاستهلاك واذا انحصر به ينتقل الى الطين وهو المتفق عليه فتوى الامامية واخبارهم يستكشف من اتفاقهما على عدم جواز التيمم بغير الارض فاذا لم يجز باصله فبغباره اولى ودعوى تخصيصه باطلاق الغبار في اخباره مجازفة واضحة لانصرافه جدا الى غبار التراب مع كونه مساقا لبيان اصل الجواز بالغبار واما كونه غبار اي شيء فموكول الى اصله فلا ينبغي التامل فيه منها ان التيمم بالغبار يكفي فيه ضرب اليد على ذي الغبار مع ثوران الغبار منه بالضرب او المسح لصدق ما في الاخبار به فان لم يخرج غبار اصلا لم يصح حتى لو فرض احراز ان فيه غبارا كامنا لعدم تحقق الصدق به وهذا هو المراد من تصريح بعضهم بانه يعتبر الاحساس بالغبار اي لا يكفي الكامن كما في حاشية المدارك وكذا ما في جامع المقاصد ويحكى الكفاية من انه ينفض ثوبه ويستخرج الغبار حتى يعلوه الا ان يتلاشى فيقتصر على الضرب عليه فان قوله يتلاشى هو ثوران الغبار بعد الضرب من غير استقرار على الثوب فاكتفى به وهو الذي يوافقه اطلاق اكثر الاخبار خصوصا من قوله يضرب يده على لبده او برذعته ويتيمم والفتاوى من انه من فقد التراب مثلا يتيمم بغبار الثوب لصدقه على ذلك كما اعترف به في الحدائق من ان عبارات الاصحاب مطلقة حيث قالوا يتيمم بغبار ثوبه ونحو ذلك انتهى وكذا في اللوامع فلا باس بنسبته الى المشهور ولكن في الثاني مع اعترافه باطلاق الاكثر قال الظاهر اشتراط الاحساس بالغبار فيلزم نفض محله عند فقده حتى يعلوه الغبار ولا يكفي الغبار الكامن وقضيته ان الثوب اذا لم يكن الغبار بارزا على ظاهره مرئيا يجب ابرازه عليه بنفضه اولا ثم ضرب اليد على الغبار البارز فلا يكفي مجرد الضرب على الثوب مع ثوران الغبار بالضرب وهو مقتضى عبارة الشيخين والديلمي والا[illegible] فعن الاول لئن انه ينفض ويتيمم بغبرته وعن الثالث نفض ثوبه وسرجه ورحله فان خرج منه تراب تيمم به ونحوهما عبارة جماعة من متاخري المتاخرين كبعض كتب الفاضل والحاشية الميسية وارشاد الجعفرية وفي الذكرى والموجز وكشف الالتباس نحو ما مر عن جامع المقاصد فان لم ينزل على ما نزلنا عليه عبارة الجامع فهو اوفق بعبارة الشيخين وان نزل على ما في الجامع فهو اوفق معه ثم قضية بعضهم كاللوامع انه مع عدم بروز شيء بالنفض مستقر على الثوب يضرب الكف عليه ينتقل الى الطين لكن قضية بعض اخر ان النفض معتبر مع الامكان وان تعذر فيتيمم بنحو ما ذكرناه مقدما على الطين كما هو مقتضى ما سمعته عن الجامع بناء على كونه موافقا للجماعة وربما يظهر من الجواهر ايضا ولعل الاوجه ما ذكرناه اولا لانه مقتضى ما عدا رواية ابي بصير مما تضمن نحو قوله فلينظر لبد سرجه فيتيمم من غباره لانه بالضرب على ذي الغبار مع ثوران غباره يصدق بالمنع به التيمم بغباره ويجزي ابرازه اولا ثم الضرب عليه لاقربيته الى التراب اعتبار لا يبلغ حد اللزوم مع وجود اطلاق النصوص حتى لو قلنا بوجوب تحري الاكثر غبارا لان الملحوظ هنا مجرد تقديم الابراز وان كان القدر المبرز مساويا لما يهيج بالضرب واما رواية ابي بصير فهو مستند هذا القول كما اعترف به في الحدائق واللوامع فقال لا يجب تقييد المطلقات بها ووصفها في اولهما بالصحة والثاني بالحسنة وفي غيرهما بالموثقة قلت مع احتمال خروجها عن محل البحث بارادة النفض وجمع الغبار والضرب عليه بوجه يكون ضربا بمستوى التراب واحتمال دخولها فيما يقوله الاكثر بكون المراد نفضه الحاصل من ضرب الكفين الاستدلال بها اما من مفهوم قوله اذا لم يكن معك ثوب جاف تقدر ان تنفضه فتتيمم به بدعوى ان مفهومه اذا كان معك ثوب كذلك فانفضه وتيمم به ومنه يتخرج وجه اختصاص عينا

النفض بصورة

النفض بصورة الامكان لتقييد المفهوم بان تقدر على نفضه فما عداه يبقى على مقتضى المطلقات او يدعى تنزيل المطلقات على الغالب من عدم وجود ما يستخرج منه غبار يستقر بعد النفض ويبقى ما في هذا المفهوم المقيد بحاله وجوده سليما عن المعارض في ايجاب النفض وعلى كل حال فيه اولا ان مفهومه لا تيمم بالطين ح واما انه يجب ان ينفضه اولا ويضرب على منفوضه فلا بل من هذه الحيثية موكول الى ما عداه من الاخبار المطلقة وثانيا ان سلمنا كون المفهوم بتلك العبارة فلا نسلم دلالتها على وجوبه تعيينا الناشئة من ظهور ارادة الخصوصية وكما ان المطلق المساق لبيان حكم آخر من الجواز في الجملة لا اعتبار بعمومه الاطلاقي لافراده كذلك الخاص الوارد لبيان حكم آخر كما في المقام من عدم جواز التيمم بالطين وتعين التيمم بالغبار في الجملة مع وجود ثوب مغبر لا اعتبار بخصوصيته الزائدة على ذلك من كون تيممه بطريق النفض ولا لا غيره ومن المنطوق لاشتراط التيمم بالطين بعدم ثوب كذلك سواء لم يكن معه ثوب مغبر اصلا او كان ولم يكن بحيث ينفض غباره ويتيمم بغباره والثاني هو محل البحث وايجاب التيمم معه بالطين دليل عدم كفايته ومرجعه التمسك باطلاق الشرط فيه ان تلك الروايات المتضمنة للتيمم بالثوب المغبر اما بحكم المقيد لاطلاقه فتقييده ببيان ذلك ان هذا الخبر حاكم بانه مع الثوب القابل للنفض والتيمم بمنفوضه تيمم بغبار الثوب ومع عدم الثوب المغبر اصلا ومع وجوده لكن الغير القابل منه للنفض تيمم بالطين ولا يتيمم بالغبار وتلك متضمنة لانه مع عدم الثوب المغبر اصلا يتيمم بالطين ومع وجود المغبر القابل منه للنفض وغير القابل تيمم بغبار الثوب وفيه انه بطل بهذا دعوى كونه مقيدا للمطلقات بل يتعارضان في الثوب المغبر الغير القابل للنفض بتعارض العمومين لدخوله تحت عموم قوله لم يكن ثوب تقدر ان تنفضه ومقتضاه التيمم بالطين وكذا تحت التيمم بالثوب المغبر ومقتضاه التيمم به دون الطين والترجيح للاخير لاكثرية العدد واوضحية السند وقوة المعتضد من موافقة فتوى المشهور ودعوى ندرة المغبر القابل للنفض بحيث يوجب تنزيل المطلقات على الغالب من عدم امكانه ليخرج عن المعارضة ممنوعة كدعوى عدم صدق التيمم بغبار الثوب الا بالضرب عليه بعد نفضه ليقع اليد على الغبار ولعله سند لاشتراط الاكثر المعلوم عدم مقاومته لكنها ممنوعة كما ذكر ومع هذا تحري النفض المبرز للغبار على وجه الثوب ان امكن ثم الضرب عليه احوط البتة واما ان امكن جمع غبار من ثوب او ثوبين يستوعب الكفين ويساوي اقل مصاديق التراب فيجب تحريه تحصيلا للتراب فانه كالماء يجب تحصيله والتوصل اليه بغير مشقة ودعوى عدم صدق التراب على المجتمع من الغبار كما في المنتهى قائلا ان الصعيد هو التراب الساكن الثابت وتبعه في المدارك فاسدة ومع فقده اي الغبار المذكور تيمم بالوحل والمراد منه في المقام مسمى الطين وجواز التيمم به مورد اتفاق النص والفتوى وتاخره عن التيمم بالغبار هو المشهور والمحكي عليه الاجماع مستفيضا ما بين ظاهر وصريح حسب ما تقدم وقد تقدم دلالة الاخبار عليه ايضا فلا ينبغي التامل فيه ويعتبر في الطين المتيمم به على القول بان ما يتيمم به هو الارض عدم امتزاجه بغير الاجزاء الارضية ما عدا الماء على وجه غير مستهلك والا لم يصح مطلقا وعلى القول بانه التراب عدم امتزاجه بغير التراب ان امكن ومع تعذره انتقل الى الممزوج بما لا يخرج عن الارض ضرورة كون الحكم فيه تابعا للاصل كما سمعت مثله في الغبار وانما التوسعة في شرعه من حيثية عدم الجفاف ولا يعتبر في الطين كون ما امتزج به من الماء مطلقا وان قال في شرح البغية ومع تعذر الغبار تيمم بالطين الممزوج من ماء مطلق وارض وهو المعني بقوله عز صعيدا طيبا وماء طهورا انتهى لكن لم اجد لغيره ولا تساعده الادلة لاناطتها بموضوع الطين وما اختلط من الماء ليس ملحوظا في حال الطينية قطعا حتى يراعى طهوريته والتعليل المذكور لا اعتماد فيه على الصعيد الطيب لذا اكتفى بذكره في خبر اخر والمراد انه صعيد بالاصل وهو تقريب للجواز فكان مراده صعيد طيب وان كان معه ماء طاهر ليراق مطلق الندى ليعتبر داخلا في هذه المرتبة بل يجوز التيمم به اختيارا ما لم يبلغ النداوة حد الطينية كما صرح به الفاضلان وغيرهما بل في التذكرة نسبته الى علمائنا ويوافقه الدليل من صدق التراب والارض وربما حكي عن بعض المحدثين الميل الى عدم جوازه مع وجود اليابس وكانه نظر الى قوله في الصحيح انظر اجف موضع تجده فتيمم به وفيه ان فرض انتفاء التراب فيه او لا دليل كون المراد هو الاجف من قسم الطين نعم فيه دلالة على لزوم مراعاة الاجف فالاجف من الطين اذا انتقل اليه وهو امر اخر التزم به بعض وجعله بعض احوط وعلى كل حال لا ريب في ضعف هذا القول ولو زاد الذوبان عن حد الطين والوحل كالدقيق جدا كان خارجا عن مرتبة جواز التيمم به ولو حال الاضطرار لان موضوع الجائز في النص والفتوى هو الطين وان اوهم جوازه التعليق في المتن وغيره كالمرسل المعلل بانه الصعيد على الوحل وتفسيره في بعض كتب اللغة بانه الطين الرقيق وان امكن تجفيف الطين في الوقت وجب تحصيلا للصعيد وقطع به في المدارك وفي الرياض نفي الخلاف فيه ويساعده التتبع واما طريق التيمم بالطين فقد صرح الحلي بانه كالتيمم بالارض لظاهر الاخبار وعن المقنعة انه يضع يديه ثم يرفعهما فيمسح احديهما بالاخرى حتى لا يبقى فيهما نداوة ثم يمسح بهما وجهه وعن كتب الشيخ انه يضع يديه في الطين ثم يفركه

ويتيمم به و

وتيمم به وعن الوسيلة يضرب يديه على الوحل قليلا ويتركهما عليه حتى ييبس ثم ينفضه عن اليد ويتيمم به وربما علل ما عن الشيخين بكونه مقتضى
ظاهر النصوص وضعفه واضح ثم ان اريد بالفرك ازالة ما يكون به حائلا فى مباشرة المسح فلا باس وما يكون بمكان النفض فى التراب فكذلك لان المقصود
بالنفض هو عدم التشوه فهنا اولى لكنه استحبابى وان اريد الازالة بالمرة فلا دليل عليه كما ان وجوب الانتظار لليبس ان كان المراد حيث
يمكن بتجفيف الطين ورده صعيدا فى الوقت فهو حسن لكنه خارج عن التيمم بالطين بل هو بالصعيد ومع ذلك ينبغى تقييد تجفيفه بما قبل ضرب
اليد ولا ينافى الموالاة غالبا وعلى كل حال الاقوى ما عن الحلى مع ازالة الحائل ان حصل دون الزائد نعم كما لا يلزم فركه واذالته عن اليدين قبل
المسح بهما كذلك لا يلزم ابقاؤه لعدم الدليل على شيء منهما وصدق التيمم بالطين مع كل منهما وظاهر المتن كما فى الشرايع وغيره انتهاء مراتب
التيمم بالتيمم بالطين فمع تعذره يجرى حكم فاقد الطهورين وان وجد الثلج وعليه الاكثر وصرح جماعة بوجوب استعمال الثلج فى الطهارة والصلوة
هنا واختلف كلام هؤلاء فى ان التطهير به وضوء وغسل ام تيمم ثم انه مقدم على التراب ام متاخر عنه ومحصل الكلام فيه انه اما واجد ثلج يمكنه
تحصيل بلل منه يجرى على اعضاء الطهارة باقل مصداق الغسل بالمعنى المتقدم فى الوضوء او واجد ثلج لا يمكنه تحصيله منه وعلى الثانى اما
يمكنه تحصيل بلل منه بقدر الدهن من الاعضاء بالمعنى المتقدم من عدم انتقال الماء بما تحته العرفية الى غير ملاقيه او لا يمكنه ذلك ايضا وعلى
التقادير اما هو غير واجد لغيره مما له مدخلية فى التطهير او واجد لغيره والغير اما ماء او تراب فما اذا وجد ثلجا يحصل منه ما يتحقق به اقل الغسل
فلا ينبغى تعين استعماله وجد ترابا ام لم يجد بل ان وجد الماء تخير بينه وبينه لان هذا الثلج بمرتبة الماء ولا ينبغى التردد فيه فضلا عن
الخلاف وفى الكشف نسب الخلاف فيه الى المقنعة والمبسوط والوسيلة وبعد نقل عبارة الاول قال هو نص على تاخير التطهير بالثلج عن التيمم
بالتراب وان قدر على غسل الاعضاء فوق الدهن ومنشأه قوله ان حصل فى ارض قد غطاها الثلج وليس له سبيل الى التراب فليكسره وليتوضأ
بمائه وان خاف على نفسه من ذلك الى اخر كلامه الذى مقتضاه وجوب الدهن به وان خاف منه ايضا فكفاقد الطهورين حيث قيد بعدم
التسبيل الى التراب والظاهر عدم ارادته التقييد بل مراده ان من كان كذلك ان امكنه الكسر كسر وتوضأ وان خاف على نفسه استعمله دهنا
ثم بعد نقل عبارة المبسوط من قوله ومن لم يجد الا الثلج ولم يقدر على ماء فيتوضأ ولا على ارض فيتيمم تطهر بالثلج بان يعتمد على الثلج حتى
تتندى يداه ويغسل اعضاءه الى اخره قال وهو يعم الدهن وما فوقه ولكن ظاهره من قوله ان لم يقدر على ماء فيتوضأ كون مراده من الاعتماد
على الثلج والغسل بنداوته الدهن به ثم نقل عبارة الوسيلة فان لم يجد شيئا من التراب والحجر ووجد الثلج وضع يديه عليه باعتماد حتى تتندى
ويمسح الوجه واليدين على ترتيب الوضوء مثل الدهن ثم قال وهذا المسح يحتمل الجريان لكن هذا منه مبنى على جعله فى اول المسئلة الدهن
من اقسام الغسل مع الجريان وعلى كل حال نسبة المخالفة الى هؤلاء الاعاظم لنحو هذه العبارات مما لا ينبغى ثم تعليله بالحرج والمشقة لعله مما
لا يرضى صاحبه على تقدير المخالفة لاقتضائهما عدم وجوب التيمم به مع الانحصار لا اشتراط وجوبه بعدم التسبيل الى التراب ومن هنا قال
فى اللوامع ان تمكن من وضع يده عليه باعتماد حتى يحصل من الماء ما يسمى به غاسلا وجب التطهارة به ولم يجز له التيمم بالاجماع وان وجد
ثلجا لا يحصل منه نداوة بقدر دهن الاعضاء قال فى اللوامع لم يستعمل الثلج وانتقل الى التيمم اجماعا ومراده التيمم بالتراب ونحوه ولم اعرف
كيف حصل له هذا الاجماع مع ان الفاضل فى النهاية افتى بانه ان تمكن من تحصيل ما يسمى به غاسلا من الثلج وجب مقدما على التيمم بالتراب
لتمكنه من طهارة اختيارية وان لم يتمكن منه بل من نداوة دون ذلك تيمم بالتراب وان فقده توضأ بنداوة الثلج واغتسل به وان لم يحصل
نداوة قال فالاقوى امساس اعضاء الطهارة بالثلج وظاهره بعد فقد التراب ثم قال وقيل يتيمم به مطلقا اى وان حصلت النداوة القسم الثانى
وقيل ان لم تحصل نداوة اخر الصلوة وظاهره ان القيل الاول للمرتضى وسلار ومن تبعهما فهم قائلون بالتيمم به مع امكان الدهن به وما
دونه بل فى الجواهر صرح بان السيد وسلار والكاتب وجبوا التيمم بالثلج حيث لا يوجد غيره ولا يمكن حصول مسمى الغسل به ولو كان به
بالدهن وعلى كل حال مع عدم امكان مقدار الدهن قولان المعروف هو حكم فاقد الطهورين ان لم يجد غيره والاخر للفاضل وغيره وهو
وجوب التيمم به مع فقد التراب والغبار والوحل والصلوة معه وان وجد ثلجا يحصل منه مقدار الدهن فالاكثر على انه بحكم العدم
فان لم يجد غيره كان فاقد الطهورين والشيخان فى المقنعة والتهذيب ومحكى الاستبصار على انه يجب الوضوء او الغسل الدهنى وتبعهما
ابنا حمزة وسعيد وجماعة حتى الفاضل فى بعض كتبه وذهب المرتضى والكاتب وسلار الى انه يجب التيمم به فى اخر المراتب بعد التراب
وما بحكمه وتبعهم الفاضل فى بعض كتبه وظاهر الثلاثة انه بكيفية التيمم بالتراب وربما حمل التيمم فى عباراتهم كما فى المختلف فى عبارة
النص على مسح اعضاء الطهارة باجمعها قال اما بنحو الحقيقة اللغوية او المجاز الشرعى ثم على القول بالوضوء والغسل الدهنى هل

وما دونه اذ الظاهر من قوله مثل الدهن ارادة عدم الجريان صح

يقدمان على التيمم بالتراب ام هما بعد فقد التراب وما بحكمه مقتضى ما فى الجواهر من دعوى على بن جعفر وقاعدة الميسور
باقتضائهما ما لا يقوله الخصم من تقديم التطهير به على التيمم اتفاقهم على كونه متاخرا عنه بل صرح فى الحدائق بان ظاهرهم الاتفاق عليه
لكن صريح الشيخ فى التهذيب تقديمه على التراب كما اعترف به فى الحدائق وفى المختلف فى شرط الشيخ فى النهاية فى استعمال الثلج عدم
الماء والتراب وفى كتابى الاخبار اوجب استعمال الثلج فان عجز استعمل التراب واختاره فى الحدائق وتبعهما فى اللوامع بل هو فى القواعد
ايضا على تفسير الكشف له الا ان يكون مراد الجواهر من الخصم غير هؤلاء ممن نسب اليهم القول مع ان منهم الشيخ والمحدث البحرانى المصرحين بالتقدم
على التيمم وعلى كل حال الاقوى عندى لغاء الثلج ما لم يحصل منه مسمى الغسل فلا يشرع الوضوء او الغسل به بغير اقل الجرى ولا التيمم لنا
على الثانى عموم ما دل على اعتبار الارضية ثبت الغبار والوحل بدليلهما بقى غيرهما منفيا واما صحيحة ابن مسلم التى استدل بها المرتضى
او حسنته فى الرجل يجنب فى السفر ولا يجد الا الثلج او ماء جامدا قال هو بمنزلة الضرورة يتيمم ولا ارى ان يعود الى هذه الارض التى توبق
دينه فلا حجة فيها على ارادة ان لا يجد غير الثلج شيئا ويحتمل ارادة ان لا يجد من جنس الماء الا جامدا وعليه فالمراد بالتيمم هو المعهود مما يقع
بالتراب لا بما فيه قوله ارض توبق دينه لفوات الطهارة الاصلية فيها وان سلمنا الدلالة فلا تقاوم ما دل على اعتبار الارضية المعتضد
بموافقة الكتاب والسنة بغير مختص ثابت فى المقام لان توهما انما من اخبار الدهن او اخبار الثلج فالاولى هى ما تضمن كفاية امساس الماء
الجسد مما تقدم فى الوضوء والتمسح المفيد لذلك والجمع بينها وبين ما دل على اعتبار الغسل بحمل الغسل على الاختيار من وجود الماء الوافى
والدهن على الاضطرار بعدم وجود ما يزيد على مجرد الامساس وقد مر فى الوضوء الجواب بحملها على ما يحصل به اقل الجرى لعدم مكافئتها لما
يدل على الغسل لمعاضدته بموافقة الكتاب والشهرة ونقول هنا انه لا بد من ارتكاب تقييدها فيها لاطلاقها بالنسبة الى حالة الاختيار
والاضطرار وقد اجمعوا على عدم اجزائه حال الاختيار فلا بد من تقييدها بحالة الاضطرار وليس التقييد بها اولى من تقييدها بما يحصل معه
اقل الجرى بل هو اولى لتوافق مضامين الاخبار بذلك وظهور اخبار الدهن من نحو قوله حسبك ما مس جلدك وبلت يمينك فى توسيع
الشارع بالاكتفاء به اختيارا مع ان الجمع فرع المكافئة المفقودة والثانية ما بين خال من التعرض لاستعماله فى التطهير كالصحيحين والموثق
المتقدمات فى التيمم بالغبار والوحل التى منها صحيحة زرارة عنه اذا كانت الارض مبتلة وليس فيها تراب ولا ماء فانظر اجف موضع تجده فتيمم
فان ذلك توسيع من الله عز وجل فان كان ثلج فلينظر لبد سرجه فيتيمم من غباره او شيء مغبر وان كان فى حال لا يجد الا الطين فلا باس ان يتيمم
منه بل استقصاء الحالات فيها مع عدم التعرض للتيمم بالثلج فى حالة قد يكون مشعرا بعدم كونه مما يتيمم به فى الاضطرار وما بين متضمنة لانه يطهر
فيه بنحو الاطلاق من حيثية حصول اقل الجرى من استعماله او ما دونه من الدهن وغيره وهى اربع روايات رواية معوية بن شريح قال يصيبنا
الدمق والثلج ونريد ان نتوضأ ولم نجد الا ماء جامدا فكيف نتوضأ ادلك به جلدى قال نعم ورواية محمد بن مسلم عن الرجل يجنب فى السفر لم
يجد الا الثلج قال يغتسل بالثلج او ماء النهر وخبر على بن جعفر عن الرجل الجنب وعلى غير وضوء لا يكون معه ماء وهو يصيب ثلجا وصعيدا
ايهما افضل يتيمم ام يمسح بالثلج وجهه قال الثلج اذا بل راسه وجسده افضل وان لم يقدر على ان يغتسل به فليتيمم ومثله خبره الاخر المنقول فى
قرب الاسناد والاخيران اما ظاهران فى ارادة مسمى الغسل من البل فيهما ولو بقرينة قوله وان لم يقدر على ان يغتسل به فيخرجان عن الدلالة على
محل البحث والبل فيهما على الاطلاق الشامل لما دونه مما لا يتحقق معه الا الدهن فيتعارضان حينئذ هما كالذين قبلهما من الخبرين الاخرين مع ادلة
الغسل بتعارض العمومين من وجه لاقتضاء اعتبار الغسل عدم كفاية غيره سواء كان ثلجا او غيره ودلالة هذه الاخبار الاربعة على كفاية خصوص
الثلج سواء كان محصلا للغسل او لغيره مما هو دونه فليطلب المرجح ولا ريب فى كونه من جانب ادلة الغسل لموافقتها لعموم الكتاب والشهرة مع
الغض عن كثرتها العددية وصحة السند لضعفها جميعا ما عدا الاول كما فى الجواهر هذا مضافا الى امكان دعوى خروج ظاهرها عن محل البحث
ففى الاول لظهوره فى ارادة الدلك المحقق للوضوء بقرينة قوله كيف نتوضأ وكذا فى الثانى لقوله فيه يغتسل بالثلج بل هو اظهر لمساواته مع ماء
النهر مع انه لا يساوى الماء الا الماء واما الاعتراض بانه لم يذكر ماء النهر حتى يساويه فاشتراك الورود فيما يراد المساواة على تقدير وجوده
او يراد فرض جموده كان من جنس الماء من ثلج وماء نهر جامد وفى الاخيرين اظهر ارادة ما ذكر لما اشير اليه من قوله فيهما وان لم يقدر على
ان يغتسل الى اخره فقوله فيهما فليتيمم محمول على المعهود من التيمم بالصعيد وتعجب صاحب الحدائق من حملها على ما يتحقق معه مسمى الوضوء
حتى قال كيف والروايات انما تضمنت البلل الذى هو عبارة عن مجرد مماسة الماء ورطوبة الجسد واين هذا من الجريان فى غير محله لان ما
ادعيناه انما هو بواسطة قوله ان لم يقدر على ان يغتسل به لظهوره جدا فى كون المراد من البلل الذى حكم معه سابقا بافضلية الثلج

والشهرة وعلى الاول عموم ما دل على اعتبار الغسل من الكتاب صح

واما ما في المختلف من انا اولاً نمنع دخول الجريان في مفهوم الاغتسال وثانياً سلمنا لكن الاغتسال اذا علق بشيء اقتضى جريان ذلك الشيء على العضو ونلتزم بموجبه لان الثلج يجب اجراءه على الاعضاء او يعتمد على الثلج بيده فلا يخفى ضعفه لعدم مجال انكار ظهور الملاقاة في معنى الجري مع ان دعواه ذلك انما هو في الجزء الثاني واعترف هو في روايته علي بن جعفر بظهور الاغتسال المشروط عدم القدرة عليه فيما يتحقق معه الجريان وتبيّن مما ذكرناه دليل غير المختار من الوضوء والغسل بالثلج وان لم يتحقق اقل الجريان كما عن الشيخين فان الاخبار المذكورة وقد عرفت الجواب عنها ومن التيمم به اما بعد فقد التراب مما بحكمه مطلقاً كما عن السيد اوفيما اذا امكن الدهن به وبعده ان لم تكن نداوة كما عن نهاية الفاضل فانه قوله بمنزلة الضرورة في صحيحتي ابن مسلم وقد عرفت الجواب عنه مع ما ذكره الفاضل من ان نوّاح امران امساس جسده بالماء ولجوازه عليه وتعذر الثاني لا يسقط الاول لقاعدة الميسور وغيرها وان الصلوة لا تترك بحال ووضوح ضعفهما مغن عن البيان لعدم تركب الغسل من امرين ليجري قاعدة الميسور بل هو امر واحد وعدم شرع الثاني طهارة والاجزاء فيما فقد الثلج ايضاً واستصحاب الشغل مع انقطاعه بفقد الطهور الشرعي لا يوافق جميع صور المسئلة وان تنزلنا بالبناء على شرعية استعمال الثلج فقد يشكل الحكم كما عن الاكثران لم يكن عن الجميع بتاخره عن التيمم بالتراب لان اخبار الدهن منها ما ضيّد بكونه من الطهارة المائية الاضطرارية بالنسبة الى وجود الماء لا التراب كخبري علي بن جعفر مصرحان بتقديمه على الصعيد وما تضمن التيمم بالغبار مع الثلج مما تقدم القاضي بتقديم التراب عليه ايضاً محمول على صورة عدم قدرة استعمال الثلج بشهادة ما في خبري علي بن جعفر الا ان لا يكون نظر الجماعة الى اخبار الدهن بل الى اخبار الثلج مما عدا خبري علي بن جعفر فاسقطوهما لضعفهما كما صرح به في الجواهر وغيره وما عداهما ما بين مصرح بالتيمم بالغبار مع وجود الثلج من غير استفصال القاضي باولوية التراب بذلك كالصحيحين والموثقين المتقدمات في الغبار كخبر ابن شريح او الاغتسال به كماء النهر كخبر ابن مسلم لكن مع فرض عدم وجود شيء غير الثلج فلا يشرع ما لو وجد غيره من تراب وغبار ونحو او وحل لعدم الدليل عليه لكن الاكتفاء في شرعه مع عدم غيره بالخبرين من غير جابر ايضاً مشكل فالاولى ان يقال انهم لحظوا اخبار الثلج التي منها روايتا علي بن جعفر وجمعوا بحمل ما تقدم في الغبار على ما لم يقدر على استعمال الثلج بالشهادة المشار اليها واذا قدر عليه فيتوضأ او يغتسل به مقدماً على التراب للتصريح به في خبري علي بن جعفر مع حمل الخبرين الاخيرين لابني مسلم وشريح عليه ايضاً بحمله بجد الا الثلج او ماء جامداً على عدم وجود جنس الماء الا كذلك لا عدم وجود شيء الا الثلج حتى ينحصر دليل استعماله مع وجود غيره بخبري علي بن جعفر فعلى كل حال المتجه بعد الغض عما اخترناه هو وجوب تقديم الدهن بالثلج ان امكن مقدماً على التيمم بالتراب فان لم يحصل منه الدهن فلا يشرع استعماله اصلاً واما العدم ما يصلح لافادته الاطلاق وخبري ابن مسلم وشريح المشار اليهما والمفروض انهما معارضان باطلاق الاخبار المتقدمة في الغبار لتضمنها التيمم به مع وجوده دون الثلج من غير استفصال كما عرفت والجمع بما هو بحمل الاطلاقين على التفصيل الذي في خبري علي بن جعفر وعليه فالمراد من الخبرين الثلج الحاصل منه الدهن وبل الرأس والجسد الحكم بدلكه وضوءً واغتسالاً ويبقى استعمال الثلج الذي لا يحصل به البل والدهن غير منصوص به الا بصحيحة ابن مسلم المتقدمة دليلاً للسيد وقد عرفت عدم نهوضها باثباته ايضاً فتلخص مما ذكرناه انتهاء مراتب التيمم بالوحل وقد استفيد حكم الثلج بجميع صوره ومما اتى

في عدم اعتبار العلوق فيما يتيمم به

ويعتبر فيما يتيمم به امور منها ان يعلق منه بالكفين شيء حين الضرب والوضع عليه في قول اختاره البهائي ووالده وصاحب الحدائق واللوامع ونسبه في المفاتيح واللوامع الى السيد وفي قطها الى جماعة ايضاً ولعله توهم من اختيارهم تعيين التراب وقد نسب في المعتبر الى السيد في شرح الرسالة عدم اعتبار العلوق وهو اعرف بمذهب السيد الا ان يكون قد اختلف فتواه في كتبه نعم هو من ذهب الى ذلك في انتصاره بوجوب المسح بالتراب المرتفع على البدن وفي شرح المفاتيح ربما استظهر من المشهور بل بالغ وجعله قضية كلام الجميع من فتواهم باستحباب النفض مطلقاً بتقريب ان النفض فرع وجود ما ينفض لكن غير خفي انه من الافراطات الغير اللائقة وما كان اثره وقوعها منه كيف مع ان في جامع المقاصد لم ينقله الا من بعض العامة وابن الجنيد من اصحابنا ثم قال والاجماع على خلافه وبالجملة لا ريب في ان مذهب المشهور هو عدم اعتبار العلوق كما اعترف به في الحدائق وشاعده التتبع وفي المنتهى لا يجب استعمال التراب في الاعضاء الممسوحة ذكره علماؤنا وحكى الخلاف فيه عن الشافعي وهو مؤذن باتفاق اصحابنا فانظر الى استظهار شارح المفاتيح اين هو من هذا النقل وعلى كل حال الظاهر ان القول باعتباره غير خارج من القائلين باعتبار التراب كما يفيده عبارة شيخنا البهائي حيث قال ان ابن الجنيد وكل من شرط العلوق لا يجوزون التيمم بالحجر انتهى والقول بعدم اعتباره هو الاقوى للاصل مع خلو الروايات البيانية عنه وبطلان ما استند اليه في اعتباره من اخبار رجحان النفض بالتقريب المشار اليه وفيه

ان مدلولها انما هو الامر بنفض ما يعلق لا الامر بالتعليق قال في شرح المفاتيح الامر بالنفض مطلقاً يقتضي ايجاد العلوق في التيمم مطلقاً اذ متى لم يوجد لم يتحقق النفض البتة وطلب النفض مطلقاً مشروط بوجود العلوق فدل على اشتراط العلوق وكونه ماخوذاً في التيمم ومعتبراً في تحققه لحكمهم باستحبابه مطلقاً لا فيما اذا اتفق العلوق الى ان قال ومما ذكر ظهر دلالة الاخبار الدالة على النفض على اشتراط العلوق واعتباره انتهى وفيه مع كون بعض اخبار النفض كرواية ابن ابي المقدام وغيرها حكاية فعل لا اطلاق فيها ان اطلاق الامر بالنفض وارد مورد الغالب من وقوع التيمم بالتراب وبما عليه منه بقدر ما يعلق وبه يتوجه اطلاق الامر بالنفض مع كون المقصود الامر بنفض ما يعلق لا الامر بايجاد التعليق مقدمة للنفض مع ان في كلامه خلطاً ومغالطة لانا لو سلمنا كون الامر بالنفض مستحباً مطلقاً وفي جميع التيممات فقصاراه لزوم وقوع التيمم بما يعلق ليستقيم ما ادعى ظهوره من كون الامر بالنفض مطلقاً لكن اعتبار هذا غير اعتبار ابقاء ما يعلق حتى يمسح به والمقصود بالبحث هنا هو الثاني دون الاول ولا ينافي التزام الاول منع الثاني ولذا حكي عن اكثر القائلين باعتبار التراب فيما يتيمم به القول بعدم اعتبار العلوق فكيف يدعى دلالة اخبار النفض على اشتراط العلوق ودعوى كون محل البحث اعتبار مجرد تعلقه بالكف حين الضرب دون ابقائه للمسح مجازفة واضحة ربما توجد في كلمات بعض من لا تدبر له ومنه اخبار ان التراب كالماء وبمنزلته لان الماء يجري في الاعضاء فكذا التراب وفيه كفاية حمله على كونه مثله في كونه طهوراً دون الكيفية كيف لا وهي مختلفة فيهما جداً قطعاً ومنه ما تضمن ان الصعيد طهور وانه احد الطهورين لان التطهير انما هو بملاقاة المطهر وفيه ان لزومه ان سلم بتقريب كونه مركوزاً في الاذهان ان المتشرعة من اطلاق التطهير بالشيء كما سمعته في المياه فهو في الطهارة الخبثية دون الحدثية العبادية التي تابعة لاختراع الشارع كيف لا مع ان ملاقاة بعض الاعضاء المطهر برفع الحدث عن جميعها وهنا الملاقاة في الجملة ايضاً حاصلة بالضرب عليه لا محالة ومنه ما تضمن المسح من الارض والصعيد من الاية والرواية وهو عمدة ما يصلح للاستدلال القضية بتقريب ظهور كلمة من في التبعيضية وهي على ظاهرها قاضية بنقل التراب وفيه ان الاية قد تقدم ما فيها من الاحتمالات التي لا يتم الاستدلال مع قيامها وكذا من الرواية صحيح زرارة المتضمن للسؤال عن الباقر عن وجه كون المسح ببعض الرأس والرجلين واما الصحيحان الاخران للحلبي وابن سنان اذا لم يجد الرجل طهوراً فليمسح من الارض فدلالتهما بتقريب تعين التمسح منه على تبعيضية الجار فبتقييدهما سائر الاطلاقات لكنه مع عدم مقاومتهما للمطلقات جداً واردان مورد الغالب من وقوع التيمم بالتراب وما عليه منه بقدر ما يعلق بالكف ويتحقق به التمسح منه وقد تقرر في محله ان كل قيد غالبي لا يفيد تقييداً للاطلاق وهذا الجواب جار في الاية ايضاً ان اختل الاستدلال بها ح لكفاية مطلق الارض حسبما تقدم لكن اثباتها اغنوا عن خصوص الاية ويؤيد عدم اعتبار العلوق انه لو كان الغرض متعلقاً به لكان للتمسح به وينافي هذا الغرض الامر بنفض الكفين بعضهما ببعض عما تعلق بهما ومعالجة شارح المفاتيح وغيره بكون المقصود من النفض دفع زيادته المشوهة للوجه بمسحها مع بقاء شيء منه يحصل غرض التمسح به هو من المعالجات لظهور النفض في الاطلاق جداً الشامل لاستيصال الاثر وانما يتكلف نحو هذه المعالجات فيما لا مجال لمنع دلالته ودلالة اوامر النفض على اعتبار العلوق ليس بهذه المثابة ولذا ترى الاصحاب لا يشكون في رجحان النفض وزادته وجلهم او كلهم منعوا ارادة المسح بالعلوق فالمناسب نفي اعتبار العلوق بظاهر الامر بالنفض ويؤيده تاييداً ان غرض التمسح به ينافي كفاية الضربة الواحدة لعدم بقاء ما يتعلق فيها للمسح اليدين وعالجه في شرح المفاتيح بالتزام تجديد الضربة اذا لم يبق من الاثر لمسح الكفين ولا اظن التزام اهل العلوق ذلك ومما يؤكده تمام التاكيد الاجماع من القائلين باعتبار التراب فضلاً عن غيرهم على جواز التيمم بالحجر في الضرورة مع وجود الغبار وتقديمه عليه ولو كانوا يعتبرون العلوق في مسح الاعضاء لا وجبوا مع وجود الغبار الجمع بينهما بوضع شيء من الغبار على الحجر وضرب الكف عليه ليكون متيمماً بالحجر مع مراعاة شرط العلوق مع امكانه ولم اجد من يوجب ذلك غير السبزواري في كفايته فانه مع اكتفائه فيما يتيمم به بمطلق وجه الارض قال لكن لا يبعد ان يعتبر وجود غبار ونحوه على الحجر حتى يعلق ولا ريب في توهمه فيما لم يستبعده لان من تتبع كلماتهم يجد القول بالتيمم بالحجر اختياراً مقابلاً للقول باعتبار العلوق فانهم يحكون في مقابل مذهب اصحابنا بالتيمم بالحجر اختياراً قول الشافعي باعتبار العلوق ويعطيه جعل تجويز التيمم بالحجر في جامع المقاصد رداً على قول ابن الجنيد باعتبار العلوق وقد سمعت عن شيخنا البهائي ايضاً ما يفيد ذلك فكان السبزواري خارق فيما احتمله للاجماع المركب ومنها خلوص ما يقع عليه الكفان من اجزاء ما لا يصح التيمم به بغير استهلاك اجماعاً العدم صدق ضرب مجموع الكف هو ظاهر الادلة بالصعيد الا الاطلاق المبني على المسامحة ولا عبرة به واذا كان مستهلكاً فالمشهور جواز التيمم به لبقاء الاسم وعن الخلاف كما حكاه في المنتهى المنع من التيمم به ولعله ظاهر كل من اطلق المنع من الخالط بل الاطلاق هو معقد اجماع الغنية ولعل وجهه العلم بعدم مماسة جزء من الكف الصعيد

قال في الكشف ويبتغي اعتبار عدم الاحساس بالخليط مع ذلك كما في الذكرى فقيد بكون تغيبه محسوسة بحجب الكف عن التراب مع انها الاسليمه الاسم انتهى لكنه خص المنع بالحاجب المحسوس مع انه ينبغي تعميمه لما لا يحس من الحاجب اذا علم وجوده والذي يقتضيه النظر مراعاة اقسام الخلط الثلاثة المتقدمة في باب المضاف الممتزج بالمطلق والاستحالة منها خارجة من محل البحث هنا والقسمان الاخران وان ذكرنا هناك ان الحكم فيهما للغالب لكن حيث ان المعتبر هنا هو الامساس ولا ينافي غلبة التراب امساس الجزء الغير الترابي هو مانع من مساس التراب لمكان الحيلولة الا اذا فرض زيادة سحق يمتزجان كالمائعين فلا يحول ويصح من حيث صدق ملاقاة التراب وان صدق ملاقاة غيره ايضا لكن فرضه في غير المايعات بعيد وان امكن موضوع البحث عام منه ومع علم الحائل الجزء من الكف لو اقل القليل لا يحكم بصحة التيمم وينبغي القطع به كما في اجزاء الوجه والكف الممسوح وما في الجواهر هنا من تقوية الصحة وان اخل مثل قدر شعرة او تبنة في غير محله لان الكف اسم للمجموع والبناء في كل ما علق الحكم على نحو ذلك من النظائر انما هو لزوم الاستيعاب في عدم الاعتبار بالاطلاق العرفي بغير استيعاب لبنائه على المسامحة في الاطلاقات العرفية كما اعترف هو به في استيعاب العضو الممسوح منها طهارة ما يتيمم به اجماعا مستفيضا يساعده التتبع وكفى به دليلا وكانه مبني على ما هو المقرر عندهم في ساير المقامات من ان الاصل اعتبار الطاهرية في المطهرية بمعنى كونه طاهرا قبل الاستعمال التطهيري وقد تكرر ذكر ذلك في مسائل المياه واستدل عليه ايضا بقوله صعيدا طيبا بتفسير المفسرين له كما في جامع المقاصد ويشعر به ما في بعض النصوص كالرضوي وما في معاني الاخبار من ان الطيب الموضع الذي ينحدر عنه الماء وفي الحدائق الاولى الاستدلال له باخبار جعل الارض مسجدا وطهورا بتقريب ان الطهور هو الطاهر المطهر وتبعه في اللوامع قال فكل نص دل على كون شيء من الارض مطهر الحدث وخبث دل على كونه طاهرا انتهى واستدل عليه بما في الروض وفي دلالتها على اعتبار الطاهرية حال المطهرية منع لرجوعها الى افادتها الملازمة بين وجود الوصفين فيها دائما وهي في حيز المنع ولذا لم يستدل وا في اعتبار طهارة ماء الوضوء والغسل بحديث خلق الله الماء طهورا وعلى كل حال هل يجزي تكرير التيمم بالمشتبهين المحصورين ينبغي على مثله في ماء الوضوء بالمشتبهين بل الاجزاء هنا اقوى لعدم شمول نص اهراقهما للتراب كذا في كشف الغطاء مع بنائه في المائين على عدم الاجزاء به بالتكرير واحتمل الاجزاء هنا والفرق في محله لامكان منع تنقيح المناط القطعي منها اباحة ما يتيمم به والمراد اباحة التصرف بالضرب عليه اما لملوكيته او لاذن مالكه به بخصوصه او بعمومه او بما يقتضي باولويته او لقيام شاهد الحال بالرضا على حد ماء الوضوء والغسل فلو تيمم بمغصوب بطل اجماعا مستفيضا ولكون الضرب ووضعه عليه تصرفا ممنوعا وهو اما جزء او شرط معتبر فيه لنية وقد تقرر اقتضائه فيهما الفساد خصوصا اذا كان في المقام مع المسح بعلومه ولو وضع المباح من التراب في محل مغصوب من آنية وغيرها منع الضرب عليه لحصول الاعتماد بالضرب على المغصوب كاعتماد المصلي على ملكه الموضوع في الارض المغصوبة ولو كان التراب المضروب عليه مع محله مباحين لكن مكان المتيمم مغصوب ففي المدارك ان الاصح الصحة لان الكون ليس من افعال التيمم بل هو من ضروريات الجسم وهو جيد اذا كان مكان الارض خاصة كذلك اما اذا كان ارضا وفضاء مغصوبا فالمتجه البطلان لان تحريك اليد في الضرب والمسح الذي هو فعل التيمم تصرف في الفضاء كما مر مثله في الوضوء ولعل مراده من المكان الارض كما ان المراد مما حكى الاجماع عليه في اللوامع مرة والشهرة اخرى من بطلان التيمم بالتراب المباح في المكان المغصوب هو مع الفضاء كما هو المنساق من لفظ المكان ولو حبس في مكان مغصوب ففي جامع المقاصد تيمم بترابه وان وجد غيره واستشعر من الذكرى ايضا تجويز التيمم في المغصوب حيث يجوز الصلوة عليه للمحبوس فيه وتبعه في الكشف لكن في الروض جعل جواز تيمم المحبوس بتراب مكانه وعدم جوازه وجهين وتبعه في اللوامع قائلين من خروجه بالاكراه عن النهي فصارت الاكوان مباحة لامتناع التكليف بما لا يطاق وهو الذي استند اليه للجواز في الجامع ومن افتقار التيمم الى تصرف في المغصوب زائد على اصل الكون وفيهما وفي الجامع ان هذا بخلاف الطهارة بماء المكان المغصوب لانه يتضمن اتلافا غير مأذون فيه ولا تدعو اليه ضرورة انتهى قلت ما في الجامع من جواز التيمم هو الاقوى ضرورة ان اصل بطلان التيمم في المغصوب انما هو لعدم اجتماع الامر والنهي والمحبوس مرفوع الحجر فلا اجتماع ثم ارتفاع حجر غير مقيد بكيفية خاصة لان المقتضي لرفعه وهو عدم التكليف بما لا يطاق يقتضيه كذلك فان الاكوان على اختلافها من ضروراته والحركات التيممية لا يتفاوت معها الاباحة الغلبية وليس كل التصرف بمائه لخروجه عن الاكوان الضرورية له كما انه كذلك التصرف بمكانه لو خرج عن الضرورية المتعارفة كالدق عليه بالمعاول ونحو ذلك لكن في جامع المقاصد في طي ما استند اليه للجواز قال وحق الغير يتدارك بلزوم الاجرة وهذا ظاهر في تجويز الصحة مع لزوم الاجرة فان كان مراده على الحابس فلا بأس به وعليه اجرة المكان مدة الحبس وان كان مراده المتيمم فغير متجه للقطع بعدم اجرة على المحبوس

وفيما لو تيمم بتراب مغصوب وفيما يجب بما احتمل

فيما لا يصح التيمم للفريضة الموقتة قبل دخول الوقت

وظاهر علماء الجواز مع وجود غيره صح

في مقابل كونه في المكان والتيمم لا يزيد عليه الا بالنية وفي الروض قيد محل الوجهين بتيمم المحبوس بتراب مكانه مع عدم وجود غيره وفي الجامع التصريح بالتيمم به وان وجد غيره ولعله الاقوى لان ترابه مع فرض رفع الحجر مساو لغيره النظر الثالث في كيفيته وربما يدخل خصوصيته زمان الفعل في كيفيته وقوعه في العرف وان كان الزمان مقابلا للكيف في الحقيقة فلذا نتعرض لوقت فعل التيمم هنا ولا بأس بكون تعرضه لوقته مقدمة وعلى كل حال لا يصح فعله للفريضة الموقتة قبل دخول الوقت اجماعا محكيا في اربعة عشر كتابا من كتب اصحابنا وخالف فيه ابو حنيفة ويدل عليه فحوى اخبار التضييق به في الوقت كما ستسمعها وبذلك يخصص عموم البدلية عن المائية بناء على شروعيته لذات الوقت قبل الوقت بالتأهب لها ودعوى ان التأهب غاية في نفسه فالمائية ايضا غير مشروعة لذات الوقت فلا فرق بين المائية والترابية في ذلك ضعيفة لان التأهب ليس الا الفعل لذات الوقت في اول وقتها وعليه فالتيمم للتأهب داخل في معقد الاجماعات المانعة نعم اذا تيمم قبل وقت الموقتة لا لها بل لاجل غاية اخرى واجبة او مستحبة لم يدخل في معقد الاجماع فيصح لعموم البدلية ثم يجوز اتيان الفريضة به في الوقت ويصح بل يجب فعله ما قبل اخر الوقت الفريضة مع تضييقه بلا خلاف والمفروغية عنه واضح من الاول ولذا لم يتعرض الذكر الاجماع فيه كالاول ومع ذلك فصرح عليه بالاجماع في ثمانية كتاب من كتب اصحابنا وهو زيادة على ما يقتضيه الدليل الواضح من تضييق وجوب الصلوة المشروطة بالطهارة وفي صحته مع السعة في الوقت قولان مشهورهما عند المتقدمين واحوطهما وجوب التأخير بل عن الناصريات والانتصار وشرح جمل القاضي والغنية واحكام الراوندي الاجماع عليه وفي الروضة حكى الاجماع عن الشيخ ايضا لكن في الذكرى ان الشيخ لم يستدل عليه في الخلاف وفي مفتاح الكرامة لم اجده في المبسوط والنهاية وغيره لم يجد فيهما ولا في الاقتصاد والجمل وكتابي الحديث والظاهر اغتراره في حكاية الاجماع عنه بما في المختلف حيث قال احتج الشيخ والسيد بالاجماع وبعموم الاخبار مع احتمال ارادة احتجاجهما بالاجماع المنقول او ارادة الاحتجاج بهما منهما وان كان من السيد بالاجماع ومن الشيخ بالعموم او عثر عليه في غير موقعه من الكتب والقول الاخر لكثير من متاخري المتاخرين وقيل لاكثرهم وظاهر المهذب البارع انه كالقول الاول في الشهرة لقوله وانما قال المص قولا واهمل الثالث لشهرتهما انتهى وان قال في مفتاح الكرامة انه عجيب منه واشتهر نقل هذا القول عن الصدوق وفي المعتبر عن مقنعه مع ان عبارته صريحة في القول الاول نعم مصرحة بانه اذا تيمم في اخر الوقت صلى به صلوة الليل والنهار وستعرف تجويز جل المانعين ذلك وهنا قول ثالث وهو الفرق بين ما كان راجيا لزوال العذر فالقول الاول وما كان يائسا من الزوال فالقول الثاني وهو للقديمين وفي جامع المقاصد لاكثر المتاخرين وفي الروضة لاشهرهم وعندي ان اضعف الاقوال دليلا هو الاول واقواها الثاني وعكسه في شرح المفاتيح اما الاول فلانه لا دليل عليه بالنسبة الى عصرنا الا الاجماعات المحكية ولا ريب في وهنها مع ما نجده في عصرنا من شهرة الخلاف حتى قال في المتن وغيره انهما قولان وفي الشرايع وغيره ان بينهما ترددا وخصوصا مع ذهاب مشهور المتاخرين الى الثالث واما النصوص فستعرف ان الدال منها على القول الاول منحصر في عبارة فقه الرضا المعلوم حاله لا سيما مع ان الصدوق الذي هو عمدة سبب اعتباره عامل بخلافه هنا فيما اشتهر عنه وفي رواية زرارة الضعيفة باحمد بن هلال وان خاف على نفسه من سبع او غيره وخاف فوت الوقت فليتيمم يضرب بيده على اللبد والبرذعة مع الابهام في التيمم بغير الغبار بعدم القول بالفصل من هذه الحيثية واما الثاني فللمستفيضة الواردة بان المتيمم اذا صلى ثم وجد الماء في الوقت لا يعيد الصلوة في ست روايات صحيحة زرارة ان اصاب الماء وقد صلى بتيمم وهو في وقت قال تمت صلوته ولا اعادة عليه والتقريب فرض بقاء الوقت بعد الصلوة وقد حكم بالصحة فدل على ان التضييق بالصلوة غير واجب والا لحكم بالاعادة من جهته ومثله في المتن الاربعة الباقية بل هي اوضح وهي موثق يعقوب بن سالم وموثق ابي بصير المروي عن عثمان بن عيسى من اصحاب الاجماع ورواية معوية بن ميسرة المروية عن ابن ابي عمير من اصحاب الاجماع ورواية ابن اسباط وابن سالم وفيها بلاغ في الحجية مضافا الى ما تضمن وجدان الماء في اثناء الصلوة كصحيحة زرارة وابن مسلم في رجل لا يصيب الماء وحضرت الصلوة فتيمم وصلى ركعتين ثم اصاب الماء اينقض الركعتين او يقطعهما ويتوضأ ثم يصلي قال لا ولكن يمضي في صلوته فيتمها ولا ينقضها لمكان الماء لانه دخلها وهو على طهر بتيمم لظهورها في سعة الوقت لو اراد قطعها والاستيناف مع الوضوء خصوصا مع ملاحظة تعليل المضي بالدخول على طهر اذ لو كان في الضيق كان التعليل به بناء على المشهور من وجوب التيمم لضيق الوقت كما تسمعه في الاحكام اولى واظهر منها فيما ذكر صحيحة زرارة الاخرى فان اصاب الماء وقد دخل في الصلوة قال فلينصرف فليتوضأ ما لم يركع فان كان قد ركع فليمض في صلوته فان التيمم احد الطهورين وبمضمونها غيرها ايضا فان التفصيل الذي فيها انما يتم مع فرض الصلوة في السعة وقد حكم معه بالصحة ان كان ركع ولا ينافي الاحتجاج بهذه الاخبار ما ورد في بعضها بالاعادة اذا وجد الماء في الوقت

كصحيحة يعقوب بن يقطين عن رجل تيمم وصلى فاصاب بعد صلوته ماء يتوضأ ويعيد الصلوة ام يجوز صلوته قال اذا وجد الماء قبل ان يمضى الوقت توضأ واعاد فان مضى الوقت فلا اعادة عليه لحمل الاصحاب الاعادة فيها على الندب كما يظهر من قول على عم اما انا فان كنت فاعلا فانى كنت توضأت واعيد ولذا لم يوجبوا اعادة المتيمم ما صلى بتيممه بعد وجدان الماء لا فى الوقت ولا فى خارجه كما تسمعه فى الاحكام مع انها دالة على المقصود ايضا لان مفهوم الشرطية الاولى انه ان لم يجد الماء قبل مضى الوقت لا يعيد سواء كان شىء من الوقت باقيا بعد صلوته ام لا وكذلك مقتضى عموم منطوق الشرطية الثانية من انه اذا وجده بعد ان مضى الوقت لا يعيد وان فرغ من الصلوة وشىء من الوقت باق مضافا الى ظهور انا طة الاعادة وعدمها بوجدان الماء فى الوقت وبعد الوقت فى كون علة الاعادة انما هى وجدان الماء فى الوقت ولو كان التضييق واجبا لكان عدم التاخير ايضا علة ويدل على المقصود ايضا عموم الاخبار المتضمنة لان فاقد الماء اذا تيمم وصلى ثم وجد الماء لا يعيد بقول مطلق لشمولها واجد الماء فى الوقت القاضى ببقاء الوقت بعد الصلوة المستلزم لوقوع التيمم فى السعة حسبما عرفت فى الروايات الاولة والظاهر تواترها معنى كما صرح به فى عدة كتب منها صحيحة العيص فى رجل ياتى الماء وهو جنب قد صلى قال لا يغتسل ولا يعيد الصلوة وفى جملة منها التعليل بان رب الماء رب الصعيد حتى من اجلها حمل الاصحاب الاعادة ان وجده فى الوقت فى بعض الاخبار على الاستحباب قد عرفت مما تقدم ان ما تضمن وجوب التاخير مطلقا من الرضوى وخبر زرارة الضعيف ما جد غير قابل المعارضة بعض هذه الاخبار فكيف بجميعها نعم قد يعارضها بانضمام ما تضمن التاخير مع رجاء زوال العذر ويترجح عليها يستند القائلون به بالتفصيل المتقدم وهى اربع روايات كلها ظاهرة فى حالة الرجاء لقوله فى حسن زرارة المتقدم الذى هو منها فليطلب ما دام فى الوقت فاذا خاف ان يفوته الوقت فليتيمم وليصل فى اخر الوقت فان ظاهر الطلب حالة الرجاء الا انه فى طريق اخر ورد مكان فليطلب فليمسك ولا ظهور معه فى الرجاء وجعلهما فى المنتهى والكشف روايتين وصحيح ابن مسلم سمعته يقول اذا لم تجد ماء واردت التيمم فاخر التيمم الى اخر الوقت فان فاتك الماء لم تفتك الارض وموثق ابن بكير اذا تيمم الرجل فليكن ذلك فى اخر الوقت فان فاته الماء لم تفته الارض وموثقه الاخر الرجل اجنب فلم يجد الماء فيتيمم ويصلى قال لا حتى اخر الوقت ان فاته الماء لم تفته الارض وقوله فيما عدا الاول ان فاته الماء ظاهر فى احتمال عدم فوته وهو الرجاء وعدها الاولان وفى ثانيهما اضمار وان لم يوجب السقوط عن الحجية من مثل محمد بن مسلم لكن فى مقام المعارضة والمكافئة يعد بوهن والاول طريقه الاول حسن بابن هاشم لكن ظاهره من الطلب فى تمام الوقت متروك وتاويله غير منحصر بما يفيد مقصود الخصم وطريقه الثانى دلالته واضحة على وجوب التاخير لكن فى سنده ضعف بقاسم بن عروة وان لم تعد بروايتين فينقدح باضطراب المتن وحال الرضوى المتضمن للتاخير مطلقا معروف وقد تقدم ضعف ما تضمنه ايضا خبر زرارة باحمد بن هلال مع انه ليس امره بل مفهوم شرط لا يعارض المنطوق وهذه الاخبار مع هذا الحال بعد وهن الاجماع المنقول بما تقدم تقصر عن قوة المكافئة للاخبار الاولة بنفسها فضلا عن معاضدتها بالعمومات المتواترة معنى المشار اليها وبعموم الكتاب من قوله اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا الى قوله فتيمموا صعيدا طيبا ومناقشة المرتضى بمنع ان القيام الى الصلوة وارادتها ما لم تتضيق وقتها مع كونها مدفوعة بان مقتضى العموم انه متى اراد الصلوة فى الخارج ولم يجد الماء تيمم حتى يثبت المنع وبان المراد ليست الارادة المتصلة بالفعل قطعا لشرعية الطهارة المنفصلة والممنوع على تقديره هو المتصلة فيجوز ان يريد فى السعة فعل الصلوة عند الضيق وبه يتحقق الشرط فيلزم المشروط وهو التيمم لا يجرى من اصلها فى الاية الاخرى من قوله لا تقربوا الصلوة الى قوله فتيمموا صعيدا وعموم قوله اقم الصلوة لدلوك الشمس وكلما دل على سببية الوقت للوجوب فان الجماعة يشترطون وجوب الصلوة بدخول الزمان المضيق وبعموم ما علق التيمم على الجنابة وفقد الماء كالصحيح فى امام قوم اجنب ليس معه من الماء ما يكفيه للغسل قال يتيمم ويؤمهم والله جعل التراب طهورا كما جعل الماء طهورا وخصوصا نحو قوله ايما رجل من امتى اراد الصلوة فلم يجد ماء ووجد الارض فقد جعلت له مسجدا وطهورا وقوله ايما ادركتنى الصلوة تيممت وصليت وما ورد فى امام قوم اجنب وحضرت الصلوة وكان بعض القوم على وضوء ايتقدم من كان على وضوء قال لا بل يتيمم هذا الامام ويؤمهم وعموم ما دل على افضلية اول الوقت وعموم المنزلة وانه احد الطهورين و عموم ما ورد بجواز صلوة الليل والنهار بتيمم واحد وربما استدل به مستقلا بناء على ان المقصود بالتضييق تاخير الصلوة ولو صلى فى اول الوقت بالتيمم السابق الواقع فى ضيق وقت صلوته لم تتاخر الصلوة الثانية وهو خلاف الفرض وان كان المقصود من المضايقة وجوب تاخير التيمم وان تاخر الصلوة بالتبعية فالدلالة اوضح وبعض هذه العمومات ان لم يستقل دليلا بدعوى

في وجوب تاخير التيمم الى آخر الوقت لفاقد الماء

سوق الطلاق الراجع الى العموم لبيان حكم اخر مما اشير اليه دون الشمول للوقت الموسع والمضيق لكن يصلح مرجحا فيترجح ما يوافقها من الاخبار على ما يخالفها ودعوى معارضته ترجيح هذه الاخبار بموافقة تلك للقاعدة من ان الاصل هو التكليف بالمائية وانما ينتقل منها بواسطة العجز عنها ولا يتحقق العجز الا بالتضييق ومن اجله جرى الحكم بالتضييق فى غير التيمم من سائر الابدال العذرية فى خبر المنع بدعوى ان التكليف بالصلوة فى كل جزء من الزمن الموسع فيه يتبع حال المكلف فيه حتى لو علم زوال العذر لا يجب انتظاره لكنه خرج بالاجماع بقى غيره مع ان الترجيح بموافقة القاعدة لا يعارض الترجيح بالعموم ضرورة ان القاعدة يخرج عنها باقل نص سلمنا ان لا مرجح فى البين والامر دائر بين صرف الامر بالتاخير فى الاخبار الاخيرة الى الندب الشايع فى الاخبار وصرف اخبار عدم الاعادة الى بعض المحامل التى يحتملها الخصم وتاول بعضها الشيخ فى كتبه من وقوع الصلوة قبل الضيق باعتقاد الضيق فتبين خطاؤه مع وجدان الماء فيه فيجزى ما فعله وحملها على ما تيمم فى الضيق وصلى به ثم صلى الاخرى به فى السعة بناء على عدم الضيق فى التيمم المستدام او على جعل الوقت الذى فرض بقاءه فى الاخبار متعلقا بالصلوة دون اصابة الماء اى حين صلى كان فى الوقت لا حين اصاب الماء او على كون المراد انه اصاب الماء وهو فى الوقت لكنه غير فارغ من الصلوة وانما صلى منها ركعة او ركعتين فلا ينقض تلك الصلوة ويعيدها او على من صلى فى السعة جاهلا بحكم وجوب التضييق فاعذره لجهله فى المقام كما فى بعض مقامات اخر وبحمل اخر الوقت فى اخبار الامر بالتاخير على الاخر العرفى فلا ينافى فرض وجدان الماء فيه بعد الصلوة وحمل الامر فى تلك الاخبار على الاستحباب ارجح خصوصا مع وجود الشاهد من رواية ابن حمران قال فيها واعلم انه ليس ينبغى لاحد ان يتيمم الا فى اخر الوقت وخبر الدعائم لا ينبغى ان يتيمم من لم يجد الماء الا فى اخر الوقت وقول على عم فى موثق ابن حازم بعد السؤال عمن تيمم وصلى ثم اصاب الماء اما انا فانى كنت فاعلا انى كنت توضأ واعيد لمنافاة اختصاصه بنفسه للوجوب مؤيدة بقرائن اخرى من الحرج فى التضييق وادائه كثيرا الى فوت الصلوة والبناء على المواسعة فى انظاره من ذوى الاعذار كالمستحاضة والمسلوس وذوى الجبائر وغيرها ارجح بلا تامل من حمل الاخبار المقابلة على تلك المحامل البعيدة التى تقرب من التمحلات وجملة منها من الفروض النادرة وان ارتضى فى تعليقة الروضة اخيرها من كون التضييق اللازم عرفيا لا ينافيه وجدان الماء بعد الصلوة قبل خروج الوقت قلت مع منافاته لما صرح به بعض ائمة اهل هذا القول كالحلى فى السرائر من عدم تصوير وجدان الماء على القول بالتضييق وانما يتصور على قول المخالفين من المواسعة وكالمصنف فى المعتبر وغيره فى غيره من عدم جواز التيمم قبل ازالة النجاسة مع القول بالتضييق ومنافاته لما فى حسنة زرارة من التعليق على خوف فوات الصلوة ان سلم عدم منافاة مطلق وجدان الماء بيانه ظاهر الوجدان المذكور فى الاخبار من مثل قوله فى موثقة ابى بصير الرجل تيمم وصلى ثم بلغ الماء قبل ان يخرج الوقت وفى خبر ابن سنان اذا تيمم واصلى ثم اجد الماء وقد بقى على وقت الظهر ها جدا فى بقاء مقدار معتد من الوقت خصوصا مع ملاحظة قوله لا تعد الظاهر فى بقاء مقدار للاعادة مع الوضوء او الغسل اذا اراد وهو مناف مع التضييق الذى يعتبره الجماعة قطعا الا ان يحدث قولا اخر فى التضييق ويحمل النص على الاعادة ولو بوقوع جزء فى الوقت والباقى فى الخارج وهو مع كونه من نوادر الفروض التى لا يحمل عليها الاطلاق مبنى على تقديم درك الطهارة المائية على درك الاداء فى الوقت فى الفرض المذكور وقد عرفت منعه بل الفاضل هو ممن منعه فى التعليقة كما تحرر فى مسئلة الطلب وتصواب لها شيخنا فى الروض فال وما ورد من الاخبار التى استدل بها مجوزون التقديم لم تدل نصا على جواز التقديم بل على امكان وقوعه ونحن نقول به فان المعتبر فى الضيق الظن فلو انكشف خلافه اجزء للامتثال والمفهوم من الاخبار المذكورة حملها على ما اذا علم او ظن عدم الماء ليكون دليلا للتفصيل انتهى اى لو دلت على جواز التقديم نصا فيجمع اى فيتقاوم النصان ويجمع بينهما بالحمل عليه والتقدير عدمه بخلاف اخبار التضييق اى فانها صريحة فى الامر بالتاخير وقد تقرر فى الاصول ان ما دل نصا رجح على غيره مع التعارض وعلى ما حققناه من امكان ارادة ما وقع بظن الضيق لا معارضة ومنه يظهر ضعف حمل اخبار التاخير على الاستحباب ترجيحا لجانب التوسعة والقول بالتفصيل العلم وعدمه متوجه لعدم الفائدة فى التاخير على تقديره لكن قوة الدليل النقلى لا يساعد عليه انتهى ولقد اجاد بحسن تعبير مختصر حوى دليل الاقوال الثلاثة لكن فيه مع عدم دفائه بمدعاه من ايجاب التضييق مطلقا والاخبار التى يدعى نصوصيتها غايتها الدلالة مع رجاء الحصول ما عدا الرضوى حسبما عرفت ان دلالة اخبار السعة على جوازها اظهر من اخباره التى يدعى دلالتها على الملازمة المنع حتى افرط فى الروضة وقال الاخبار بعضها دال على اعتبار الضيق مطلقا ومراده به الاخيرة وبعضها غير مناف له ومراده به الاولة بعد حملها على ظن الضيق وتقريب منعه دلالة الاولة وهو انها لم تصرح بانه يجوز التيمم فى السعة المبحوث عنها لانها مصرحة بعدم الاعادة فى فرض وقع فيه التيمم فى وقت موسع وهو اعم من بقاعه مع اعتقاد السعة الذى هو محل البحث لانا لا نبحث فى الصحة اذا وقع بظن الضيق ثم انكشف

بموافقة هذه العمومات صح

السعة بل نلتزم بالاجزاء فيه وتلك الاخبار صالحة لارادة هذه الصورة وفيها انها ان لم تكن ظاهرة في غيرها من التيمم مع المعرفة بالسعة لاشعار
العطف بثم وغيره من السبك والسياق بذلك فلا اقل من اطلاقها بل عمومها للترك الاستفصال فيها كما يدعيها الجماعة وكيف صار هذا الشمول
بالاطلاق او العموم اضعف من شمول موارد التاخير لصورة العلم ببقاء العذر مع انه يعلو الاطلاق ايضا لكن مع ظهور غير الوضوي منها في
الرجاء جدا كما سمعت وبعيدك هذا من طريق الانصاف بل لا ينبغي التامل في خلاف ما يدعيه من نصوصيتها في اطلاق المنع وان كان تامل
ففي معارضة دلالتها على المنع في خصوص حالة الرجاء زوال العذر لدلالة الاولة على جواز التقديم مطلقا ولا انصاف المعارضة من حيث الدلالة
وان ترجح صرف الاوامر نظرا الى الخارج لا يقال بعد ان كان مدلول احدهما التقديم مطلقا والاخر التاخير في صورة رجاء الزوال فمعارضتهما
من معارضة المطلق والمقيد والتقييد اظهر وجوه الجمع فيها وينتج منه القول بالتفصيل لانا نقول التقييد هنا موجب لحمل المطلقات الكثيرة
على الصورة النادرة من التيمم بظن الضيق مع تبين الخطاء والتجوز خصوصا بارادة الندب ارجح من هذا التقييد قطعا ومن هنا يتجه
بناء على القول بجواز التقديم مطلقا استحباب التاخير مع الاقتصار في استحبابه على صورة الرجاء لانها مورد الاوامر دون صورة
الياس والوضوي غير معتنى بما ينفرد به في هذا المضمار وان اطلق بعض استحبابه نعم لا باس به مع الياس ايضا من باب جهات الاحتياط و
والخروج عن شبهة الخلاف والاجماع وتبين مما تقدم وجه القول بالتفصيل وهو الجمع به بين اخبار الطرفين مع الجواب عنه بانه موجب
لحمل المطلق على الفرد النادر مضافا الى استبعاد ارادته لعدم فائدة للتاخير مع العلم ببقاء العذر كما نبه عليه في الروض وغيره وفي كفاية
دليلا الحكم ما لا يخفى فالجمع بالتجوز في الامر متعين وينبغي التنبيه على امور منها ان هذا الخلاف هل هو جار في العذر بغير فقدان الماء
ام لا وعلى تقدير الاول اهل هو جار في غير التيمم من سائر الابدال الاضطرارية ام لا اما الاول فلان النصوص وان كان مورد اكثرها فقدان الماء
ولكن مع اطلاق بعضها كموثق ابن بكير اذا تيمم الرجل فليكن ذلك اخر الوقت والوضوي وظهور اختصاص فقدان الماء بالذكر فيها لكونه
غالب الوقوع بل مع امكان دعوى تنقيح المناط وعموم التعليل بان رب الماء رب التراب لا قائل بالفصل في هذه المسئلة من هذه الحيثية
كما صرح به في الروض قال الاجماع منعقد على عدم التفصيل بالتاخير للفاقد دون المريض خائف الضرر بل اما الجواز مطلقا او وجوب
التاخير مطلقا مع الرجاء وبدونه فالقول بالتفصيل على هذا الوجه احداث قول مبطل لما حصل عليه الاجماع انتهى واما الثاني فالاجماع
المذكور منتف فيه وينبغي بناؤه على تحقيق ان مقتضى القاعدة مع الغض عن الاخبار المتقدمة هو التوسعة او التضييق فعلى الاول
يجوز لذوي الاعذار مطلقا البدار وعلى الثاني يجب المضايقة في سائر الاعذار والظاهر ان مقتضى القاعدة هو الثاني وان اشرنا
سابقا الى كونه في حيز المنع لكن النظر الصحيح يقضي بذلك في الموقتات لان الواجب فيها صلوة واحدة مثلا واقعة فيما بين الزوال الى الغروب
وهي متعلق الامر والواقعة في كل جزء من هذا الزمان مصداق للطبيعة المامور بها مع معلومية ان مطلوبيتها مع الطهارة المائية مع
امكانها ومع العجز عنها مع الترابية ويضاف القدرة والعجز الى الصلوة فيما بين الحدين ولا يتحقق العجز عن الطبيعة الا بالعجز عن جميع مصاديقها
ولا يثبت ذلك الا بحضور اخر الوقت والياس العادي في تلك المصاديق ويحكم الموقت المحدود بحد غير الوقت وكذلك في غير الموقت من الفوري بالنسبة
الى الياس او خوف فوت الفورية واما غير الموقت والفوري بحيث انه ليس المطلوب منه الواقع في زمان مخصوص حتى يلاحظ عجز ايقاعه فيه
ينضاف الى حين ايقاعه وبه يصدق العجز ومثل غير الموقت الغايات المباحة المتوقفة على الطهارة ككتابة القران ونحوه ولا يتفاوت
في القسمين بين الواجب والمستحب فان عملنا في المقام باخبار التضييق فالقاعدة مؤكدة لها وحيث عملنا في المقام باخبار التوسعة
فهي مخصصة للقاعدة وليقتصر في التخصيص على موردها من التيمم بالنسبة الى الصلوة دون سائر الاعذار فيضيق فيها ومورد ها او
ان كان التيمم للفريضة الموقتة لكن يتعدى في جواز التقديم الى النافلة الموقتة ايضا للاولوية وفاقا للمصنف والشهيد وكذا اللوامع لكن في قوي ولا دليلا
لانه قال فيه لعموم الادلة وظهور اختصاص الضيق بالتيمم للفريضة كما هو المتبادر انتهى ثم استظهر فيه وفي الذخيرة من الروض عدم جوازه
لها لجعله حيلة لجواز الدخول في الفريضة الموقتة في سعة وقتها ان ينذر نافلة فيتيمم لها ثم يدخل به في الحاضرة ولو كان يجوزه للنافلة
لما احتاج الى نذر النافلة وقال في اللوامع وهو مبني على عدم تجويزه للنافلة في سعة وقتها قلت ويحتمل الحاجة الى نذر النافلة المبتدئة
للخروج عن شبهة التطوع وقت الفريضة وعلى كل حال تبين مما ذكر جواز التيمم في السعة للفريضة الغير الموقتة ومنها قضاء الفائتة وان قلنا
فيها بالمواسعة وللنافلة المبتدئة عند ارادة فعلها وكذا كل غاية واجبة او مستحبة متوقفة على الطهارة لكن بشرط توجه الخطاب بالغاية
لما اشير اليه من ان زمان ايقاع الفعل في كل ذلك بمنزلة الزمان المضيق للموقت في تحقق عجز فعلها المامور به مع المائية بذلك ومنه

ينقدح دعوى كون تقديم فعل الغاية ح مع التيمم افضل من الانتظار ومع ارادة فعل الغاية متصلا بالتيمم اتصالا عرفيا اذا تيمم ثم عدل عن
فعل الغاية فلا باس به ويدخل هو اذا في تلك الغاية وغيرها بل اذا عدل عن فعل تلك الغاية اصلا دخل به في غيرها منها انه اذا تيمم لصلوة
في ضيق وقتها او لغاية ثم دخل وقت موقتة اخرى جاز فعل الثانية بذلك التيمم المستمر في اول وقتها صرح به جماعة وصرح بعضهم بان
محل خلاف التوسعة في التيمم انما هو احداث التيمم لا في مستدامه واشهر نقل جوازه عن الشيخ وفي الايضاح انه قال في المبسوط اذا تيمم لنافلة
في غير وقت فريضة او لقضاء فريضة في غير وقت حاضرة جاز ذلك فاذا دخل وقت الفريضة جاز ان يصلي بذلك التيمم قال وهذا حكم منه
بجواز الصلوة به في اول الوقت لانه اثبت جواز الصلوة بهذا التيمم عقيب دخول الوقت بلا تاخير لان الفاء للتعقيب بلا تاخير انتهى ولا
يخفى انه استفادة ضعيفة من عبارة الشيخ والعبارة محتملة لارادة مجرد فعل الثانية في وقتها بمعنى انه لا يجدده للثانية فان هنا مسائل
ثلاث احدها هل يجوز ان يصلي بتيمم واحد صلوات متعددة ام لا اتفاق اصحابنا على جوازه وبه نصوص مستفيضة وحملوا ما ورد بالتيمم
لكل صلوة على الاستحباب مع احتمال ارادة جواز التيمم لكل نوع من الصلوة ولا يختص شرعه بالمكتوبة والمخالف هنا من العامة ثانيتها اذا
تيمم لغاية غير موقتة او لموقتة في اخر وقتها هل يجوز ان يصلي به اذا دخل بعد ذلك وقت فريضة موقتة ولو في اخر وقتها ام لا المعروف بين
اصحابنا الجواز وحكى في الايضاح قولا بعدم جوازه معللا بانه بحكم التيمم قبل الوقت بالنسبة الى هذه الموقتة وضعفه واضح ولعل القائل
من العامة بناء منه على المنع في المسئلة الاولى وعبارة الشيخ محتملة او ظاهرة في التجويز هنا الثالثة هل يجوز الدخول به في الثانية في سعة
وقتها على القول بالمضايقة للحاضرة فيما تقدم ام لا يفعلها به الا في اخر وقتها كالسابقة المعروف هو الاول وعن المصباح والبيان و
بعض متاخري المتاخرين الثاني دليل المعروف ان ما نعتقد بها هو اوامر تاخير التيمم والظاهر اختصاصها باحداث التيمم فلا تتناول التيمم
المتبقي ودلالة الجواز في السعة من غير تخصيص واستدلوا ايضا بالصحيحة المتقدمة يصلي بتيمم واحد صلوة الليل والنهار وما بمعناها وفيه
ان المراد من النصوص المذكورة هو المسئلة الاولى واما ارتفاع المانع فمبني على كونه هو وجوب تاخير ايجاد التيمم تعبدا للنصوص وتاخير
الصلوة انما هو بالتبعية ففيما كان خارجا من ظاهر النص لا يجب التاخير وقد عرفت فيما مضى ان التاخير هو مقتضى القاعدة وان الاخبار
الامرة به مؤكدة لمقتضاها ففيما لا يشمله النص يجب التاخير للقاعدة ومقتضاها تاخير الصلوة بالاصالة لا بالتبع بل التيمم تاخيره
بالتبع ح مع ظهور قوله في موثقة ابن بكير فليتيمم وليصل الوقت بل قوله في حسنة زرارة فاذا خاف ان يفوته الوقت فليتيمم وليصل
وبالجملة مقتضى التاخير على القاعدة هو تحقق العجز عن ايجادها بالمائية وهذا المقتضي موجود في المقام ايضا غايته عدم تجديد
التيمم الى الضيق فيصلي به الثانية كما مر في المسئلة الاولى الا ان يكون اقتضاء القاعدة عندهم المواسعة ولعل ما ذكرناه هو المراد
مما في جامع المقاصد من بناء جواز التقديم وعدمه هنا على ان مقتضى الحكم بالتاخير هو امكان استعمال الماء فلا يجوز لانه موجود
هنا او عدم صحة التيمم اذا رجى زوال العذر فيجوز لانتفائها للحكم بصحة التيمم قال والاظهر هو الاول منها على القول بالمضايقة في
التيمم للحاضرة من كان عليه فائتة يتيمم في كل وقت اراد فعلها ولو اراد فيه خلافا خصوصا على القول بوجوب الفورية في القضاء
لعموم نصوص البدلية من غير معارض حتى القاعدة التي تطرد مقتضاها ثم بالتيمم الواقع للقضاء يجوز الدخول في الفريضة الحاضرة
الموقتة ولو في سعة وقتها عند مشهور اهل القول بالمضايقة في التيمم للمكتوبة وعندنا على تقدير القول به لا يجوز الا في اخر
وقت الحاضرة وفي اللوامع ان ظاهر بعضهم التوقف في اصل فعل الحاضرة بالتيمم للفائتة ولا وجه له انتهى وهو كما قال لا يعرف وجهه
وعلى هذا النمط اذا تيمم لنافلة يدخل به في الفريضة اجماعا كما في اللوامع ومحكي الخلاف ولغاية واجبة او مستحبة غير الصلوة او مباحة
متوقفة على الطهارة ويدخل في الصلوة وفي كل غاية اخرى واجبة او مستحبة او مباحة متوقفة على الطهارة للعموم من غير معارض
ولا خلاف اجده في شيء من ذلك وفي ظاهر التذكرة الوفاق على ان من تيمم لمس المصحف او قراءته يستبيح به كل مشروط بالطهارة وسياتي في الاحكام
مزيد وضوح لهذا الحكم منها انه على القول بالمضايقة الظاهر عدم انحصار الطريق الى التضيق بالعلم لكون الحصر فيه عسرا وحرجا لتعسر حصوله
غالبا وافضائه الى الفوت كثيرا لعدم القطع ببقاء يسير من الوقت جدا وكثيرا ما يتبين عدم وفائه بتمام الفعل وللاخبار المعلقة للتيمم على
خوف فوت الوقت الشامل للظن غاية الامر خروج صورة شكه بقي الباقي منها ان المراد بالضيق في المقام حسبما تقتضيه القاعدة المومى اليها
والقائلون بالمضايقة ايضا معترفون به هو ان لا يبقى من الوقت الا مقدار فعل الصلوة مع ما يريد فعله من مستحباتها الداخلة والخارجة المقدمة
كالاذان والاقامة دون المتاخرة كبعض الاذكار التعقيبية وان كان بعض المقدمات المقصودة غير موجودة كالساتر اذا كان غير حاضر او كان

بحيث يريد تطهيره فيستثنى له من الوقت ايضا في وجه والاقوى خلافه ووجوب فعلها قبل التيمم كما تسمعه في المسئلة الاتية ولا يجب المبادرة في زمان الاشتغال بالمقدمات الغير الحاصلة بسرعة المشي اليها مثلا او في الاشتغال بها بل يلاحظ فيه العرف والعادة وان تعدى الى فعل التيمم فيما يسع ازيد مما ذكر بطل عند اهل القول بالمضايقة وما عسى يوهمه كلام المحقق الخوانساري في تاويل اخبار المواسعة بحملها على اخر الوقت العرفي كيلا ينافي وجدان الماء في الوقت بعد الصلوة حسبما سمعت ان اراد عدم قدح ما يزيد على ما ذكر عمدا فلا يرتضيه اهل القول بالمضايقة فهو قول اخر في البين لا يبعد منعه وان اراد العرفي في مقابل الحكمي فهو كذلك لكن لا يجديه فيما يحاوله بالتاويل المذكور فلا تغفل منهما انه على القول بالمضايقة اذا لم يبق من الوقت الا مقدار الصلوة مع بعض مقدمات مفقودة غير حاصلة كاحضار ثوب طاهر او مكان مباح ونحو ذلك فهل يجوز فعل التيمم اولا ثم المقدمات الغير الحاصلة او يتعين تاخير التيمم عن جميعها حتى يبقى من الدخول في الصلوة لم اجد مصرحا بها وامثاله في ذلك وربما اشعر كلام بعضهم كالملا في عبارة الروضة وليكن التيمم عند اخر الوقت بحيث يكون قد بقي منه مقدار فعله مع باقي شرائط الصلوة المفقودة بجواز تقديم فعل التيمم على الشرائط كما ان اطلاق قول الباقي لا يجوز التيمم الا في اخر وقت الصلوة او عند تضيقها ونحو ذلك ربما يشعر بمقارنة التيمم بالصلوة المقارن اخرها بخروج الوقت ولعل الاقوى الاول لانه اوفق بالمقصود من التاخير من احتمال التمكن من الماء وكذا بتعبدية التاخير على تقدير وجوبه ولو مع الياس من زوال العذر منها انه اذا تيمم بظن الضيق وصلى ثم يتبين السعة ففي الاعادة وعدمها قولان فعن الشيخ القول بوجوب الاعادة ووجهه واضح وهو شرطية الضيق فان مقتضى شرطيته الواقعية بطلان الواقع قبله وما فعله في المعتبر حيث اختار عدم الاعادة كما عليه جماعة بل اكثر المضايقة بين قال لا يقال شرط التيمم التضييق والظاهر انه كذلك لان الشرع ما لم يحصل منه على التضييق لا لم دلت على اجالته على الظن انتهى غير تام لان عدم اعتبار الظن غير محتاج الى الدلالة بل الجواز انما كان الى قاعدة الاشتراط بل كفاية الظن هو المحتاج الى الدلالة وحيث لا دلالة فلا كفاية ولكن الشيخ لم يصرح بهذا الحكم في شيء من كتبه وفي المعتبر نسبه اليه في كتبه الاخبار وتخصيصه بكتب الاخبار بعطى استفادته منه بالنظر الى تاويله قوله في خبر يعقوب بن سالم المتقدم اصاب الماء وهو في وقت بتعليقه في وقت الصلوة لا بالاصابة قائلا لانه لو كان في اصابة الماء والوقت باقيا لوجب عليه اعادة الصلوة فان اطلاقه وجوب الاعادة على تقدير اصابة الماء في الوقت المستلزم لوقوع التيمم في السعة يعطي البناء على عدم الاجزاء ح ولو مع ظن التضييق بل عدم حمله مع الاخبار الباقية على التيمم الواقع بظن الضيق وارتكابه التاويلات البعيدة ظاهر في بنائه على الاعادة ولذا لم يحل عليه وعلى كل حال الاولى بناء الحكم بالاعادة وعدم الاعادة هنا على مسئلة اجزاء الامر الظاهري عن الواقعي وعدمه فعلى القول بالاجزاء لا يعيد وعلى القول بعدم الاجزاء يعيد وكذا لو انكشف السعة بعد التيمم قبل الدخول في الصلوة فعلى الكلام في مسئلة الاجزاء اذ لا دليل مخصوص بالمقام الا اخبار عدم اعادة من تيمم وصلى ثم وجد الماء في الوقت فان من حملها من اهل القول بالمضايقة على من تيمم بظن الضيق وبان خطاؤه يصح له الاستدلال بها على الاجزاء كما في المعتبر قال ويمكن ان يستدل على ذلك اي الاجزاء برواية زرارة ومعوية بن ميسرة ويعقوب بن سالم في رجل تيمم وصلى ثم بلغ الماء قبل خروج الوقت فقال ليس عليه اعادة ولا وجه لها على القول بالتضييق الا ما ذكرناه اي الاجزاء انتهى لكن قد عرفت ان تاويل الاخبار بناء على القول بالمضايقة لم ينحصر بذلك فلاجل هذا قلنا الاولى بناء على القول هنا على مسئلة الاجزاء ومرادنا القول الذي يصح للجميع لا خصوص البعض المأول للنصوص بما ذكر فتدبر وهل يجب استيعاب الوجه والذراعين بالمسح فيه روايتان اشهرهما اختصاص المسح بالجبهة وظاهر الكفين هذه العبارة متضمنة لمسائل منها ان الواجب الثاني من افعال التيمم مسح وجهه بكفيه بعد ضربهما على الارض وهو مجملا ثابت بالكتاب والسنة واجماع المسلمين فلا ينبغي الاطالة فيه انما التردد في تعيين ما يجب مسحه من الوجه فنسب الى علي بن بابويه وجوب مسحه جميعا تعيينا وفي الذكرى ان في كلام الجعفي اشعارا به وفي المعتبر ان الحق في الجمع بين خبري مسح الوجه ومسح الجبهة هو التخيير بين مسح الوجه ومسح الجبهة هو التخيير بين مسح الوجه ومسح بعضه لكن لا يقتصر على اقل من الجبهة واستفاده ايضا من كلام العماني وفي الكشف من كلام ابي علي ايضا ويحتمل ما في المعتبر التخيير بمعنى ان له مسح الازيد من الجبهة ولو استحبابا كسائر موارد التخيير بين الاقل والاكثر بقرينة جمعه بنحو ذلك في خبري مسح الذراعين والكفين ايضا وقوله هناك الحق عندي ان مسح ظاهر الكفين لازم ولو مسح الذراعين جاز ايضا عملا بالاخبار كلها لكن الكفين على الوجوب ما زاد على الجواز لانه اخذ بالمتيقن انتهى ونحوه جار في عبارة القديم على تقدير خلافه فهو ضعيف لان الجمع فرع المكافئة المفقودة هنا كما تعرف ثم التخيير الحقيقي بين الاقل والاكثر خصوصا التدريجي الجاري هنا بناء على مراعاة الترتيب من الاعلى فمنه من المنع ما هو مقرر في محله والجمع بحمل المجمل على المبين والظاهر على النص مع مستتر

الظهر بل التخيير مخالف لظاهر الاصحاب من الاجماع على عدم وجوب الاستيعاب واما ما نسب الى والد الصدوق فيبعده جزم ولده في كتبه كفاية مسح البعض وظاهر امالية المفروغية عنه ولو كان والده يذهب الى وجوب الاستيعاب لذكره بل لم يتحفظ كما هو دابه وعلى تقدير خلافه فهو في غاية السقوط لانفاق الكتاب والسنة على رده اما الاول فقوله فامسحوا بوجوهكم فان الباء فيه اما للتبعيض اما لحجيتها له في كلام العرب وان انكره سيبويه في كتابه في سبعة عشر موضعا كما حكى لكن اثبتها الاخفش والمثبت مقدم او لانها اذا دخلت على مفعول الفعل المتعدي بنفسه افادت التبعيض والا كانت زائدة او للتفسير بها في جهة زيادة المقتضى حسبما عرفت او للالصاق ويصدق بمسح البعض كما يصدق لو مسحت بيدك وجدت بثوبك بل يوم بلزوم بعضها الى غير ذلك ودعوى عدم الصدق الا بمسح الجميع في حيز المنع واما الثاني فللمستفيضة المتضمنة للاقتصار على مسح الجبين او الجبهة لا سيما في مقام البيان ولا بد من حمل الظاهر وهو المتضمن للوجه على النص وهو المقتصر على بعضه واما الثالث فللاستفاضة الاجماع على عدم وجوب استيعاب الوجه كما عن الناصرية والانتصار والغنية وعندي ان ذلك غير خفي على اصحابنا وانما وقع التعبير بالوجه من بعض قدمائنا متابعة لعبارة الاخبار فان ما عدا اليسير منها بلفظ الوجه والكتاب موافق لها ودأب القدماء التعبير بما في النصوص فلا ينبغي التامل في نفي وجوبه انما التردد في تعيين البعض بعد المفروغية عن وجوب مسح الجبهة بل في المصابيح انه ضروري الدين فالتردد بين الاقتصار عليه او وجوب الزيادة بوجوه احدها الاقتصار عليه ونسبه في الحدائق والرياض وغيرهما الى المشهور وكانه لكون الاكثر ما بين المصرح بمسح الجبهة كما وقع من الفاضلين والشهيدين وغيرهم والتعبير بمسح الوجه من القصاص الى طرف الانف كما وقع من السيدين وكثير ممن تقدم والا فالتصريح بالاقتصار على الجبهة ليس مشهورا ثانيها وجوب مسح الجبينين معها كما صرح به في جامع المقاصد تبعه جماعة كما في المسالك والمبسوطة والمجمع والمدارك وشرح المفاتيح والدرة وظاهر الكشف وممن تقدم عن الفقيه والهداية والمقنعة وابي علي وظاهر ابن ابي عقيل وغيرهم ثالثها وجوب مسح الحاجبين معها وصرح به في جامع المقاصد ونفى عنه الباس في الذكرى وذكره في الفقيه ومحكي الهداية وصرح كثير بعدم وجوبه وعزا الكفاية ان عدم الوجوب هو المشهور وقيل يحتمل ارادة المصرحين بمسحهما وجوبه من باب المقدمة وقد يعطيه الاستدلال على وجوب مسحهما في جامع المقاصد بقاعدة المقدمية والاخبار كالاقوال ففي صحيحة زرارة الاقتصار على مسح الجبهة وفي صحيحتين اخريين عنه وحسنة ابن ابي المقدام الاقتصار على مسح الجبين في بعضها مفردا وفي اخر بصيغة المثنى وفي ذيل عبارة فقه الرضا ما يوافقه ايضا كما تسمع وفي باقي الاخبار ذكر الوجه متعلق المسح وهي احد عشر صحيح ابوب الخزاز وصحيح داود بن النعمان وحسن الكاهلي وموثق زرارة في حكاية فعل الباقر ع وصحيحه في حكاية فعل النبي ص وروايته الاخرى وصحيح ابن همام وكذا لابن مسلم ورواية الليث وموثق سماعة وصحيح اخر لابن مسلم وفي عبارة فقه الرضا تمسح وجهك موضع السجود من مقام الشعر الى طرف الانف وقال بعد ذلك وروي اذا اردت التيمم اضرب على الارض ضربة واحدة الى قوله ثم تمسح باطراف اصابعك وجهك من فوق حاجبيك وبقي ما بقي الحديث فالقائل بوجوب مسح الجميع على تقدير تحققه يستند الى ما تضمن لفظ الوجه لكثرتها والتاويل في الباقي والباقون بمساعدة الاجماع يصرفونها عن ظاهرها فالمشهور يصرفونها الى نص الجبهة ويأولون خبر الجبين بمعناها والجماعة يصرفونها الى نص الجبين والجبهة عند هؤلاء اما خالية من النص لعدم ثبوت طريقها ويأولون نصها بمعنى الجبين ثم المشهور لا يعملون بما تضمنه الوضوئي من مسح الحاجبين لعدم نهوضه وحده مع معروفية حال باثبات ذلك وبعضهم يعمل به منوجب اضافته في المسح قلت لا مجال لطرح الروايات الكثيرة المتضمنة للوجه الموافقة للكتاب من هنا عمل بظاهرها ابن بابويه على تقدير مخالفته لكنا علمنا بالاجماع وغيره كون الوجه فيها مصروفا الى البعض بل مع قطع النظر عن الاجماع معارضة نص الجبهة والجبين معها معارضة النص والظاهر بل مع معلومية كون المراد بالوجه بعضه من باب ورود المجمل والمبين والعمل بالمبين قطعا كما انه لا ريب في وجوب حمل الظاهر على النص فيسقط بذلك مقال ابن بابويه ان تحقق وما في المعتبر ان اراد ظاهر التخيير ويبقى التردد في حمل هذا المجمل او الظاهر على المبين المنصوص به بالجبهة او الجبين واما ما تضمن الحاجبين فليس مما يقابل في هذا المضمار وتعيين احدهما مبني على تحقيق نص الجبهة فان تحقق في رواية موثقة حجة بظاهرها معتضدة بظاهر صدر الرضوي المنجبر في هذا الحكم بالشهرة ولا يعارضها نص الجبين وان كان اكثر منه عددا لان مخالفة ظاهرها من كفاية مسح الجبين للاجماع مانعة من حجيتها وارتكاب التاويل فيها ليصلح الاستدلال بها ثم المعارضة بها لما هو حجة في نفسه ومن غير تاويل خلاف القاعدة فالواجب العمل بموثقة او صحيحة زرارة المتضمنة للجبهة وارتكاب التاويل في الاخر بما لا ينافيها ولو بالتجوز بالمجاورة بارادة الجبهة من لفظ الجبين

ويؤيد باستعماله فيها في السجود كما في الحسنة والموثقة لا صلاة لمن لا يصيب انفه ما يصيب جبينه اي جبهته ويقوى المشهور بمسحها بثباتها
على شهرتها باعتبار بعد فتواهم بمسحها مع ورود الاخبار ما عدا تلك بمسح الجبين فليكن قد فهموا من الجبين في تلك الاخبار الجبهة ومما
يشهد ايضا لفهمهم ذلك دعوى العماني تواتر الاخبار بان النبي ص حين علم عمارا مسح بكفيه جبهته وكفيه مع انه لم يرد في تلك القضية الا
مسح الجبين واما الجبهة فانما هي في فعل الباقر ع تعليما لزرارة حين سئله عن التيمم فليكن مفروغا عن ارادتها من الجبين حتى ادعى تواترها
وان كان يبعد في الجملة ارادتها من نص الجبين الذي ورد بلفظ التثنية وامر بمسحهما بالكفين معا لعدم اتساع الجبهة وحدها بقدر الكفين
وفي الجواهر جمع على تقدير ثبوت نص الجبهة بينه وبين ما نص بالجبين بايجاب مسحهما معا قال لانه عمل بالنصين حيث انه لا معارضة بينهما الا ان ما
تضمن الجبين غايته الزيادة على الجبهة والزيادة الغير المنافية مقبولة وكذا في الروض واللوامع وغيرهما وفيه ان كلا من النصين وارد مورد البيان
لموضوع التيمم وهو قاض بنفي ما عداه فالمعارضة موجودة والمنافاة محققة واوهن منه ترجيح نص الجبين والعمل به ومعالجة مخالفته الاجماع
بالتاويل فيه بارادة ما يشتمل على الجبينين مع الجبهة كما ورد بهذا المعنى في اللغة قال في القاموس الجبينان حرفان يكتنفان الجبهة من جانبيها او
حروف الجبهة بين الصدغين متصلا عدا الناصية كله جبين لان مجرد هذا لا يثبت الحقيقة فهو تاويل ولا يرتكب التاويل في خبر ثم يعارض به
بالماول النص فالوجه ان يقال مخالفة مضمونه للاجماع مانع من اعتباره فلا يعارض به نص الجبهة على تقدير ثبوته نعم بعد ترجيح نصها لا باس بالتجوز
والتاويل في نص الجبين لكن بالايماء في نص الجبهة ولو بارادة الجبهة بنحو مجاز المجاورة او غيرها الغرض كونه الجمع وهذا هو الفارق بين تاويله على
هذا التقدير[2] الاخر الذي تستمعه من انحصار البيان فيه اذ التجوز فيه على ذلك التقدير لا ينافي حجيته لانحصار ما فيه ثم لا يراعى على ذلك التقدير
في تاويله الموافقة مع غيره من جهة معارضته له بل ما يخرج به عن مخالفة الاجماع فلا تغفل ولا تخلط لكن الشان في ثبوت نص الجبهة فان الظاهر ان
صحيحة زرارة او موثقته المتضمنة للجبهة مع صحيحته المتضمنة للجبين رواية واحدة وردت بطريقين فان المتن ما عدا كلمة الجبين والجبهة واحد
والراوي واحد والمروي عنه واحد والسند من احمد بن محمد بن ابي نصر عن ابن بكير عن زرارة واحد والقضية واحدة هي فعل ابي جعفر ع لتعليم
زرارة حين سئله عن كيفية التيمم لم يقع مرتين قطعا وقد اعترف بذلك في الوسائل وصرح به جماعة منهم في الحدائق وان كان ظاهر الشيخ في
التهذيب اعتقاد كونهما روايتين ولذا رواهما اولا في كيفية التيمم بلفظ الجبهة واستدل بها على ذلك وثانيا في عدد الضربة بلفظ الجبين و
استدل بها للعدد الا ان ملاحظة ما ذكر قاضية باتحاد الروايتين ولو كانتا روايتين وهما بمرئى الكليني لرواهما معا لوجود داعي النقل له ايضا
فينبغي ترجيح احد طريقيها وحيث انها بلفظ الجبين في الكافي بهذا السند فهو مرجح له لمعروفية ضبط الكليني مضافا الى موافقته لرواية زرارة
فعل النبي ص لعمار ورواية ابي المقدام ولاشتراك الشيخ معه في نقل ما رواه دون العكس فانه منفرد بما رواه فعلى هذا لم يكن في الاقتصار
على الجبهة نص واما عبارة فقه الرضا فمع عدم التصريح فيها بالجبهة فان ظهر من صدرها الجبهة فمن ذيلها الجبين فكان روايته المتدافعة لا مما
لها والتعبير عما في الذيل بالادوي غير صريح في كونه عن الغير ليخرج عن التدافع في نفسه مع انه ان خرج من التدافع وقع في التعارض ح ينحصر
ما عدا اخبار الوجه فيما تضمن الجبين من الاخبار الثلاثة ويختص بها ان اجمالها وبه يسقط القول الثاني لكنا حيث اجمعنا على وجوب
مسح الجبهة علمنا ان المراد بالجبين هنا هو المنضم الى غيره ويحصل منه القول بوجوب مسح الجبهة والجبين في الحدائق اعترف بكونها رواية واحدة
مختلفة النقل قال انها بعينها رواها في الكافي بلفظ الجبين والشيخ قد رواها عنه ايضا في مواضع اخر بلفظ الجبين ثم رجح طريق الكافي
قال لا ريب في ترجيح نقل الكافي المتايد بنقل الشيخ لها كذلك دون ما انفرد هو بنقله لاحتمال تطرق الشبهة اليه انتهى لكن رجح كون لفظ
الجبين فيها بمعنى الجبهة خاصة ومثله في الرياض الا انه لم يصرح بكونها رواية واحدة بطريقين وقد يظهر منه ذلك لكنه مصرح ايضا بان
الجبين في نصه بمعنى الجبهة خاصة وذكر مرجحات لتاويل الجبين بالجبهة عدها ان لا يخلو القول المشهور من حجة معتبرة ولو كان يقول الموافقة
المشهور كان اجود ونقل العماني تواتر الجبهة ومنه عدم ثبوت كونها المشهور لتعبير الاكثر بما بين القصاص الى طرف الانف وفي الكشف
ان مسح الجبين يمكن ان يدخل في مقصود الاكثر من ذلك وفي المصابيح الظاهر دخول الجبين في كلام الاصحاب الا من صرح بارادة خصوص
الجبهة وان المحكي عن العماني هو القول الثاني حسبما عرفت وهو دليل كون الجبهة المتواترة عنده هي المنضمة الى الجبين دون المنفردة وفهم
ذلك ايضا من روايات الجبين مضافا الى ما اشير اليه مما يبعده لكن الشان في البناء على اتحاد الرواية لتكون الوظيفة النظر في تعارضهما
والتامل فيه بعد مجال الاختلاف في السند فيما قبل احمد بن محمد بن ابي نصر فقد روى في التهذيب ما تضمن الجبهة عن المفيد عن احمد بن محمد
[3]عن ابن بكير عن زرارة سئلت ابا جعفر ع وما تضمن الجبين عن المفيد عن ابي القاسم جعفر بن محمد عن محمد بن يعقوب عن علي بن ابراهيم

وعلى التقدير صح

عن ابيه عن محمد بن الحسن الصفار عن احمد بن محمد عن الحسين بن سعيد عن احمد بن محمد ح

عن ابيه وعلي بن محمد عن سهل بن زياد جميعا عن احمد بن محمد بن ابي نصر عن ابن بكير عن زرارة قال سئلت ابا جعفر ع وعلى فرض الشك
في الاتحاد والتعدد يتعين ما تضمن الجبين بغير معارض معلوم فيعود الكلام المتقدم على تقديره وفرضه والاصل ايضا يساعد عليه
محصله من مسح الجبين مع الجبهة لعدم يقين الخروج عن العهدة مع اجمال الوجه الا به فينبغي بناء العمل عليه خصوصا مع تادي الاحتياط
بذلك ثم ان الجبين ورد في خبر بلفظ المفرد وفي خبرين بلفظ التثنية وليحكم الثاني بموجب القاعدة مع انه لا تنافي بينهما لان من
افراد الجنس الذي يجتمع مع التعدد ومنها ان الواجب الثالث من افعال التيمم مسح ظاهر الكفين وهما من رؤس الاصابع الى
مفصل الزند كلا منهما بباطن الاخر وهو مجملا ثابت بالكتاب والسنة واجماع المسلمين كمسح الوجه ولا ينبغي الاطالة فيه انما التردد في
تعيين مقدار ما يجب مسحه منهما فمن العامة ذهب ابو حنيفة والشافعي الى وجوب مسحها الى المرفقين بطنا وظهرا وقال احمد بن حنبل
يقتصر على ظاهر الكفين واما اصحابنا ففي المعتبر وغيره حكي عن ابن بابويه المسح من المرفقين الى الاصابع ويوافق ما تقدم عنه في
الوجه للاجماع المركب ممن اوجب استيعاب الوجه على وجوبه في اليدين والتامل في النسبة هنا كالوجه وعن المشهور وجوب مسحهما
الى الزند وعن الناصريات والغنية الاجماع عليه وفي المدارك والحدائق ان ظاهرهم الاجماع عليه وهو ظاهر محكي الانتصار لنسبته الى
الامامية وكشف الرموز لنسبته الى عمل الاصحاب والظاهر كونه محصلا بالنسبة الى عدم الزيادة وحكى ابن ادريس عن بعض الاصحاب
وجوب مسح ما بين اصول الاصابع الى اطرافها وعن المقنع ذلك احدى اليدين بالاخرى فوق الكف قليلا وعن الفقيه مثله في التيمم بدل
الجنابة ولعل مراده للمقدمة وعدم الاختصاص بالغسل فلا مخالفة وفي المعتبر عندي ان مسح ظاهر الكفين لازم ولو مسح الذراع
جاز ايضا عملا بالاخبار كلها لكن الكفين على الوجوب ما زاد على الجواز لانه اخذ بالمتيقن والاحتمال فيه كما تقدم عنه في الوجه بل هنا ارادته كون الزيادة
يدل على المشهور ويعد الاثر بالتقريب المتقدم في الوجه لعطفهما على الوجوه المدخولة للباء الروايات المتضمنة للكف ولا يعارضها
ما تضمن اليد لانها مع الكف نظير ما تضمن الوجه مع ما تضمن الجبهة والجبين بحكم ما فيه الكف لما مر في الوجه بل هنا اولى لان الكف
من معاني لفظ اليد بل ربما ادعي صرف اطلاق اليد اليه مع انها لا تنافيها اذا عارضها كالا تنافيها ايضا ما تضمن المسح على الذراع لموافقته التقية
عن معظم المخالف ان كان مسح الكف مذهب احمد واعتضاد ما تضمن الكف بالاجماع المستفيض ان لم يكن محصلا بالنسبة الى الزيادة المومي اليها
ومنه يتضح بطلان الجمع بالتخيير الذي في المعتبر على تقدير مخالفته لكونه فرع المقاومة وكذا القول بوجوب الزيادة قليلا لبعض نصوص تضمنه
منها ما في تعليم عمار فمسح وجهه ويديه فوق الكف قليلا مع احتماله المقدمة كالفتوى به او كون القليل فيها ايضا صفة للمسح اي مسحا قليلا
غير مستقصى فيه الخلل والفرج بين الاصابع ونحوها والمراد بفوق الكف ظهره وكذا ما استدل به للقول بالمسح من رؤس الاصابع من مرسل
حماد بن عيسى ان الصادق ع سئل عن التيمم فتلا قوله تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما وقال فاغسلوا وجوهكم وايديكم الى المرافق قال
فامسح على كفيك من حيث موضع القطع قال وما كان ربك نسيا بتقريب ان موضع القطع عند الامامية اصول الاصابع ومناسبته تلاوة اية
السرقة والوضوء وانتظام الحديث يقتضي بارادة الزند من موضع القطع فان الظاهر تعليم الامام الراوي الاستدلال على رد العامة في ايجابهم
المسح الى المرفق بان اطلاق اليد في الكتاب محمول على الكف الا اذا قيد كما في اية الوضوء ويشهد لذلك اطلاقه في اية السرقة فلتم بالقطع من الزند وادعتم
انه اليد فاذا كان كذلك فيقتضي المسح هنا ايضا من مكان القطع لاطلاق لفظ اليد في اية التيمم ايضا فلم قلتم فيه الى المرفق وما كان ربك نسيا
ما قررتم في كتابه من اقتضاء الاطلاق والتقييد في اليد ويمكن تنظيم الحديث مع تفسير موضع القطع بما هو عندنا فيدل على قول القائل
المستدل بان يكون تلاوة اية السرقة والوضوء لبيان ان موافقة اليد في اية السرقة والتيمم من حيثية الاطلاق من موافقتهما بخلاف اية الوضوء
فالموافقة دليل كون الحكم في الاوليين واحدا والقطع من اصول الاصابع فالمسح كذلك مثل قاعدة غلبة اضافة حيث الى الجملة تقتضي تقدير
مبتدا بعد حيث وموضع القطع خبره والجملة تعليل لمسح الكف والمعنى امسح كفيك من حيث الكف موضع وقوع القطع فيه وفي وجه التعليل
به ان كان غموض فمثله في تعليلات الاخبار غير عزيز الا ان ما هذا شانه من حيث السند والدلالة لا يقاوم المستفيضة المعتضدة بما مر
وان فاقه من عبارة فقه الرضا قوله فيما اروه اخيرا ثم تضع اصابعك اليسرى على اصابعك اليمنى من فوق الكف ثم تمرها على مقدمها على
ظهر الكف ثم تضع اصابعك اليمنى على اصابعك اليسرى فتصنع بيدك اليمنى ما صنعت بيدك اليسرى على اليمنى مرة واحدة وهذه اجزاء التيمم
ومنها ان حد الجبهة من قصاص شعر الراس من منابت الانف الى راس الانف من طرفه الاعلى كذا في عبارة جماعة وعليه يمسح ما بين الحاجبين لعدم
العرف واللغة لا يساعدان دخول ما بين الحاجبين في موضوع الجبهة ولذا لا يجوز السجود عليه فقيل كلام الاصحاب متفق على دخوله هنا فان

مستحبة اظهر مما تقدم عنه وهو دليل وجوابا كما ذكر في الوجه صح

تم اجماعا والا كان ممنوعا دخوله بل ينتهي الحد الى ما فوقه تحكيما للعرف واللغة ومنه يتبين سخافة احتمال وجوب المسح الى طرف الانف الاسفل كما عن الافقيه بل في السرائر بعد ذكر المسح من قصاص الشعر الى طرف الانف الذي يرغم به في سجوده قال وقد اشتبه على كثير من المتفقهة الطرف المذكور وظن انه الطرف الذي هو المارن لاطلاق القول به في الكتب انتهى لكن في الامالي من دين الامامية الى طرف الانف الاعلى والى الاسفل اولى وكذا في بعض العبارات وفي المنتهى عن بعض انه المارن كما حكاه في السرائر ولعل الفتوى به من البعض من جهة وقوع لفظ طرف الانف مطلقا في عبارات القدماء كعبارة الفقه الرضا وملاحظة انه يسجد عليه كالجبهة وان كان في الجامع ان الذي يرغم في السجود هو الطرف الاعلى وعلى كل حال الثابت وجوب مسحه من الجبهة الى ما فوق الحاجبين نعم للمقدمة يضاف اليه شيء ولعل من اوجب مسح ما بين الحاجبين مراده الدخول للمقدمة ايضا لانه ليس بازيد مما يحصل به المقدمة منها ان ما حكم بوجوب مسحه من الجبهة والجبين والكفين يجب استيعابه بالمسح فلا يجوز الاخلال بشيء منه ولو اليسير وفي ظاهر المنتهى والكشف الاجماع عليه في اليدين والتتبع يساعده بل يساعد انعقاده في مسح الوجه ايضا وفي الجواهر التامل في ترك بعض لا يخرجه عن مسمى مسح العضو عرفا وقوى الصحة فيما تقدم من مسئلة ضرب الكفين بالارض وهنا قوى عدمها الا اعرفنا انه مغرق او غادل وفي الجمع قال لو مسح ظهر الكف بالبطن بحيث ما تهاون وما قصر في الاستيعاب بكفيه ذلك وان لم يستوعب جميع الظهر بحيث يبقى ما بين الاصابع سيما ما بين السبابة والابهام ويعني الخلل لما يفهم من الاكتفاء بالمسح الواحد مع عدم المبالغة ولا التاكيد في التخليل قال والاصحاب لا يستحب التخليل ويجب الاستيعاب لعله يراد بمعنى ايصال جميع الظهر على الوجه المتعارف مع عدم التقصير انتهى واما ما في الجواهر فقد عرفت في الضرب بالارض انه من الاطلاق العرفي المبني على المسامحة ولا عبرة به كما اعترف هو به هنا واما ما ذكره في الجمع فبالنسبة الى الخلل بين الاصابع مسلم عدم وجوب مسحها لعدم شمول غالب المسح الذي في الاخبار من الامرار الواحد واما التعدي الى غيرها ان كان مراده ممنوع لما اشير اليه في ضرب الكفين من اقتضاء التعليق على موضوع محو ذلك الاستيعاب كما في النظائر مراعاة لحقيقة اللفظ فانها الجموع والمسامحات العرفية لا عبرة بها بل في الرياض دعوى الاجماع على وجوب الاستيعاب لاعضاء الممسوحة وعلى المختار لو اخل بشيء عمدا او سهوا وجب العود عليه وتكرير ما بعده لمكان الترتيب ما لم يفت الموالاة وان لم يمكن الا بفواتها استانف ومنها انه لا يجب استيعاب الماسح لا في مسح الجبهة والجبين ولا في مسح الكفين صرح به في جامع المقاصد والروض وغيرهما لما في صحيحة زرارة من قوله ثم مسح جبينيه باصابعه ومعلومية اضافة الجبهة لعدم الاكتفاء بمسح الجبين اتفاقا كما اورد عليه في اللوامع لا يقتضي باضافة تمام باقي الكف الى الاصابع ايضا مضافا الى كون الماسح في اكثر اخبار المسح لم يذكر عضوا اخر يحكم منه مراعاة حقيقة من المجموع نعم في بعضها المسح بالكف والكفين وكانه سند الاردبيلي واللوامع ممن اوجب استيعاب الماسح بل صرح بالاستثناء اليه في ثانيهما وفيه انه فرق بين التعبير بالعضو ممسوحا وماسحا والظاهر في الاول الاستيعاب وفي الثاني ارادة كون الالة من هذا الجنس والنوع فلا يفيد الاستيعاب ومن هنا كان الاقوى في مسح الجبهة والجبين عدم لزوم استيعاب الكفين في الماسحية وان وجب كونه منهما معا للاحتياط وبالجملة النظر في مسح الوجه من جهتين احدهما انه هل يجب كونه بكلتا اليدين ولو ببعض من كل منهما او يكفي كون الماسح احديهما فيه اقوال ثلاثة المشهور اعتبار المسح بهما معا للتصريح بكونه بهما في كثير من الاخبار فيقيد بهما ما اطلق كما هو الداب واختاره في مجمع الفائدة وتعليقة الروضة للخوانساري كفاية المسح باحديهما نظرا الى اطلاق الاية وبعض الاخبار وفي ثانيهما كما يجوز حمل المطلق على المقيد يجوز القول بكفاية المطلق وحمل المقيد على انه احد افراد الواجب انتهى وفيه مع انه ذا جرى فيما وقع فعلا بيانيا فغير جار فيما وقع بالامر به كقوله في رواية الليث المرادي تضرب بكفيك على الارض مرتين ثم تنفضهما وتمسح بهما وجهك وذراعيك ان البناء في الفعل الواقع في مقام البيان على اصالة الاقتصار على صورة ما يقع وتعيينه الا ما ظهر خلافه وعن الاسكافي كفاية المسح بخصوص اليمنى ولا يعرف دليل خصوصها ولعله القياس على الوضوء وفيه مع عدم تماميته في بدل الغسل ما لا يخفى فالعمل على المشهور الجهة الثانية ان المسح بهما معا بناء على لزومه له معان احدها كون كل جزء من الكفين يمر بكل جزء من الممسوح وهذا مقطوع بعدم لزومه لتعذره او تعسره لتوقفه على ترديد الماسح على الممسوح كرات غير متناهية ثانيها ان يمر تمام كل من الكفين على تمام الممسوح وهذا استظهره في الجواهر من عبارة المدارك من قوله والاولى المسح بمجموع الكفين مع ان ظاهره غير ذلك من بعض الصور الاتية بل ظاهره مقابلته لابن الجنيد في الاكتفاء باليمنى وحدها وعلى كل حال هو ايضا غير لازم لما تسمعه في الوجه الثالث الذي هو كذلك لكن بنحو توزيع الممسوح على الماسح بان يمر كل اليمنى على بعض الممسوح وتمام اليسرى على الباقي فيستوعب الممسوح بمجموع الكفين وظاهر اللوامع انه المراد من مسح الوجه باليدين وهو مع سابقه مبنيان على لزوم استيعاب الماسح في المسح كالممسوح وحيث ابطلنا

في الكفين والظاهر عدم القول بالفرق بل في الروض دعوى الاجماع على وجوب استيعابهما

وجوب استيعاب الماسح اصلا فيه وفي مسح اليدين فلا يلزم ذلك ايضا رابعها ان يمر كل من الكفين ولو بعض كل منهما على جميع اجزاء الممسوح ونسبه في اللوامع الى القيل ولا دليل على لزومه ايضا لان غاية ما يستفاد من الادلة وجوب مسح جميع اجزاء الجبهة والجبين بمجموع اليدين ولو ببعض من كل منهما وهو يحصل بغيره مما ياتي فلا يتعين خامسها مطلق ما يصدق معه مسح الوجه باليدين الحاصل بامرار كل من اليدين ولو ببعضه نظرا الى عدم لزوم استيعاب الماسح على الممسوح ولو على بعضه لكن بحيث لا يبقى من الممسوح ما لا يمر عليه بعض احدى الكفين نظرا الى لزوم استيعاب الممسوح والظاهر انه المراد هنا الميسور دينه وعدم تعذره او تعسره مع انطباقه على المستفاد من الادلة من استيعاب الممسوح وعدم استيعاب الماسح منها ان الماسح اختيارا للوجه واليدين هو باطن الكفين ونسبه في الذخيرة الى الاصحاب وفي الجواهر بلا خلاف يعرف وفي الرياض دعوى الاجماع عليه في مسح اليدين والظاهر عدم قول بالفرق بينه وبين مسح الوجه وعلى كل حال يدل عليه التبادر من النصوص وظهور كون المسح بما يضرب بالارض ليحصل به الغرض من اثر الصعيد وبعد ثبوت الضرب بالبطن بدليل غير ما اشير اليه هناك من اخذه من لزوم المسح به لا ينبغي التامل في كون المسح به ايضا مضافا الى ما صرح فيه بكون الممسوح هو الظهر من اليدين كحسنة الكاهلي وصحيحة زرارة التي في المستطرفات فانه ظاهر جدا في كون الماسح هو بطن الاخرى لعدم تبادر مسح الظهر بالظهر جدا خصوصا مع ملاحظة عدم حصول استيعاب الظهر بالمسح اذا كان الماسح ايضا ظهر الا بمعالجة هي خلاف ظاهر الاخبار بل صريح بعضها من الاكتفاء بالمسح مرة متعارفة والممسوح اختيارا هو ظهر الكفين بالاجماع المستفيض بين صريح وظاهر وللصحيح والحسن المومى اليهما فيقيد بهما اطلاق الباقي والاية فيه وفي الماسح واذا تعذر البطن في الماسح قام الظهر مقامه كما في الضرب لما مر هناك واذا تعذر وبعد ضربه قبل المسح جدد الضرب بالظهر ليقع المسح بما ضرب واذا تعذر الظهر في الممسوح كان كالاقطع ولا يقوم البطن مقامه والفرق ان الظهر في الممسوح مشخص العضو والبطن في الماسح يجب تقديمه مهما امكن حسبما اشير اليه في الضرب ومن هنا لم يذكر احد بدلية البطن عن الظهر في الممسوح كما ذكروا عكسه في الماسح وفي عدد الضربات التي تجب لمسح الوجه والكفين اقوال اجودها المشهور ان للتيمم الذي بدل للوضوء ضربة واحدة وللتيمم الذي بدل الغسل اثنتان وفي الامالي ان من دين الامامية الذي يجب الاقرار به ان من لم يجد الماء فليتيمم كما قال الله عز وجل صعيدا طيبا الى ان قال بيديه الارض ضربة للوضوء ويمسح بها وجهه الى ان قال ويضرب بدل غسل الجنابة ضربتين الخ وفي التبيان ومجمع البيان انه مذهبنا وفي الذكرى نسبه الى عمل الاصحاب واستظهر من هذه العبارات دعوى الاجماع بل في الجواهر نسبه الى التهذيب مثل ما في التبيان ولم اجده فيه بل ولا ما يعطيه وفي شرح المفاتيح ظاهره كونه من مذهب الشيعة وفيه ما لا يخفى وفي الجواهر ايضا انه لم يعرف القول بغيره من المتاخرين الى زمن الاردبيلي والكاشاني ففتحا باب المناقشة للاصحاب وربما يساعده التتبع من زمان المصنف وما بعده وعلى كل حال عن القديمين والقاضي وغرية المفيد وجمل القاضي وشرح الرسالة والغنية واختاره في المدارك والحدائق والرياض كفاية المرة مطلقا ونسبه في الذخيرة الى اكثر المتاخرين ومتاخريهم وفي السرائر نسبه الى قوم من اصحابنا ويحكى عن اركان المفيد ووالد الصدوق والمنتهى اعتبار الضربتين مطلقا وفي نقل اخر عن والد الصدوق القول باعتبار ثلاث ضربات كما حكاه في المعتبر عن قوم من اصحابنا والذي تحققنا ان عبارة رسالة والد الصدوق عين عبارة صحيحة ابن مسلم الاتية المتضمنة لضرب الكفين على الارض يمسح بهما وجهه ثم ضرب شماله بالارض ومسح بيمينه من المرفق الى اطراف الاصابع واحدة على ظهرها وواحدة على بطنها ثم ضرب يمينه بالارض ويصنع بشماله ما صنع بيمينه وكان منشاء اختلاف النسبة الى والد الصدوق هو اختلاف فهم المراد من التثليث المحكي قولا في المعتبر وغيره فمن فهم منه ضرب الكفين معا ثلاث مرات ينسب الى والد الصدوق القول بالمرتين غايته مع التفريق في ضرب الكفين في الضربة الثانية وقد جوزه الفاضل والمصنف في المعتبر وعن الشيخ في الاستبصار والحر في الوسائل ايضا جوازه وهو يتفرع على القول بتثنية الضرب هو انه على تثنية الضرب هل يجوز التفريق بين الكفين في الضربة الثانية ام يتعين ام يجب الضم والجمع بينهما وضربهما معا كالاولى ومن فهم من التثليث المحكي مجرد الضرب بالارض ثلاثا ينسب اليه القول بالتثليث كما صرح به بعض قائلا ان مقتضى كلام علي بن بابويه في الرسالة اعتبار التثليث والاظهر ان المراد من القول بالتثليث هو الاول ومقالة ابن بابويه هي اعتبار الضربتين مطلقا لكن مع التفريق كمقالة الفاضلين لكن مع تجويزهما التفريق وعدمه وعلى كل حال استدل للقول بكفاية الضربة الواحدة مطلقا بالاية وعدة روايات متضمنة لضرب اليدين بالارض ومسح الوجه بهما ثم مسح اليدين فان ظاهرها عدم الضرب الا مرة واحدة مضافة الى التصريح بالمرة في صحيحة زرارة عن ابي جعفر ع في وصف التيمم فضرب بيديه الى الارض ثم رفعهما فنفضهما ثم مسح بهما جبينيه وكفيه مرة واحدة ونحوها صحيحة ابن ابي مقدام وفي صحيحة الاخرى في بيان فعل النبي ص لعمار فوضعهما على الصعيد ثم مسح بهما جبينيه وكفيه احدهما بالاخرى ثم لم يعد وفيه انه اما المصرحة منها فالظاهر من السياق فيها هو كون المرة قيدا للمسح حيث

بيان عدد الضربات في التيمم لمسح الوجه والكفين

انه في مظنة التكرير كالغسل في الوضوء فتفاه وهي في ذيل الرضوي المتقدم اشد ظهورا لتقييد الضربة بالواحدة فيه وهو مغن عن زيادة ذكر المرة فتكون هي للمسح وقد تكون هي قرينة لغيرها ايضا وكذا قوله لم يعد مع احتمال كونه بسكون العين بمعنى لم يتجاوز الى غير الاعضاء المذكورة واما موثقة عمار من ان التيمم من الوضوء والجنابة ومن الحيض للنساء سواء فغايتها المساواة الحاصلة بكل من الاطلاقين مع احتمالها المساواة في غير هذه الحيثية واما ما عدا المصرحة بالمرة فغير الواردة منها في فعل النبي ص لعمار ورواية ابي جعفر ع لزرارة كرواية زرارة عن ابي جعفر ع في التيمم قال تضرب بكفيك الارض ثم تنفضهما وتمسح وجهك ويديك ليس الا ظهورا ناشئا من الاقتصار على ذكر الضرب على الارض مرة وهذا لا يعارض التصريح بالزيادة من التعيين بالمرتين وكذا حال الاية مع هذا التصريح فتبين الجواب عن الاية ايضا واما ما ورد في مقام التعليم وهو عمدة ما يستدل به لكفاية الضربة باعتبار خلو جميع اخباره من ذكر المرتين فهو وان كان بملاحظة مقام تعليم الكيفية والبيان ظاهرا في نفي الزائد لكنه ايضا من الظاهر لا يعارض التنصيص بالمرتين في صحيحة الكندي عن الرضا ع التيمم ضربة للوجه وضربة للكفين وصحيحة ابن مسلم عن احدهما سئلته عن التيمم فقال مرتين مرتين للوجه واليدين وصحيحة زرارة الاتية القائلة ضرب واحد للوضوء والغسل من الجنابة تضرب بيديك مرتين ورواية ليث وصحيحة ابن مسلم المستدل بها لمقالة ابن بابويه بناء على ما استظهرناه من موافقتها للمرتين والرضوي وحملها على التقية مع الغض عن عدم موجب له لوجود القول من العامة بكل منهما وقد ذهب الى الضربة الواحدة احمد ومالك والشعبي وعطا والاوزاعي ورواها جمهورهم عن علي ع وابن عباس وعمار وعن جمع من الكتب بان كان القائل بالضربتين منهم اكثر قال في شرح المفاتيح العامة قائلون بها وانها معروفان منهم اكثرهم يقولون بالضربتين مطلقا والباقون منهم بضربة واحدة مطلقا انتهى ومن انهما من حيثية تضمن المرتين ان كانت توافق التقية فمن حيثية تضمن الاولى والخامسة للكفين والثالثة للنفض والرابعة لهما معا والرضوي للمسح الى الزند والاقتصار على الجبهة والجبين تخالف التقية ومن ان كثيرا من الاخبار المقابلة ايضا موافقة للتقية لتضمنها مسح الوجه ولا ينافيها تضمن بعض تلك للمسح على الكف لكونه مع المسح للوجه قولا لجماعة فيه ان الحمل على التقية انما يتكلف في غير ما كان معروفا بالعمل به بين الاصحاب واخبار المرتين معمول بها عند الكثير بل الاكثر ما بين العامل بها مطلقا او في البدل من الغسل وما كان هذا شانه لا يرمى بالخروج مخرج التقية ولذا بعض من اخبار الضربة مطلقا حملها على الاستحباب نعم قد يقال انها لا تكافؤ ما دل على كفاية الضربة الواحدة لانها عشر روايات وصدر الرضوي حادي عشرها لكن النص لا يعارضها الظاهر حتى يحتاج الى المكافئة ومنه يتبين وجه الاستدلال للقول باعتبار المرتين مطلقا بل وترجيحه لكن ندرة القول به من الامامية تمنع من البناء عليه وقد يرمى من اجلها بالشذوذ والمانع لكن الشذوذ بتلك المرتبة غير متحقق ايضا نعم ارجاع الظاهر الى النص متعين حيث لا يقوم شاهد معتبر على الجمع بينهما بالتفصيل بارادة التيمم بدل الوضوء مما دل على المرة والتيمم بدل الغسل مما صرح بالمرتين وهنا قام من مراسيل جملة من اعاظم اصحابنا وكتبهم الفقهية مع صحيحتين في كتب الاخبار اما الاولى فالصيمري قال ان بالتفصيل روايات والمصنف في المعتبر قال روي في بعض الاخبار التفصيل ومن ذلك رواية حريز عن زرارة وفي الغنية قال قد روي اصحابنا ان الجنب يضرب ضربتين ثم قال فطريقة الاحتياط يقتضي ذلك وفي جمل السيد قال وقد روي ان تيممه ان كان من جنابة وما اشبهها ثني ما ذكرناه من الضربة وفي السرائر قال انه الاظهر في الروايات والعمل والفتوى مع انه لا يعمل بالاحاد والشيخ افتى به في النهاية التي متون الاخبار وكذا الصدوق في اماليه والفقيه الذي اخذ على نفسه ان لا يروي فيه الا ما هو حجة له عنده وبه واما الثانية فالاولى منهما صحيحة زرارة وهي في كتب الاخبار هكذا قلت لابي جعفر ع كيف التيمم قال هو ضرب واحد للوضوء والغسل من الجنابة تضرب بيديك مرتين ثم تنفضهما نفضة للوجه ومرة لليدين الحديث بناء على كون المراد من الضرب الواحد الضربة الواحدة وكون الواو في قوله والغسل استينافية وان الغسل مبتدء وجملة تضرب بيديك مرتين خبره ورواها في المعتبر هكذا هو ضربة واحدة للوضوء وللغسل من الجنابة تضرب بيديك مرتين الخ وعليه يتعين التفصيل معنى للحديث ليس الا والثانية صحيحة ابن مسلم وهي بعين العبارة المتقدمة عن رسالة ابن بابويه بزيادة قوله بعد ذلك هذا التيمم على ما كان فيه الغسل في الوضوء الوجه واليدين الى المرفقين والقي ما كان عليه مسح الراس والقدمين ولا يؤم بالصعيد فان الشيخ في التهذيب فهم من هذا الخبر التفصيل المذكور وقد صرح بدلالته على ذلك من غير ان يبين وجه الدلالة وكذا الفاضل في المنتهى وكانه من قوله هذا اي ما ذكر من تعدد الضربة على ما كان اي بسبب حدث كان الواجب فيه الغسل وان قوله وفي الوضوء استيناف واستينافيته ظاهرة في مغايرته مع ما تقدمه مما فيه الغسل لكن لا اعرف كيفية استفادة ان المغايرة بكونه بضربة واحدة ثم في معنى ما بعده غموض الى قوله والقى اي اسقط واهمل الشارع في التيمم ما كان عليه حين الوضوء من مسح الراس والقدمين

القول بالتفصيل
للوضوء مرة
للغسل مرتين

فلا يؤم ولا يمسح باثر الصعيد ويجوز كون القي بالقاف والمعنى ذلك بالبناء للمعلوم او المجهول في القرائتين هذا وفي المنتهى حكى عن الشيخ انه روى في الصحيح عن محمد بن مسلم عن ابي عبد الله ع ان التيمم من الوضوء مرة واحدة ومن الجنابة مرتين فان اراد ان الشيخ روى بهذه العبارة صحيحة المتقدمة كما قد يظهر من مراجعة كلامه فهو توهم لان الذي في التهذيب هكذا بعدان اورد صحيحي زرارة وابن مسلم المتقدمين وبعض اخبار اخرى قال اورد نا خبرين مفسرين لهذه الاخبار احدهما عن زرارة عن ابي جعفر ع والاخر عن ابن ابي عمير عن ابن اذينة عن محمد بن مسلم عن ابي عبد الله ع وان التيمم من الوضوء مرة واحدة ومن الجنابة مرتان انتهى فقوله اخيرا ان التيمم من الوضوء مرة الخ تعبير من الشيخ بحصل ما فهمه من الصحيحين المتقدمين من التفصيل بين التيممين لا انه رواية مستقلة فان حمله الفاضل على الحديث المستقل فهو وهم واضح ولا اثر للرواية الثالثة التي نسبها اليه الا ان يكون وجدها في غير التهذيب ولا اظنه فهذه الاخبار معتضدة بالاجماع المستظهر من الامالي تصلح شاهدا للجمع ومنه يتبين وجه الاستدلال للقول بالتفصيل فان قيل لو كان الحكم كذلك لاقتضى الضرب مرتين في تيمم النبي ص لتعليم عمار لان عمار تيمم بدل غسل الجنابة وتمعك بدنه في التراب فاراد النبي ص تعليمه مع ان المحكي من فعل النبي ص ليس فيه الا ضربة واحدة باتفاق الروايات قلنا مقصود النبي ص بذلك التيمم لم يكن الا مجرد تعليم عمار مواضع المسح في التيمم حيث انه معك بدنه لا حكم الضربة والضربتين فلم يكن بيان الضربة والضربتين محل حاجة فجاز الاكتفاء في ذلك البيان بضربة كما تسمعه قريبا وهذا الجمع حسن لو تم اعتبار الشاهد ولا يخلو من مناقشة اما الاجماع فغير محقق لارادته من قول من هنا الاستعمال في تعظيم المتكلم كثيرا ومما يجب الاقرار به في عبارة الامالي يحتمل كونه اول ما ذكره من ان فاقد الماء يتيمم والانصاف معلومية عدم مخالفته القول بكفاية الضربة مطلقا للاجماع والمرسل في عبارة كل واحد من هؤلاء المذكورين مع ضعف بعضها بعدم عمل راويه به لم يتبين انه غير ما ارسله الاخر حتى يكون متعددا بل لم يتبين ايضا كونه غير الصحيحين اللذين لا دلالة لهما بخصوصه اما الاول منهما فبان العبرة فيه بنسخة الضرب كما في كتب الاخبار ويحتمل كونه بمعنى النوع والواو عاطفة فمدلوله حينئذ ان التيمم مطلقا ضربتان ويؤيده نص المساواة من موثقة عمار ونحوها واما الثانية فقد عرفت ان استفادة كون التيمم بدل الوضوء بضربة واحدة منها غير معلوم الوجه بل الحديث من قوله هذا التيمم على ما كان الخ لا يتضح له معنى الا بقرائة الغسل بالفتح واسقاط الواو التي قبل في الوضوء كما في بعض النسخ والمعنى ان التيمم انما شرع بمسح الاعضاء التي تغسل في الوضوء دون ما يمسح كما تضمنه غيره منها مما تقدم في اول التيمم فيما يجد ماء دون كفاية الطهارة من قوله اما ترى انه جعل نصف الوضوء ولذا ابن بابويه لم يستدل بهذا الحديث الا بما قبله ولم ياخذ منه غير تعدد الضربة حسبما سمعت ومن اجل هذا لم ير كثيرا والاكثر من الاصحاب الجمع بين نصوص المرة والمرتين بهذا التفصيل بل يحمل اخبار المرتين على الاستحباب واستحسنه في المدارك وغيره وهو ايضا محتاج الى الشاهد ومجرد شيوع الامر في الندب غير كاف للحمل عليه سيما حينئذ في نحو قوله التيمم ضربتان غير خفية وعندي ان معان النظر في اخبار الضربة والضربتين قاض بهذا التفصيل من غير شاهد خارجي ولذا قال في السرائر هو الاظهر في الروايات والاولا يعني هو بنحو الشواهد المذكورة حتى يغني بها بيانه ان خبر الضربتين وان كان نصا في تعدد الضربة لكنه ظاهر من حيثية الشمول للتيمم بدل الغسل والوضوء معا لانه ليس بازيد من الاطلاق وخبر كفاية الضربة وان كان ظاهرا من حيث عدد الضربة لكنه ظاهر لا يأول بالنص لان معنى رجوعه اليه هو كون المراد منه وقوع ضربتين من النبي ص في تعليمه عمارا او الراوي لم ينقل احديهما وهو في غاية المخالفة وان احتمله في الجواهر لكن غير خفي ان فتح باب احتماله لا يبقي وثوقا بنقل الاخبار نعم هو من حيثية شمول بدل الوضوء والغسل او الاختصاص باحدهما قضية مهملة لان ما تضمنه فعل لا دلالة فيه عموما او اطلاقا وخصوصا ولا تعتبر بازيد من الجزئية فهو مع اطلاق الضربتين بحكم المطلق والمقيد بحمل ومرجعهما الى معلومية مشروعية كل من القسمين من غير ما يعين كلا في كل وقضية الاجمال وان كان وجوب الاحتياط في كل من القسمين بكل من نوعي الضربة والضربتين لكن لا قائل به والاجماع على خلافه كما ان التخيير ايضا كذلك مع انه لا موقع له في المقام فلم يبق الا التفصيل بكون احد القسمين بضربة تعيينا والاخر بضربتين كذلك ومن ثم فلا يخلو اما ان الضربة الواحدة للوضوء والضربتين للغسل او بالعكس ولا سبيل الى العكس لعدم قائل به من الخاصة والعامة والاعتبار ايضا ينافيه لان الغسل اكثر استعمالا للماء من الوضوء فكيف يكون بدلها بالعكس بالنسبة الى التراب فيتعين كون ذي الضربة الواحدة مختصا ببدل الوضوء وذي الضربتين ببدل الغسل ويخرج المراسيل واستظهار الاجماع من العبارات المتقدمة مؤيدات مع مساعدة الاعتبار من كون بدل الوضوء اخف من بدل الغسل في استعمال الطهور الاضطراري كما في الاختياري لا يقال فعل النبي ص المتضمن للمرة وقع تعليما لعمار وهو تيممه كان بدل الغسل فتعليمه ظاهر في بدل الغسل لانا نقول المقصود من فعل النبي ص انما هو بيان خطاء

عاو مواضع المسح في نوع التيمم اصلا حيث زعمها جميع البدن فكان ممن يحتاج الآن الى بيان ان التيمم هو مسح اى عضو من غير التفات الى كونه
بدل غسل او وضوء لانه قد صلى بتيمم اجتهادى وقد خرج الوقت فقد اجزاه فساوى غيره من حيثية عدم الحاجة فعلا الى معرفة حكم الضربة
والضربتين بل قد يقال المناسب لمقام تعليم كيفية الموضوع بيان القسم الغالب لو فرع منه كما في الوضوء البيانى والصلوة البيانية والغالب
هو بدل الوضوء ولا اقل من جواز البيان لكل من القسمين اقتصارا على محل الحاجة الفعلية فان قلت اقتصار الامام على حكاية فعل النبي ص في جواب
السؤال عن كيفية التيمم ظاهر في بنائه على كونه الاعم ولذا اقتصر على حكايته في جواب السؤال عن الاعم فهو في حكم الكلية دون المهملة ويعارض بنحو
العمومين مع اخبار المرتين قلنا هذا ايضا فرع تحقق كون السؤال عن كيفية جميع الاقسام المشرعة وكون ذلك مفهوما للامام ع والسؤال عن
التيمم او عن كيفية التيمم الذى في عبارة السائل لا يقتضى ازيد من كون السؤال عن كيفية النوع بل هو ظاهر فيه فلم يكن الزائد محل حاجة فعلية ولو
لعدم التفات السائل في ظاهر سؤاله الى غيره حتى يلزم على الامام بيانه كما ان جملة من احكام التيمم لم يبين في هذا الخبر حيث لم تكن مسئولة
عنها فهو بحكم المهملة من حيثية شمول بدل الغسل والوضوء وعليه محمول ايضا ما تضمن فعل الامام تعليما للراوى كصحيحة زرارة عن ابى جعفر ع
وحسنتى الكاهلى وابن ابى المقدام لانها ايضا فعل لا عموم فيه ولا في سؤالها ما يقتضى ارادة العموم منها ويبقى ما عداها مما هو قول يدل على
المرة لا حكاية فعل رواية واحدة رواها الشيخ قال عن زرارة عن ابى جعفر ع في التيمم قال تضرب بكفيك الارض ثم تنفضهما وتمسح وجهك بذلك
وهذه مع جريان الحمل المذكور فيها ايضا من ارادة بيان نوع التيمم من حيثية مواضع المسح يصلح حمل ما عداها من عشر روايات على ما ذكر واتحاد جملة
منها مع هذه راويا ومرويا عنه ومورد البيان من كيفية التيمم قرينة على كون المراد منها ما في تلك من ارادة كيفية نوع التيمم في الجملة واما ما في
ذيل عبارة فقه الرضا من قوله وروى الخ وان كان قولا وبمضمون هذه الرواية لكنه مع جريان القرينة المذكورة فيه ايضا معارض بما في صدرها
من عبارة نفس الفقه من التصريح بالضربتين واما الاية التى هى من القول ايضا فسوقها لبيان نوع التيمم في الجملة لمن لم يجد الماء بانه مسح الوجه
واليدين باثر الصعيد في مقابلة ما تقدمه من وجوب الطهارة المائية لمن يجد الماء في غاية الظهور لغير المكابر وبما يشهد له التعبير بمسح
الوجه واليدين مع ان الممسوح بعضهما وان عولج بالباء التبعيضية لارادة بعضها فليس بمعين ذلك البعض فيدل على ارادة البيان في
الجملة كما هو مبنى احكام الكتاب غالبا وتلخص من جميع ما ذكرناه قوة القول بالتفصيل لكن لا ينبغى ترك الاحتياط في مقام العمل بالجمع بين القول
بكفاية الضربة مطلقا واعتبار الضربتين في بدل الغسل واجود طرقه ان يكون التيمم بالطريقين بل الاحتياط به في التيمم بدل الوضوء
ايضا لا باس به مراعاة للقول بلزوم الضربتين مطلقا واما القول بالثلاث ضربات بالكفين معا فلغاية شذوذه وقائله وسخافة دليله
لاختصاصه بالخبر المذكور المخالف لجميع الاخبار مع عدم وضوح دلالته غير مقتض للاحتياط بمراعاته اصلا فتدبر جيدا فان المسئلة
من المشكلات وربما استقلت برسالة ولا يقصر ما حررناه عن الرسالة وحقايق الاحكام عند اهلها نبيلة والواجب فيه النية
واستدامة حكمها كما في ساير العبادات باجماع المسلمين الا الشاذ من العامة ولا ينبغى فيه الاطالة ولا فيما يشارك نيته غيره من العبادات لحصول
المعرفة بغيرها بما يلزم مراعاته ولا يلزم في نية الوضوء بل المهم تنقيح ما يختص به التيمم وهو امور منها من حيثية نية الغاية وهى وان لم
تعتبر عندنا الا ما مر في نية الوضوء ولكن على القول بلزوم نيتها او اذا اراد قصدها فليقصد الاستباحة ولا اشكال ح واما لو نوى
رفع الحدث ففيه تردد لما فيه رفعا تاما فلا تصح اجماعا اذ ليس فيه هذا الاثر والا لم ينتقض بوجود الماء لان الحدث المرتفع لا يعود الا
بتجدد سببه وليس منه وجود الماء قطعا اذ لم يعد من الاحداث في نص ولا فتوى ثم ان التراب بيته لو اثرته لم يبق معه وجه لاضطرار ابتها
وبدليتها وكذلك نية الاستباحة الدائمة لمساواتها الرفع وهى ايضا اثر الماء دون التراب نعم يجوز نية مطلق الاستباحة لجامعها
ما هو اثر الترابية من الاستباحة الى حد هو الحدث او وجود الماء واما نية الرفع الى امد فوجدت عبارات من بعض اصحابنا ظاهرة في
صحتها منها ما في قواعد الشهيد من انه ليس المراد من رفع الحدث الا رفع الحالة المانعة من الصلوة ومتى ابيحت ارتفع المانع وان كان الى
غاية مخصوصة هى التمكن من الماء وهو كحصول الحدث في الطهارة المائية فلا ينافى الرفع قبله ومثله في اللوامع واستجوده بعض ومنها
ما في الذكرى قال اذا نوى رفع الحدث فقد نوى ما لا يمكن حصوله نعم لو نوى رفع المانع من الصلوة صح وكان في معنى الاستباحة قال
في جامع المقاصد بعد نقله عنه وهو عجيب فان المانع هو الحدث نعم يرتفع به المنع لحصول الاباحة وكانه اراد بالمانع المنع انتهى ولم يحله
عليه ابتداء ولا يتعجب لظهور ارادته رفع المانع بوصفه العنوانى وليس الا صفة المنع ومنها ما في البيان قال الا رفع الحدث فيبطل الا
ان يقصد به رفع ما مضى ومراده الحدث الماضى كما صرح به في الدروس يصح نيته رفع الحدث الماضى دون المقارن واللاحق كما في دائم

مر واجبات التيمم النية ووقتها وحكمها

الحدث وفي جامع المقاصد ان هذا اعجب مما في الذكرى لان الفرض انه غير دائم الحدث ليكون له حدث ماض وغيره انتهى اما كونه غير
دائم الحدث فمعلوم لكن مراد الشهيد هو التشبيه به في الجملة من حيثية عدم امكان قصد ارتفاع المستقبل وان كان في دائم الحدث
من جهة اتصال خروج الدم مثلا وفي التيمم من جهة كونه في معرض انتقاض امد ارتفاعه بوجود الماء في كل لحظة لكن كونه في معرض الانتقاض غير
قادح في قصد الرفع ما لم يوجد الماء مع انه لو فرضناه كما قال ايضا دائم الحدث لم يكن التيمم دافعا للحدث الماضى ولا غيره وكلامه الثاني غير خال
به واما كلامه الاول فمبنى على معرفة ان خروج البول مثلا يوجب حالات ثلاث احدها الاتصاف بانه بال وهذا خارج عن محل البحث هنا اذ لا
يمكن ارتفاعه بوجه حتى بالوضوء ثانيها حالة نقص في النفس لا يعرف كيفيتها مفصلة تسميها الحدث ثالثها الحالة الممنوعية معه من فعل ما يتوقف
على الطهارة وهى مسببة عن الثانية وهى مسببة عن الاولى ونسميها الحالة المانعية من العبادة بالوصف العنوانى ثم المانع هنا يطلق مرة ويراد
به ذات المانع وان لم يكن بصفة المنع فعلا اما من باب اطلاق المشتق على غير حالة التلبس او باعتبار قيام المقتضى للمنع او القوة والمنشائية
وهو الذى فهمه الكركى من عبارة الذكرى ولا والمراد به نفس الحالة الثانية ومرة يراد به المانع بوصفه العنوانى وهو الذى حمل عليه الكركى عبارة
الذكرى ثانيا وهو الحالة الثالثة من حالة الممنوعية من العبادة والحدث قد يطلق ويراد به نفس البول مثلا كما يقال البول من الاحداث ومنه
قولهم الوضوء لا ينقضه الا حدث وقد يراد به الحالة الثانية ومنه قولهم البول سبب الحدث وقولهم الحدث كالطهارة حالة نفسانية وقد يراد به
الحالة الثالثة ومنه ما في النص والفتوى من ان التيمم طهور وانه طهور رافع الحدث وهو لا يرفع عندنا الا الحالة الثالثة بل بعض متاخرى المتاخرين
قال لم يتحقق معنى للحدث غير الثالثة وانكر الحالة الثانية اذا عرفت هذا فاعلم ان التيمم يرتفع به الحالة الثالثة قطعا لان ارتفاعها ملازم
مع اباحة الصلوة لكن لا يستلزم ارتفاعها ارتفاع الحالة الثانية وما في اللوامع تبعا لغيره من ان رفع المنع ورفع المانع مثلا زمان ان اراد به
المانع بوصفه العنوانى فمسلم وهو الذى اراده في الذكرى في تجويزه نيته رفع المانع لكنه غير المبحوث عنه وان اراد به ذات المانع الذى هو
الحالة النفسانية فممنوع لامكان بقاء حالة النقص النفسانية وتجويز الدخول معها في العبادة اذ انيم التفاوت ما يفعله وح لم يبق محل
للبحث بعد القطع بعدم ارتفاع الحالة الاولى الا ارتفاع الحالة الثانية وارتفاع الحدث بهذا المعنى من معانيها الثلاثة واليه يعود ارتفاع
المانع بمعنى ذاته لا وصفه العنوانى فما جوزه في الذكرى مسلم وهو غير محل البحث وما جوزه في القواعد هو محل البحث وهو ممنوع ولو الى امد
لان وجود الماء بغير تجدد بول وغيره من الامد قطعا وباعتراف الشهيد ومن وافقه وهو ليس من الاحداث قطعا فيلزم عود الحالة النفسانية
والحدث بلا سبب من اسبابه من بول وغائط او ريح وغيرها وهو باطل فالملزوم مثله ويكفى في نفى ارتفاع هذه الحالة الاستصحاب وبه تضح ما ذكر
ان ما في اللوامع في توجيه صحة نيته رفع الحدث الى امد من قوله الحدث بمعنى الحالة المانعة من الدخول في العبادة يزول بالتيمم ومتى زال حصل
الرفع والاستباحة غاية الامر ان رفع الحدث بهذا المعنى قد يكون مطلقا كما في طهارة المختار وقد تكون الى غاية كما في التيمم وطهارة دائم الحدث
انتهى لا يجدى شيئا لان قوله متى زال حصل الرفع ان كان مراده حصول رفع الحالة المانعة بالوصف العنوانى فمسلم لانها في معنى الحالة الثالثة
حسبما عرفت ولكن رفعها غير المبحوث عنه وان كان مراده حصول رفع الحالة الثانية فممنوع وهو محل البحث وبعد هذا التقرير لا اظن
ان يبقى غبار بل يسفر عن وجه المسئلة وهو عدم ارتفاع الحدث بالتيمم ولو الى امد واذا تشخص الغاية التى يصح قصدها فاذا نوى الاعم
منها كالاستباحة الدائمة على نحو الحاصلة بالمائية او خلافها كرفع الحدث بنحو الوصفية بان ينوى تيمما رافعا او العلية بان ينوى للرفع
الحدث او بغيرها بان ينوى رفع الحدث بالتيمم وعلى التقادير عالما عامدا او جاهلا او ذاهلا والكلام فيها على القول بعدم اعتبار الغاية
من اصلها وعلى القول باعتبار قصدها على الكلام في مثل هذه الصور في نية غاية الوضوء وفي نية الوجه فيه ويعرف الحكم بمراجعته اذ
الجميع من باب واحد ومنها نية البدلية عن الوضوء او الغسل وفي اعتبارهما مطلقا وعدمه مطلقا واعتبارها اذا فرق بين التيمم بدل
الوضوء وبدل الغسل بعدد الضربة وعدم اعتبارها اذا لم يفرق او اعتبارها اذا كان مخاطبا بهما معا وعدمه اذا كان مخاطبا باحدهما لا
غير اقوال المنسوب الى الاكثر هو الثانى ولعله الاقوى لان البدلية معنى ينتزع من جعل الشارع التيمم وظيفة المحدث بالاصغر او
الاكبر اذا لم يتمكن من الماء فالواجب هو فعل التيمم واذا وقع كان بدلا قصد البدلية ام لم يقصد فلا مقتضى لقصدها ولا دليل عليه
بعد تحقق الامتثال بدونه والاصل ينفيه فلا يلزم قصد بدلية الوضوء او الغسل ولا في بدل الغسل قصد بدليته عن غسل الجنابة
او الحيض واذا نوى المخالف كالجنب ينوى البدلية عن الوضوء لم يصح وظاهر المدارك واللوامع بل جماعة تفريع الصحة على القول بعدم
اعتبار نية البدلية والبطلان على القول باعتبارها وفيه ان الصحة مع عدم قصدها لا يقتضيها مع قصد خلافها حسبما عرفت

فى كيفية التيمم

نظيره فى نية الوضوء من قصد الوجه المخالف والغاية المخالفة فالكلام فيه نظير الوضوء ولو قصد مع البدلية المخالفة متعلق الامر
التشخص الواقعى كائنا ما كان فقد تقدم ايضا نظيره فى نية الوضوء وكونه من قبيل تعارض الاسم والاشارة ولو كان مخاطبا بالتيممين
بدل الوضوء والغسل وجب تشخيص كل منهما للزوم تشخيص امتثال الامر المعين مع تعدده حسبما مر فى بعض التنبيهات المتقدمة فى
مسائل نية الوضوء وكذا يجب التشخيص ان كان احدهما عن غسل الحيض والاخر عن غسل المس مثلا لما ذكر لكن لا يتعين التشخيص بتعيين
البدلية الخاصة بل كلما يخرجه عن التردد والاجمال بين الامرين لكون المقصود بمجرد دفع الابهام دون تعلق الغرض بقصد الاوصاف الخاصة ووجه القول
بلزوم قصد البدلية عن كل منهما ولو مع اتحادهما فى الذمة كما هو الوجه الاول البناء على ما مر فى الوضوء حسبما صرح به جماعة من لزوم قصد المامور
به على ما هو عليه فى الواقع من الوجوه والاوصاف الذى يوجب نية الغاية يوجب نية البدلية عنها لعدم الفرق والجواب منع قصد الغاية ايضا
بل كلما هو زائد على قصد طبيعة متعلق الامر واذا وجد حصلت الاوصاف والاثار قصدت ام لم تقصد وفى صورة تعدد ما فى الذمة ان وجب
التمييز فهو غير منحصر بقصد البدلية عن كذا وكذا كما اشرنا اليه ومع هذا فرق بين الغاية والصفة فان قلنا بلزوم جعل غاية الفعل فى القصد
كما جعله الشارع لينا كد الامتثال فلا يستلزم ذلك قصد الاوصاف ايضا ووجه التفصيل بين التساوى فى عدد الضربة وعدمه ان لزوم التمييز
انما هو مع اختلاف الحقيقتين دون المتساويتين فى الحقيقة والاختلاف غير ثابت ما لم يختلف الصورة وهذا التفصيل يندفع ما اجيب عنه
بان عكس هذا التفصيل اولى منه لاغناء التميز بالصورة عن التمييز بالنية بخلاف ما اذا اتحدت الصورة فيحتاج الى التمييز بالنية لان اختلاف
الحقيقة موجب لنية احدهما بشخصه وهذا الايجاد لا نكاره لكنه يدعى ان اختلاف الحقيقة انما هو على تقدير اختلاف الصورة فالاولى الجواب
بان اختلافهما حقيقة غير مبنى على اختلافهما فى الصورة فان الظهرين حقيقتان من الصلوة وصورتهما متساوية والقصر والتمام مختلفان و
الحقيقة واحدة فالشان فى ثبوت تعددهما نوعا والذى اراه ان بناء اعتبار قصد بدلية الوضوء والغسل عليه اولى مما تقدم والا لم يقل
هنا الامر قال باعتبار قصد الغاية مع انه ليس كذلك بل بعض من لم يعتبر قصد الغاية يعتبر قصد البدلية بل فى غاية الضعف قياسها على
الغاية لامكان الفرق حسبما اشير اليه ومجرد الاتصاف بالشىء فى الواقع غير موجب لدخوله فى النية فالاولى كون منشا الاختلاف هو ان
التيمم مشروع نوعا واحدا فى مقابل الوضوء والغسل وان كونه من المحدث بالاصغر بضربة ومن المحدث بالاكبر بضربتين من جملة احكامه و
اختلاف الحكم ولو لاختلاف بعض الكيفيات الطارئة لا يوجب تعدد النوع كما ان حكم الحاضر التمامية والمسافر القصرية والنوع واحد
هو صلوة الظهر مثلا وكذلك الجماعة والفرادى الى غير ذلك من اختلاف الاحكام الذى لا يوجب لدخول فى النية او انه مشروع نوعين فبدل
الوضوء نوع وبدل الغسل نوع اخر ويؤيده كون مبدلهما نوعين قطعا فالبدل كذلك فعلى الثانى يجب قصد بدليته عن احدهما لانه من تمييز
نوع المامور به كصلوة الظهرية والعصرية مثلا وهو لازم وعلى الاول لا يجب كما لا يجب نية القصرية والتمامية والاول الظهر كما يشير اليه ما تسمعه
فى عبارة كشف الغطاء فى تداخل التيممات وقد يشهد له الاية التى هى العمدة فى شرع التيمم على ذكر مسح الوجه واليدين باثر الصعيد لم يتعرض
لذكر ما هو المائز عندنا على ما هو التحقيق بين القسمين من عدد الضربة اصلا فظهر ان مطمح النظر فى الجعل مقابل المائية هو الاعم ويؤيده
مساواة بدل الوضوء والغسل فى جملة من كيفيات الفعل من الموالاة والترتيب بين اجزاء العضو مع اختلاف الوضوء والغسل فى ذلك وكذا
مساواتهما فى كفاية الضربة الواحدة فيهما على القول به فان هذه المساواة مع اختلاف المبدل فيهما اوفق لكونه نوعا واحدا واما وجه التفصيل
بين ما لو كان فى الذمة احد التيممين فلا يقصد بدليته عن احدهما او التيممان معا فيقصد فواضح من انه مع تعدد الامر يجب التعيين فى الامتثال
كما يعترف به الجميع و ح فليميز بما هو جهة اختلافهما من بدلية الوضوء والغسل والجواب عنه اوضح من ان اللازم مطلق التشخيص ولا يتعين فى
قصد البدلية عن كذا وكذا وبما يتميز به قصد ذى الضربة الواحدة او الضربتين لا يقال هو فى معنى قصد البدلية عن الوضوء او الغسل
ايضا لانه اذا اوسع فى المراد من البدلية المنوية بكلما يرجع اليه فقد يرتفع النزاع او يعود لفظيا اذ لا بحث فى لزوم التمييز مع تعدد ما
فى الذمة بما يميزه من الفصول اما قصد البدلية او غيرها انما البحث فى لزوم قصد خصوص البدلية مع ان التشخيص ممكن بغيرها ايضا
بكلما يشخص هذا الامر حتى لو فرض احدهما من الكتاب والاخر من السنة مثلا او احدهما من رواية زرارة والاخر من رواية ابن مسلم الى غير
ذلك كفى التعيين به واحتمل فى الكشف عدم الحاجة الى التشخيص مع تعدد ما فى الذمة ايضا وظاهره مع البناء على كونه نوعا واحدا فتعدد
مع اتحاد النوع كالمامور بتكريره ولا يلزم فيه التشخيص وفيه ان ذلك فيما كان التعدد بمجرد تكرير الشىء الواحد وهنا شيئان مختلفان معا
بالكيفية وان كانا من نوع واحد فهو من تعدد الامر لا تعدد متعلقه كالامر بالتكرير ولا يخفى ان ما ذكرناه من التعدد فى اعتبار قصد البدلية

فيما اذا كان مخاطبا بالتيممين وجب التشخيص كل منهما

فانها مع تقديم ذكر المحدث بالاصغر و الاكبر معا لم تزد فى بيانها الكيفية التيمم صح

عن هذا الامر

انما هو التيمم

فى جواز التداخل وعدمه

انما هو التيمم المحقق بدليته عن المائية واما المشروع مع التمكن من المائية كالتيمم لصلوة الجنازة او للنوم او لخروج الجنب عن المسجدين ففى
جامع المقاصد سقوط نية البدلية مبنيا على اختلاف صورتهما وان اعتباره انما هو لتميز احد المختلفين كما استند المفصل اليه فهو جار
فى هذه التيممات ايضا لثبوت الضربة والضربتين فيها وان كان فى شمول الضربتين لبدل الغسل لمثل هذا التيمم الذى هو تبعته فى خال
الاختيار تامل خصوصا فى القسم الثالث وعلى تقدير شموله نوى فعل ما هو بضربتين وان نوى بدلية الغسل فباعتبار انه الذى
بضربتين ويفيد مفاده واما بناء على ان قصد البدلية عن احدهما انما هو من باب قصد الصفة الاضطرارية التى من صفات المامور
به التى هو عليها فى الواقع فلا يجرى هنا المامر فى صلوة الجنازة من ان حقيقته بدليته هو مترتبة على المائية وحيث لا ترتيب لا بدلية وقد
عرفت هناك ان ما عن الروض والروضة من احتمال عموم البدلية لها بجعلها بدلا اختياريا وتبعهما فى الجواهر لا محصل له مع انها فى الثالث
منفية ولو اختيارا بناء على مشروعية المائية نعم يمكن معنى للبدلية فى الثالث هو جعل الشارع اياه بدلا عما كان يقتضيه الحدث بالاصل
من الغسل ولو مع التمكن منه لضرورة فى نظر الشارع لكنه ليس فى عداد الامور التى يلزم التعرض له فى النية اذ ليس مدار الوجوب عند اهل تلك
المقالة على كل صفة انتزاعية والا لم تنته الاتصافات منها ان جواز التداخل فى التيمم وعدمه ليس له بيان فى كلام الاصحاب نعم فى كشف الغطا
قال والمداخلة فى البدل بحكم المداخلة فى المبدل منه فيداخل بين اقسام الاغسال القابلة لبدلية التيمم دون الوضوء والغسل وان قلنا باتحاد
الكيفية ومراده ان المبدل من الاغسال حيث انه يجوز التداخل فيها فيجوز فى بدلها والوضوء والغسل حيث انهما لا يتداخلان فلا يجوز فى بدلهما و
ان اتحد صورة البدلين فان الغرض بالجواز فى المبدل ثم قال والظاهر وجوب التداخل وعدم التفريق فيه بين الابدال بخلاف الاغسال وان امكن
القول بالمساواة باعتبار اختلاف الجهة وعلى الاول فمتى قصد واحدا بلا شرط ارتفع الجميع بناء على وحدة نوع التيمم ومع شرط لا يشكل القول
بالصحة انتهى ومراده ان ما جاز التداخل فيه من التيممات البدل عن الاغسال القابلة يكون التداخل فيها واجبا وان كان فى الاغسال جائزا مع احتمال
الجواز فيه كنفس الاغسال ولا يخفى ان التداخل بين بدل الغسل والوضوء على تقدير اختلاف الصورة غير معقول والمساواة فى الضربة الاولى
غير كافية لعدم ثبوت التداخل فى جزء من العمل دون الباقى وعلى تقدير مساواة صورة البدلين حيث ان المبدلين لا يتداخلان فلا تداخل
بينهما مطلقا بل بالاولوية كما صرح بها فى الكشف تبعا لجامع المقاصد فى الذكرى والكشف وغيرهما احتمال الاكتفاء بتيمم واحد لمن عليه غسل
معه وضوء لرواية عمار وابى بصير من ان تيمم الجنب والحائض سواء ولا يخفى ضعفه لاحتمالها المساواة فى الكيفية بل ظهورهما فيها كما صرح به فى
جامع المقاصد فيبقى عدم التداخل على اصالته واما بين ابدال الاغسال ففيه وجهان المنع لكونه بخلاف الاصل ولم يرد فى التيمم والجواز
بدعوى تنقيح المناط تمام ورد فى الغسل مضافا الى عموم التعليل فى الغسل بقوله لانهما حرمتان اجتمعتا فى حرمة واحدة وقوله اذا اجتمعت لله
عليك حقوق والى عموم المنزلة والبدلية القاضيين باصالة الحر بان حكم المائية فيه الا ما خرج وعموم رب الماء رب الصعيد ونحو ذلك ولعله
الاقوى لكن مفادها الجواز لا الوجوب كما فى كشف الغطاء ولم اجد لغيره وهو وجه ثالث وكان نظره الى كون التداخل هنا قهريا الا ان الملحوظ
فى التيمم الاباحة وهى امر واحد اى متى حصلت من جهة حصلت من الجهات الباقية كما يعطيه قوله ارتفع الجميع بناء على وحدة نوع التيمم وفيه اما
وحدة التيمم نوعا فان سلمناها فبالمعنى المشار اليه سابقا من عدم تغاير حقيقته النوعية الموجب للتمييز فى النية لا عدم التعدد اصلا واما كون
الاباحة متى حصلت من جهة حصلت من الجهات الباقية فممنوع لان وحدة النوع المسلمة غير قاضية به بل الموانع متغايرة فيمكن ارتفاع منع احدها
وبقاء الباقى كما هو مقتضى الموانع المتعددة والدخول فى العبادة موقوف على ارتفاعه من الجميع وهو اما بتكرير التيمم لكل منها او بتيمم واحد ينوى
فيه رفع منع الجميع بنحو التداخل على حد رفع الحدث بل لم يتحقق فى اكثر المسببات التى يحكمون باصالة تعددها بتعدد اسبابها تغاير اريد من
الاضافة الى هذا السبب وذاك السبب حسبما قررناه فى بعض مسائل نية الوضوء ولا يقصر عنها اضافة الممنوعية من الصلوة هنا الى هذا
السبب وذاك السبب فهى كافية فى التعدد الموجب لاصالة عدم التداخل وهذا هو الذى اشار اليه بقوله باعتبار اختلاف الجهة ثم على القول
بجواز التداخل ينوى الجميع مراعاة للقاعدة اليه حسب ما قرر فى تداخل الاغسال فينوى بالتيمم الواحد انه تيمم للجنابة والحيض وبدلا عن غسل
الجنابة وغسل الحيض وهكذا والاولى ان ينوى انه تيمم بدلا عن غسل جامع بين غسل الجنابة وغسل الحيض مراعاة لاحتمال المنع من التداخل فى
التيمم اذ الممنوع على تقديره اتيان تيمم واحد عن اغسال متعددة او عن تيممات متعددة ولا مجال المنع هذا لانه تيمم واحد عن غسل واحد
مخاطب به من عليه الاغسال لكونه مخيرا بينه وبين تكرير الغسل ولاحتمال وحدة التيمم بالمعنى المحاول فى كشف الغطا فان محصله ان من عليه اغسال
اذا لم يتمكن من الماء لا يجب عليه الا تيمم واحد منها ان وقت النية هنا كسائر العبادات مقارن لاول اجزاء الفعل فاذا اخرها عن اول مسح الجبهة

والذى يقتضيه النظر انه بناء على كون قصد البدلية صح

بطل اجماعا وكذا اذا قدمها على ضرب الكفين بالارض الا اذا كان مستمرا عليها وتعيين وقتها عند الضرب والمسح قولان صرح الفاضلان و
الشهيدان بالاول فاذا اخرها عنه بطل وصرح ابن سعيد في الجامع والقاشانى بالثانى فاذا قدمها عليه بطل وهما مبنيان على ان اول اجزائه هو
الضرب فالاول والمسح فالثانى وان جاز التقديم مع الاستدامة كتقديم نية الوضوء والفاضل في النهاية اختار كون المسح اول الاجزاء وخير بين
النية عنده او عند الضرب مع الاستدامة حكما على نحو تقديم نية الوضوء عند غسل اليدين مع انه ليس من اجزاء الوضوء ثم بعد ان حكم بان
اول فروضه نقل التراب مرادا به ضرب اليد بالارض وصرح بانه ليس جزء ولا منافاة بينهما قال لو عزبت النية بعد النقل قبل المسح وجب اعادة
ومراده العزوب بالمرة بحيث لم يبق الاستدامة الحكمية الى ان قال الثانى النية ولا يجوز تقديمها على اول جزء من التيمم وهذا مما لا اشكال فيه قال
واول افعاله المفروضة الضرب قلت وهذا لا يقضى بانه اول الاجزاء ولذا استدرك توهمه بقوله لكن لا يتضيق عنده اى النية لا تتضيق بل يجوز تاخيرها
الى اول المسح ولو كان الضرب جزء لما جاز تاخيرها عنه ثم قال ولا يشترط بقاءها اى لو نوى عند الضرب لا يشترط بقاء نفس النية الى المسح بل يكفى
حكمها قال فلو قارنت النية اول الفعل اى الضرب حسبما صرح بانه اول افعاله المفروضة ثم عزبت قبل مسح شئ من الوجه فالاقرب الصحة اى
عزوبا مستدامًا حكمها بقرينة قوله مقتضيا بل حكما وهذا الاقوى عنه مبنى على كون الاقوى الصحة لو قدم النية عن اول غسل الوجه في الوضوء
في زمان غسل اليدين المندوب والاغتراف من الاناء واستدام على حكمها الى اول غسل الوجه قال ولو عزبت في اثناء المسح صح قطعا اى لو كانت
فعلية الى اول المسح ثم عزبت مستدامًا حكمها في اثناء المسح وانما كانت الصحة قطعية لان كفاية الاستدامة الحكمية في اثناء العمل مقطوع
بها بخلاف ما قبل الدخول في العمل وان كان هو الاقوى بناء على الداعى وعلى ما سمعت من تفسيرنا عبارة النهاية لا تدافع فيها كما زعمه جماعة منهم
الفاضل الجمال قال كلام العلامة في النهاية مضطرب منها ان المصحح لم يصرح بما هو اول افعال التيمم اجماعا من تلقى الصعيد باليدين او انه هل
هو التلقى بنحو الضرب عليه معينا وهو الوضع بدفع واعتماد كما هو المشهور بل في المصابيح شهرة مقاربة للاجماع وان اشعر عبارة المتن من قوله في
عدد الضربات قوال بان مختاره كونه الضرب ويكفى تلقاه بمطلق وضعهما عليه كما صرح به جماعة فلنهذب الكلام فيه فنقول التعبير بالضرب
واقع في اكثر الروايات وفي بعضها وقع بلفظ الوضع والاية لا تدل على احدهما لكن لا يتحصل منها ازيد من الوضع بناء على كون التيمم فيها بمعنى
القصد غايته عدم ارادة القلبى بل القصد بالمماسة فلا يفيد ازيد من الوضع وتشخيص كيفية التعارض بين الاخبار مبنى على تشخيص معنى
اللفظين لينظر في عموم المعارض وخصوصه واطلاقه وغير ذلك اما الضرب فلا ريب في تقييده بامر وجودى زائد على مجرد التلقى من كونه بدفع
واعتماد ونحوهما واما الوضع فالظاهر كونه مطلق الجعل على الشئ او فيه بالنحو الاعم من الضرب فهو قسم منه وعلى هذا المعارضة بنحو المطلق والمقيد
ويجب حمل المطلق على المقيد ويتلخص منه القول باعتبار الضرب قال جدى العلامة في المصابيح وقد يقال ان الوضع حقيقة مباينة للضرب
فانه يقال وضع ولم يضرب ضرب ولم يضع الى ان قال ولعل الاقرب كونه اعم من الضرب انتهى والمباينة بتقييد الوضع بالجعل بلا دفع واعتماد وعلى
هذا المعارضة بنحو التباين ويأتى الجمع بينهما بالتخيير ويتلخص منه القول بكفاية الوضع وهذا هو عمدة الاستدلال لعدم اعتبار الضرب دون
ما في جامع المقاصد من استفادته من اختلاف الاخبار وعبارات الاصحاب في التعبير بالضرب والوضع فيدل على ان المراد بهما واحد لما اورد
عليه في الروض بما محصله ان الاختلاف لا يدل على كون المراد واحدا بل يحمل على ارادة معنى واحد بحمل مطلقها على مقيدها وحاصله اعتبار الضرب
مع وروده وان ذلك المعنى الواحد غير متعين انه الوضع ولعله الضرب لكن الشان اولا في ثبوت مباينة الوضع فان الظاهر كونه اعم كما صرح
به المصابيح والذى يظهر لى ان معنى الوضع هو حالة الملاقاة وما قبلها غير ملحوظ فيه ومعنى الضرب هو حالة الملاقاة مع ما قبلها مقيدًا
بكونه دفعا وثانيا ان التخيير فرع البناء على الجمع وهو فرع المعارضة المبنية على امكان ارادة المعنى المباين مما تضمن لفظ الوضع وهو ممتنع
لاستلزامه كون التيمم في الشرع ما كان تلقيا بلا ضرب خصوصا بملاحظة كون ما تضمن الوضع الروايات البيانية لبناء البيان على الاقتصار
بما فيه واحتماله كما في شرح المفاتيح خلاف الضرورى فضلا عن الاجماع وح يتعين صرفه ولو بالتجوز الى المعنى الاعم من الضرب فتعود
المعارضة الى نحو الاطلاق والتقييد وثالثا ان الجمع بالتخيير فرع المكافئة ولا يكافؤ ما تضمن الوضع لاخبار الضرب لا لما للمفهوم وغيرة عن
اعتبار الدفع في معنى الضرب وجريان الاحتمال في اعتبار عدم الدفع في معنى الوضع ولا قوة من حيث العدد لان اخبار الضرب تبلغ العشر
هى حسنة الكاهلى وصحيحة او موثقة زرارة وحسنة ابى بن المقدام ورواية زرارة وصحيحة ابن همام وصحيحة اخرى لزرارة وموثقة ليث
وصحيحة ابن مسلم وصحيحة البزنطى وعبارة فقه الرضا وخبر مستطرفات السرائر ان كان غير ما تقدم فهو الحادى عشر واما ما تضمن الوضع فخمس
روايات هى صحيحة الخزاز وصحيحة داود بن النعمان وموثقة سماعة وصحيحتا زرارة بناء على تعددهما والا فاربع روايات ولا من حيث

في كفاية الوضع في التيمم وعدمه

المعتضد لاعتضاد اخبار الضرب بالشهرة العظيمة فيجب ترجيحها على اخبار الوضع وصرف تلك عن ظاهرها الى ما يرجع الى اخبار الضرب
اما الاية فبعد صرفها عن مطلق القصد الى قصد مخصوص لا يتفاوت بين كونه ضربا او وضعا فلا مناص عن القول باعتبار الضرب فيها
ان الظاهر كون الضرب والوضع المذكورين من اجزاء التيمم كما هو ظاهر المشهور والفاضل في النهاية عده من فروض التيمم وصرح بانه ليس جزء
منه وحاصله الشرطية والثمرة في امرين احدهما في النية فعلى الجزئية لا يجوز تاخيرها عن الضرب وعلى عدم الجزئية يجوز وفي الحدث بعد
الضرب قبل المسح فعلى الجزئية يعيد الضرب بخلافه على عدم الجزئية لعدم الدليل على بطلانه به والدليل على ما اخترناه من الجزئية ظاهر
ما تضمن ان التيمم ضربة للوجه وضربة للكفين كما في صحيحة الكندى ومحمد او ضرب واحد للوضوء ومرتين لغسل الجنابة كما في صحيحة زرارة
وغيرها مما استمعه من التصريح بانه ضربتان والاخبار الامرة في بيان كيفية التيمم بالضرب بالارض والصعيد فان الامر به لسياق الامر بالمسح
وكذلك فعله مقرون بفعله في الافعال البيانية وهذا دليل المساواة والتفكيك بجعل احدهما جزء والاخر واجبا خارجيا محتاج الى
قرينة صارفة واستصحاب عدم اباحة العبادة ايضا يوافق معاملة الجزئية واستدل للفاضل بالاية بناء على كون تيمموا فيها بمعنى اقصدوا
صعيدا للابتداء فيها بذكر الامر بالمسح بغير ذكر الضرب وهو دليل على انه اول التيمم ولا ينافيه معلومية وجوب الضرب من الخارج بالاجماع لا عمية
من الجزئية وكذا الاخبار الامرة بالضرب قبل المسح اعم من الجزئية وغايتها وجوب نقل التراب بواسطته ليحصل المسح منه كالاغتراف من الماء
في الوضوء ليغسل به وافترقا بالندبية والوجوب قضاء لح الشرطية واجيب بان الاخبار فسرتها وان المراد بالتيمم فيها القصد الضربى والوضعى
فلم تكن الاية على ارادته غير متوقف على الاخبار بل لا بد من حمله عليه اذ لو كان بمعنى مجرد القصد والقرب منه بغير قيد المماسة لكانت اية التيمم
الاخرى التى لم تتضمن كلمة منه محمولة لان معناها ح اقصدوا الصعيد وامسحوا بوجوهكم ومجرد هذا ليس من التيمم في شئ ما لم يكن المسح باثر
الضرب وجعل كلمة منه في الاية الاخرى قرينة تقديرها ايضا في هذه الاية ليتحد معناهما ليس باولى من حمل لفظ التيمم فيها على القصد الضربى
بالضرب والمسح لحصول المقصود من اتحاد معناهما بذلك ايضا بل هذا اولى لان التقييد خير من التاويل ويصلح قرينة لكون المراد بالتيمم
في الاية الاخرى ايضا ذلك هذا كله مع ان خلو الاية عن ذكر هذا الجزء لا ينافى ثبوته من دليل اخر واما التشبيه باغتراف الماء في كون الغرض
منه مجرد النقل والايصال فلا يناسب الجزئية فممنوع لامكان كون الغرض هنا من الضرب تطهير باطن الكفين بملاقاة التراب فانهما لا يلاقيانه
في غير حال الضرب بخلافه في المائية فيغسلان مع اليد ويشهد له وجوب الضرب وعدم وجوب الاغتراف منه وقد يتوجه القول بجرى
حكم الماء المستعمل في الحدث في تراب التيمم لانقداح ما رده به بعضهم من كونه غير مستعمل في التطهير كالماء بما ذكر من كون المقصود من الضرب
عليه تطهير باطن الكفين لكن دفع القول بذلك يتجه بوجه اخر وهو ان المنع من المستعمل انما ثبت في الماء للنص لا بمجرد الاعتبار والنص لم
يات في التراب ولا قياس ومنه اندفع ما يوجه به عدم الجزئية من انها قاضية بمنع استعمال التراب المضروب عليه لصيرورته كالماء المغسول
به العضو وقد يستند لعدم الجزئية برواية زرارة اذا خاف على نفسه من سبع او غيره وخاف فوت الوقت فليتيمم يضرب بيده على اللبد
والبرذعة ويتيمم ويصلى فان ذكر الضرب بعد الامر الاول بالتيمم ظاهر في كونه خارجا عن حقيقة التيمم وفيه مع ضعف الخبر كما تقدم ان قوله
يضرب بعد الامر بالتيمم ظاهر في كونه بيانا للروح فالامر الثانى بالتيمم مرتبا بتمامه ولا اقل من الاحتمال فيبطل الاستدلال وقد تبين ان التردد انما
في الجزئية وعدمها ومجرد الوجوب الاعم من الشرطية اجماع ومتفق عليه الاخبار لتضمنها اما الضرب والوضع لليدين على الارض والمسح بهما
وكذا الاية لكونها امرة بالقصد الضربى كما عرفت وح فالادلة كالفتاوى متشاركة في افادة اعتبار قصد المتيمم الصعيد بصورة ما يكون
هو قاصده بالضرب والوضع لا ان يكون الصعيد بصورة القاصد للكف فلو نصب كفيه في قبال الريح فسفت عليهما التراب فمسح بهما
وجهه لم يجزه واولى بعدم الاجزاء لو استقبل بوجهه الريح فسفت عليه التراب فامر يده عليه لم يصح وصرح بالاجماع على عدم اجزاءه في
عدة كتب ومن الغريب ما في الجواهر من نسبة اجزاء استقبال اليدين الريح الى الفاضل لما في نهايته من قوله ولو سفت الريح ترابا على كمه فمسح
وجهه به او اخذ التراب من الهواء حالة اثارة الريح اياه فالاقرب الجواز انتهى كانه يريد بذلك عدم اعتبار كون المتيمم به متصلا بالارض فلو
وضع كفه عليه وهو في كمه او في الفضاء اجزء وهذا لا باس به على القول بعدم اعتبار الضرب وكفاية الوضع وهو غير عدم اعتبار قصد
الصعيد وكفاية حلوله في يده ولو بسفى الريح واغرب منه ما في اللوامع من ان من اوقع النية عند المسح يمكن على قوله اجزاء استقبال
الريح بوجهه بديه حتى يلصق بهما التراب لان الضرب ح غير مقصود لنفسه فيتصير كما لو استقبل باعضاء وضوئه المطر او الميزاب ضرورة
ان وجوب قصد المتيمم الصعيد بيديه مورد اتفاق النص والفتوى حسبما عرفت وان لم يكن جزء فهو شرط وجواز تاخير النية عنه لعدم الجزئية

في بيان ان الضرب والوضع هل هما من اجزاء التيمم

لا يقتضي تجويز تفويت الشرط ايضا وبالجملة يعتبر في الضرب والوضع امور لا يجوز الاخلال بها اختيارا ولا يعتبر امور في الضارب والمضروب
عليه وربما وقع في بعضها تردد او خلاف فينبغي التعرض لها فالمعتبر كون الضرب والوضع بكلتا اليدين اجماعا وللتصريح به في الاخبار وعدم
تعاقبهما بل متقارنتين في ملاقاة الارض ضربا او وضعا وفي الحدائق نسبته الى ظاهر الاصحاب والاخبار وذكر ما يفيده من الاخبار وبعضها
كذلك خصوصا قوله في صحيحة زرارة فوضعهما فوق الصعيد ولا باس باستفادته من نصوص التيمم ضربة للوضوء اذ لو اجزء التعاقب صدق
عدد الضربة فيهما اكثر لصدق تعدد الضربة بفرض التعاقب وفي الجواهر يمكن المناقشة في استفادة شرطيته من الاخبار وان كان ربما
ينساق من قوله اضرب بكفيك ونحوه لكنه انسياق ظهوري ولا لصدق حاصل بالتعاقب انتهى وفيه عدم منافاة الصدق مع الانصراف
ثم الانصراف يوجب الاقتصار على المنصرف اليه فاذا فهمنا من الوجوب الحكم الوضعي من الشرطية كما هو المسلم في نحو المقامات يثبت شرطيته
المنصرف اليه ومما يعتبر هو ضرب باطن الكفين او وضعهما دون الظاهر كما صرح به جماعة ارسال المسلمات قالوا لانه المنقول والمعهود و
المتبادر وفي الجواهر بل المقطوع به من كيفية التيمم في النصوص والفتاوى وفي اللوامع لانه المعهود والمعلوم من فعل الحجج فينصرف الاطلاق
في الظواهر وبعض العبارات اليه تلك كل ذلك مرجعه الانصراف والا الادلة في شيء مما نقل فعل الحجج او تضمن الامر به على خصوص الباطن نعم
سياتي في مسح اليدين ما يفيد كونه بباطن الكفين فيدل على ان الضرب بباطنه لان الظاهر كون المسح بما به الضرب لان المقصود التمسح باثر
الصعيد المضروب عليه ومما يعتبر استيعاب باطن الكفين في ملاقاة الارض لما اشرنا اليه سابقا في اعتبار خلوص ما يتيمم به من ان الكف
هو جميعه وقد سمعت هناك عن الجواهر عدم قدح الاخلال بقدر شعرة او نحوها للصدق عرفا وذكرنا ان الاطلاقات المبنية على المسامحات
العرفية ولا عبرة بها فكذلك الكلام هنا نعم الفرج بين الاصابع لا يعتبر استيعابها في الضرب ملاقاتها له لعدم الدليل عليه ومن هنا كان مما
لا يعتبر ضمها ولا تفريق الكفين احدهما عن الاخر حال الضرب لا اتصالهما وانفصالهما ولا كون المضروب والموضوع عليه متصلا بالارض
فيجوز على المنفصل عنها ولو كان في الفضاء باثارة الريح كما عن النهاية وكذا الموضوع على بدن الانسان ولو المتيمم فضلا عن كمه مثلا ولو كان
على وجهه ففي المدارك استقرب عدم اجزاء الضرب عليه قال لتوقف العبادة على النقل والمنقول خلافه واختاره في شرح المفاتيح قال
لتوقف العبادة مع تبادر غيره من الادلة وهو مراد صاحب المدارك ايضا والا لان المنقول بخلافه من النص غير دعوى انصراف النصوص الموجودة
وفي الذكرى وغيره اجزائه واختاره في الجواهر لصدق الامتثال وعدم ما يصلح للمعارضة وفي الوجه في عبارة الجماعة اجمال ينبغي رفعه بان يقال
لو كان في غير محل المسح من الوجه فلا ينبغي التامل في اجزاء الضرب عليه لمساواته لسائر اعضائه وان كان في محل المسح فان اكتفى بامرار اليد
عليه لتحقق المسح فلا ينبغي التامل في عدم اجزائه وان احتمله الفاضل في بعض كتبه لفقد الشرط المتفق عليه في النص والفتوى من نقل التراب
الى العضو الممسوح باليد وان ضرب عليه اليد فارتفع من الجبهة مثلا مسح به الجبهة فالاقرب الصحة لحصول الشرط بانفصاله عن محله بالضرب
وفاقا للنهاية الاحكام واللوامع قال في الاول لو كان على وجهه تراب فردده بالمسح لم يجزء اذ لا نقل اما لو اخذه منه ثم نقله فالاقرب الصحة لانه
بالانفصال انقطع حكم ذلك العضو عنه ولو نقله من عضو من اعضائه صح سواء كان من الاعضاء الممسوحة او لا انتهى وكان قوله ولو نقله
الخ استدلال منه لقوله فالاقرب والا فما ذكره مقصد عليه مغن عنه وبالجملة ثبوت التسري بالاجزاء الى الموضوع على بدن المتيمم حسبما عرفت
به الخصم قاض بجعل ما في ظاهر النصوص من باب المثال وكون ذكره من باب التعبير بالغالب لوقوع وعليه لا فرق بين نقله من عضو هو غير محل
المسح او محل المسح والفرق بينهما تحكم كما صرح به في النهاية بقوله ولو نقله الخ والتشكيك في خصوص اولهما من التشكيكات التي لا عبرة بها لا سيما
اذا كان المشكك فيه خصوص محل المسح من الوجه دون غيره ولو منه كما هو ظاهر النهاية بل وغيرها كالجواهر وغيره ايضا كما لا يخفى على المراجع
وعلى المختار فهل يجدي ان لم يبق شيء بعد الضرب على الجبهة مثلا ام لا هذا يبتني على انه يعتبر في التراب المضروب عليه للتيمم تخلف شيء
معتد به بعد الضرب ام لا لا اجد تصريحا فيه بنفي ولا اثبات والاوفق بعموم الادلة عدم اعتبار التخلف والتشكيك فيه بدعوى انصراف ما
في النصوص الى غيره مثل ما تقدم من التشكيكات البدوية ولو بقي على الجبهة شيء بعد الضرب عليه فيما تقدم من الفرض بحيث يكون من
الحائل الممنوع في المسح دفعه ثم مسح عليها ثم ان اعتبار ما اعتبرناه انما هو حال الاختيار فان لم يتمكن الا من الوضع بناء على اعتبار الضرب اكتفى
به اجماعا واذا لم يتمكن من استيعاب الضرب بتمام باطن الكف بل بعضه اقتصر عليه مقدما على ضرب الظهر واذا تعذر الضرب بباطن الكفين
اصلا ضرب بظهرهما او مسح بهما او بباطن احدهما فظاهره مع باطن الاخر ولا يقتصر على باطن الميسور وان ذكره بعض وجها ويقدم ضرب
الظهر في الصورتين على مسح الجبهة بالارض واذا لم يتمكن الا من الضرب باحدى الكفين اقتصر على ضربها والمسح مقدما على مسح الجبهة

هو تفريج الاصابع
حال الضرب بل اتفاقا
ما بينهما الارض و
كذا لا يعتبر ضمها

بالارض ولو كان تعذر الضرب باحدى اليدين وبعضها لكونها مقطوعة تعلق الحكم من الضرب والماسحية والممسوحية بما بقي ولو
كان القطع من مفصل الزند فوجوب الضرب بما بقي من المفصل ومسحه وعدم وجوبه الوجهان المتقدمان في الوضوء لو قطعت اليد
من المرفق والترجيح الترجيح ولو تعذر الضرب والوضع مطلقا بقطع اليدين تماما سقط هذا الفرض ومسح جبهته على التراب وفي ظاهر
الشيخ سقوط التيمم اصلا لقوله واذا كان مقطوع اليدين من الذراعين سقط عنه فرض التيمم ويستحب ان يمسح ما بقي واحتمل في الكشف سقوط
فرض التيمم عن اليدين واستحباب مسح ما بقي منهما فان اراده فلا باس والا فبطلانه واضح لان الصلوة لا تسقط بفقد بعض اعضاء الطهارة
قطعا ثم لا صلوة الا بطهور فما معنى سقوط التيمم ومستند الحكم في جميع الصور المذكورة هو العمل بقاعدة الميسور المعلومية
المشهور في الطهارات الثلاث على اعمالها وشرط العمل بالقاعدة فيها من المماشاة معها في موارد الشهرة حسبما اشير اليه غير مرة حاصل في
المقام وربما نوقش في بعض هذه الصور بعدم اقتضاء قاعدة الميسور قيام البدل كالظهر مقام البطن ومسح الجبهة بالارض مقام مسحها
باليد فان تبادر الباطن ان تم فلا يجري الظهر مطلقا ان تعذر البطن مع انه لا معين لخصوص الظهر بل مطلق اجزاء البدن متساوية على
تقدير التعدي فيه الى الباطن لا يصلح معينا في مسح الجبهة بعد ان دلت الادلة على ارادة مسح الجبهة باليد فما الدليل على قيام مسحها
بالارض مقامه ويدفع الثاني بان القاعدة انما يتمسك بها في وجوب مسح الجبهة وعدم سقوط فرض التيمم واما اجزاؤها الى الارض و
مسحها به فللتوصل الى تحقق مسحها وترجيحه على طريق اخر حسبما ياتي في مسح الاعضاء والاول بان تعين الباطن لم يكن من نص به وحمل
المطلق على المقيد حتى يتجه اعتباره مطلقا بل بدعوى التبادر والمتبادر هو المعنى التفصيلي من كون الضرب بباطنه مع الامكان و
مرجعه الى وجوب تقديم الباطن لا تعينه وهو ليس ببعيد لكنه غير كاف في البناء عليه الا انهم كانهم متسالمون على فهم ما عدا بعض من يتلجلج في
امثال المقام فلا مناص من الوقوف معهم فهم لانهم صيارف النصوص والاخبار ومنها ان نجاسة باطن الكف ان تعذر ازالتها هل ينتقل
فرض الضرب بها الى الظهر واذا كان هو ايضا نجسا فهل يسقط الضرب باليد فاما يستنيب بيد الغير او يكتفي بمسح الجبهة على الارض ام لا
ينتقل فيضرب باليد النجسة مطلقا سواء كانت النجاسة متعدية ام غير متعدية او مع التفصيل بين الضرب بها على الارض فلا يضرب
وبين المسح بها على الجبهة فيمسح بها او فرض التفكيك فيما اذا عرضها النجاسة بعد ضربها على الارض وجوه واقوال وتنقيح الكلام يكون بذكر
مسائل ثلاث الاولى يشترط طهارة ما يتيمم به في صحة التيمم فلو كان نجسا من قبل ضرب اليد لا يجزي الضرب عليه في التيمم لا اختيارا
ولا اضطرارا فاذا فقد مع الماء التراب الطاهر كان فاقد الطهورين اجماعا ونصا لقوله فتيمموا صعيدا طيبا واتفق اصحابنا على كون المراد
من الطيب الطاهر ولان النجس لا يفيد الغير تطهيرا ولاشتراطه في الماء الاقوى ففي التراب الاضعف اولى ولقضاء البدلية وعموم المنزلة
بذلك بناء على ما اشير اليه من اقتضاءه اصالة المساواة في الاحكام وبالجملة هذا الحكم مورد اتفاق النص والفتوى ولا ينبغي التلجلج فيه
كما وقع من الفاضل الجمال قال لا منع في افادة النجس غيره الطهارة من نجاسة اخرى سيما مع تباين جنسهما وكون احدهما عينيا والاخرى حكميا
انتهى فانه مجرد مناقشة في الدليل كمناقشة صاحب المدارك في كون المراد بالطيب هو الطاهر مما لا يوجب التردد في اصل الحكم من اعتبار عدم
نجاسته قبل الضرب **المسئلة الثانية** تنجسه بملاقاة اليد النجسة كالنجاسة المتقدمة في منع صحة التيمم ام لا تردد فيه بعض ومنعه اخرى صريحا
قال الفاضلان المتقدمان اولهما في حاشية الروضة ظاهر الاية الكريمة اشتراط طهارة الصعيد قبل التيمم فلا يضر نجاسته به وثانيهما في المدارك
لو تعذرت الازالة سقط اعتبارها ووجب التيمم وان تعدت النجاسة الى التراب وحكى مثله في الجواهر عن الكفاية ثم قال وهو لا يخلو من قوة
وفي الذخيرة الحكم بالمنع مع تامل فيه وفي الحاشية المتقدمة بعد نقله عن المدارك ما ذكر قال ولا يخلو من وجه بل زاد عليه وعلى ما عن الكفاية
بتجويز ذلك ولو من غير عذر كما هو ظاهر كلامه ولا اظن احدا يحتمل جوازه اختيارا فضلا عن البناء عليه ولذا كان صريح غيره ممن احتمله او مال
اليه او بنى عليه كصاحب المدارك خصوص حالة تعذر الازالة وعلى كل حال الذي يظهر من كلمات غير هؤلاء الثلاثة هو التسالم على كونه مثل
النجاسة المتقدمة في عدم صحة التيمم معه مطلقا ولا يعبؤ بكلام هؤلاء في مخالفة المعظم ولذا صرح في الجواهر بعد التقوية المتقدمة بان الاقوى
المنع بل عندي لا ينبغي التامل فيه لمساواته له في اغلب ما ذكر خصوصا عموم البدلية والمنزلة بناء على اقتضائه المساواة عموما الا ما اخرج
بل وبناء على المساواة في اظهر الاحكام ايضا لان اعتبار عدم التنجس في طهوريته من اظهر احكامه وقضاياه ولو بنيه باعتبار ذلك فيه لكونه
اضعف الطهورين واذا اعتبر في الاقوى اعتبر في الاضعف بطريق اولى والمناقشة هنا من جماعة بمنع اعتبار ذلك في المائية في غير محلها
ضرورة ابتناء هذا الاستدلال على ثبوته هناك والكلام منتهى فيه في محله بل الاية ايضا دالة عليه بناء على رجوع ضميره منه الى الصعيد

الطيب كون من تبعيضية لتنجس ما يعلق باليد فى الفرض فلا يكون المسح من الصعيد الطيب ومن هنا يتبين اوضحية الحكم على القول باعتبار العلوق لان تنجسه قبل التمسح به بمنزلة تنجس التراب قبل الضرب عليه **المسئلة الثالثة** هل يعتبر طهارة اعضاء التيمم ماسحا وممسوحا فى صحة التيمم ام لا وهنا صور فان النجاسة اما يابسة او متعدية والتعدى اما الى ما يضرب عليه كالكفين او الى غيره وعلى التقادير فازالتها اما متيسرة او متعذرة اما النجاسة السارية الى ما يضرب عليه كالكف فقد تقدم واما ما عداها فاما النجاسة الغير المتعدية فان تعذر ازالتها فغير قادحة سواء كانت فى اليد الضاربة فى حال الضرب ام غيرها اتفاقا ولاطلاق اخبار تيمم ذوى الجروح والقروح الغير الخالية من النجاسة غالبا والمتيقن الذى لا اقل منه هو غير المتعدى واما اذا تيسر ازالتها فالمشهور خصوصا من المتاخرين كما صرح به جماعة وجوب الازالة من اعضاء التيمم ممسوحا كان او ماسحا حال ضرب الارض وطرات بعده بل الشهيد فى الحواشى المنسوبة اليه ادعى الاجماع على وجوبها صريحا كظاهر شرح المفاتيح حيث نسبه الى الفقهاء وجامع المقاصد حيث ادعى القطع المتعذر فى نحو المقام من غير الاجماع ولم اقف على خلاف صريح يوهن دعوى الاجماع والاتفاق من هؤلاء الاعاظم لانه من مثل صاحب المدارك وشيخه فى المجمع وقرينه السبزوارى وعدم اعتناء هؤلاء بموارد اتفاق كلام الاصحاب معلوم وعن ابن فهد لكن الذى وجدته فى الموجز ومحكى مهذبه هو التصريح باعتبار الطهارة مع الاختيار نعم حكى فى مفتاح الكرامة عن السيد العميدى انه قال اذا كانت النجاسة غير متعدية جاز التيمم وان كانت يداه نجستين لكنه غير صريح فى حال الاختيار بل غيره من بعض ما حكى ايضا كذلك وفى الكشف بعد ذكر اشتراطه عن الشهيد قال لا اعرف له دليلا وليس انكارا منه لاصل الحكم خصوصا مع حكايته عنه الاجماع المتقدم بعد ذلك وعلى كل حال العمدة فى دليل هذا الحكم من اعتبار طهارة اعضاء التيمم ماسحا وممسوحا ولو بغير تعدية النجاسة من محلها اصلا هو ظهور الاتفاق والا فكما قال فى الكشف لا دليل واضح وكما قال ان الاصل عدم الاشتراط واما ما استدل به فى الذكرى من ان التراب ينجس بملاقاة النجس فلا يكون طيبا فهو اخص من المدعى ومن المساواة لاعضاء الطهارة المائية فقياس مع الفارق الواضح وهو تنجس الماء بملاقاة العضو فيخرج عن الطهورية بخلاف فى الفرض لفرض يبوسة النجاسة وفى شرح المفاتيح ان مراد الشهيد ليس مجرد المقايسة بل عموم البدلية والمنزلة وفيه عدم استفادة اعتبار طهارة الاعضاء من عموم كون التراب بمنزلة الماء فى الطهورية بخلاف ما تقدم من اعتبار عدم الخروج عن الطهورية بملاقاة نجاسة الاعضاء واما استفادته من عموم بدلية التيمم عن الوضوء فمحل تردد ان لم يكن محل المنع واما النجاسة المتعدية فان تيسر ازالتها وكانت التعدية الى غير التراب فعلى ما تقدم من الاتفاق على اعتبار طهارة مطلق اعضاء التيمم وجوب ازالة المتعدية اولى وعلى القول بعدم اعتبارها فقد صرح بعضهم كصاحب المدارك بانه كذلك وان كانت النجاسة متعدية وبعضهم قيد بغير المتعدى كما تقدم عن العميدى وابن فهد فالحكم مبنى على الاطلاق والتقييد وان تعذر ازالتها فالاجماع المتقدم فى اليابسة على عدم قادحيتها مع تعذر ازالتها غير متحقق هنا بل صرح فى جامع المقاصد والروض بالاشكال فى صحة التيمم فيما كانت نجاسة محل الضرب يابسة ونجاسة الجبهة متعدية من كون اعتبار الطهارة مخصوصا بحال الاختيار وكون المنع من التعدية انما هو لتنجس التراب ومن عدم نقله اى عدم ثبوت شرعيته يشير الى عدم دلالة امر ذوى الجروح والقروح بالتيمم على جوازه مع النجاسة السارية لان الدلالة انما هى بملاحظة عدم الانفكاك الغالبى والذى لا ينفك انما هو اصل النجاسة لا المبلولة السارية فلا تكون حجة فيها والاطلاق غير مجد لكونه مساقا لبيان اصل المشروعية لا لشمول النجاسة اليابسة والمتعدية فلا عبرة بنحو هذا الاطلاق لكن لا يخفى ان الاجماع المتقدم فى اليابسة كما لم يتحقق هنا لمكان التعدية كذلك الاجماع المتقدم على اعتبار طهارة الاعضاء حال الاختيار الذى هو كان عمدة الدليل فيه ايضا غير متحقق هنا لمكان فرض تعذر الازالة ومع فقد الاجماعين يكفى الاصل فى نفى الاشتراط وعمومات التيمم فى شرعيته ولا حاجة الى دلالة اخبار ذوى الجروح والقروح ولعله من هنا قوى فى الجواهر فى النجاسة المتعدية فى الممسوح دون الماسح بحيث لا يتعدى الى التراب صحة المسح عليه مع التعذر فالحكم من غير فرق بين استيعابها للممسوح وعدمه لعدم الدليل على اعتبار الطهارة فيه هنا وان قلنا باعتبارها فى الاختيار انتهى الا ان يقال ان التعدية بالنجاسة بواسطة المسح تنجيس بالاختيار للجزء المتعدى اليه فهو بحكم ممكن الازالة فى اعتبار عدمه ويمكن دفعه بان عدم امكان ازالتها من محلها مع كون المسح الناشر لازما من جهة وجوب التيمم يلحقها بمتعذر الزوال وعليه ينبغى تخصيصها بالكون على الممسوح دون الماسح للفرق بلزوم استيعاب الممسوح دون الماسح بناء على القول بالفرق بينهما فى الاستيعاب وحيث كان باطن الكف متنجسا بنجاسة محكوم بمنع الضرب معها ينتقل فرض الضرب الى الظهر ثم يتبعه المسح ولا يجوز المسح بالباطن بتوهم عدم ضير تعدى النجاسة الى غير التراب بناء على القول به فليمسح بمحل الفرض الاصلى لظهور الادلة نصا وفتوى فى كون المسح بالمضروب وتوهم كفاية كونه باليد ايضا

فى الجملة وان كان الضرب بوجه والمسح بالوجه الاخر فاستجد الظهور هاجة فى كون المسح بمحل الضرب ان قلنا باعتبار العلوق فاظهر واوضح ولا ينبغى ترك الاحتياط فيما عدا صورة النجاسة اليابسة المتعذرة الازالة من باقى الصور بالجمع بين المحتملات مهما امكن من تيمم الاقطع والمسح مع النجاسة وعمل فاقد الطهورين منها يعتبر فى ضرب الكفين ملاقاة البشرة فلا يجزى مع الحائل الا العذر فيجوز الجبيرة فى اعضاء التيمم ممسوحا وماسحا وضربا اتفاقا ويدل عليه مع العموم المستفاد من بعض التعليلات فى الجبيرة فى المائية خصوصا ما فى خبر عبد الاعلى ويتفرع عليه انه اذا تلبد الدم على باطن الكف مثلا حتى عد من الحائل فهل يصح الضرب به اذا كان يابسا متعذر الازالة او المسح به لعدم ضير حيلولة الجبيرة ولا فرق بينها وبين الفرض الا بالنجاسة وهى لا ضائرة منها ايضا لبيوستها كما صرح به فى جامع المقاصد ومال اليه فى الروض وتبعهما فى الجواهر جازما ونسبه فى المدارك ولم اجده فيه وفيه وجود الفرق وهو ان الجبيرة ما كان الحاجب موضوعا على البدن لعلة فيه دون مطلق ما اتفق من الحائل مع تعذر ازالته فلينتقل اذا كان فى الباطن فرض الضرب الى الظاهر كما فى ظاهر الذكرى نعم لو بنينا فى المائية على جريان حكم الجبيرة فى كل حاجب متعذر الازالة كما بنى عليه فى الجواهر فى مسئلة الجبائر جاز الضرب هنا بالباطن مع النجاسة الحائلة اذا تعذر ازالتها ولو بنجس اخر وادعى الفاضل الجمال ان الضرب باليد هنا صادق مع الحائل ومقتضاه الكفاية معه لكن ان امكن ازالته وجب اجماعا وبقى غير الممكن تحت الاطلاق وفيه اولا كون الصدق على وجه الحقيقة فى حيز المنع لان الاعضاء حقائق فى بشرتها المخصوصة فالضرب بها او المسح بها انما يتحقق بتيسرها كما فى الموارد الباقية وثانيا ان ما فى النصوص منصرف الى ضرب البشرة والصدق لا ينافى الانصراف وثالثا سيأتى فى المسح لزوم كونها بالبشرة ولا ريب نصا وفتوى فى كون المسح بما ضرب به الارض مؤيدا باقتضاء التطهير بالصعيد مماسة بالبشرة كما فى المائية الا ان يتحقق كون الضرب بمنزلة الاغتراف مع انا بينا انه من اجزاء التيمم ومن هنا قد يدعى استفادته من عموم التراب بمنزلة الماء ثم لا يخفى ان شيخنا الشهيد فى الروضة جعل النجاسة الحائلة فى باطن الكف موجبا لنقل الضرب الى الظهر ومع فرضها فى الظهر ايضا اوجب الضرب بها وهذا يطالب عليه ببيان الفرق فان هذه الحيلولة ان كانت بحكم الجبيرة فمع كونها فى البطن يضرب بها والا فلا يضرب بالظهر ايضا وان كان الحائل عليه نصا كالبطن بل يسقط فرض الضرب بيديه ويمكن التوجيه بعدم التزامه حكم الجبيرة فى الحائل النجس ولذا حكم بانتقال الضرب الى الظهر ان خلا منها واما حكمه فيما لا يخلو الظهر منها بضرب الباطن مع النجاسة الحائلة فلترجيح الضرب عنده على مسح الجبهة بالارض والتولية وليس ببعيد خصوصا مع ملاحظة الخونسارى دعوى منا ان لم نوافقه فى الاختيار فلا مضايقة من كونه مرجحا فى حالة الاضطرار فالاقوى فى هذا الفرع ما فى الروضة ويجب الترتيب بان يبدأ بمسح الجبهة ثم بظاهر اليد اليمنى ثم بظاهر اليسرى بالاجماع المستفيض وقفت على اثنى عشر اجماعا بسيطا ما بين ظاهر وصريح غير المركب المحكى عن المرتضى قال كل من وجب الترتيب فى الوضوء اوجبه فى التيمم وفرق بينهما خرق الاجماع وفى ذلك بلاغ حجة مضافا الى دلالة صحاح ابى ايوب الكاهلى وزرارة والرضوى وابن مسلم على تقديم مسح الوجه على اليدين والصحيحة الاخيرة المشتملة على ثلاث ضربات على تقديم مسح اليمنى على اليسرى واما تقديم ضرب الكفين بالارض على مسح الوجه بهما فمع القطع به لضرورة حصول المسح باثر الصعيد مصرح به فى اكثر الاخبار هذا مع اقتضاء ما بحكم التعليل لمراعاة الترتيب للوضوء من قوله ابدأ بما بدأ الله جريانه فى المقام فيثبت به فيما عدا تقديم اليمنى ويتم فيه بعدم القول بالفرق كما يتم بانضمامه بالاخبار المثبتة له فى بعضها حسبما تقدم واذا خالف الترتيب فهل يصح التيمم ويعيد الاحوط ويعيده امر الكلام فى مثله فى ترتيب الوضوء فراجعه واما الترتيب بين اجزاء العضو بتقديم الامرار بالقصاص او لا فى مسح الوجه وبمفصل الزند فى مسح اليدين فالمشهور وجوبه وفى شرح المفاتيح نسبته الى الاصحاب مشعرا باتفاقهم عليه كما يشعر به نسبته فى الامالى الى دين الامامية ويستفاد من عبارة الاردبيلى فى المجمع كونه مظنة الاجماع عنده واكثر هذه الاشعارات انما هو فى مسح الوجه لكن الفرق بينه وبين اليدين فى هذا الحكم منفى ظاهرا بل قطعا منها ان الموالاة واجبة فى التيمم بالاجماع المستفيض الذى معقده مطلق التيمم وبه يرد ما احتمله الفاضل فى المحكى عن نهايته وجزم به الشهيد فى المحكى عن دروسه من عدم وجوبها فى بدل الغسل وكانه لعدم وجوبها فى مبدله وقضية المنزلة والمساواة كونه كمبدله وفيه مضافا الى مخالفته معقد الاجماع المستفيض عدم انصراف المنزلة الى المساواة فى نحو الموالاة فان قيل ينصرف اليها الفهم عادة حيث معك فيما كان بدل الغسل قلنا ورد النبوى عليه ما فهمه وقد يؤيد تساوى التيممين فى الموالاة وفى ترتيب اجزاء العضو ما تقدم من ظهور مشروعيته نوعا واحدا حسبما وعلى كل حال العمدة فى الدليل على وجوبها الاجماع دون قاعدة البدلية فى بدل الوضوء والاتمام فى بدل الغسل بالاجماع المركب لعدم اقتضاء البدلية مساواته فى نحوها اولا وثانيا لامكان القلب بعدم اقتضائها فى بدل الغسل فكذا فى بدل الوضوء لعدم الفرق فتامل ولا تنافى المنتهى وغيره من اقتضاء الفاء فى فتيمموا صعيدا تعقيب التيمم لارادة القيام

في بيان وجوب الترتيب

بلا مهلة ولا يتحقق الا بتعقيب حقيقة التيمم وهو ممتنع فيحمل على الاتيان به فورا مع الموالاة لانه الممكن الاقرب الى الحقيقة لا لما اورد عليه في المدارك بان المراد من التيمم في الاية اللغوي من القصد دون الشرعي لامكان دفعه بان الفاء في فامسحوا تفيد وجوب التعقيب بلا مهلة فكذا يجب تعقيب الايدي لاقتضاء عطفها على الوجوه ذلك مع الاجماع المركب بل الكفر وغيبة عن عدم وجوب التعقيب للقيام والاجماع عليه بل الواجب فيه كما في اخويه ايقاعه قبل الدخول في تكبيرة الاحرام فالاية غير باقية على مقتضى الفاء نعم قد يصحح الاستناد الى اقتضاء الفاء في فامسحوا وجوهكم بانضمام الاجماع المركب لكن استفادة التعقيب بمعنى الموالاة من مجرد نحو هذه الفاء ضعيفة جدا ولا للتيمم البياني بناء على ظهور وقوع الفعل متواليا الا من جهة المناقشة فيه باحتمال كونه جريا للعادة لما تقدم من دفعها ودفع بعض ما يقرب منها في الوضوء البياني فتأمل في ثبوتها منه بملاحظة جرى العادة بتوالي الذكر والفعل فيما يراد بيانه فيحتمل وقوعها في فعل الحجة لضرورة البيان ثم ظاهر معقد الاجماعات ارادة الوجوب الشرطي لكونه المفهوم من كلامهم في الطهارة لا مجرد الشرعي كما بنى عليه في اللوامع وغيره بدعوى عدم استفادة الازيد منه من ادلته خصوصا الاجماع لغاية استبعاد ارادة التعبد بها من معاقد الاجماعات المحكية واما النص فعلى تقدير ظهور الوجوب منه فقد مر غير مرة منه مفهومية الحكم الوضعي منه في نحو هذه المقامات ومعنى الموالاة المعتبرة هنا بعد تعذر ارادة معناها في الوضوء من عدم الجفاف وعدم مساعدة الدليل على ما عن الدروس من تقديرها لو كانت نداوة لم يجف هو المتابعة في مسح الاعضاء والحكمية منها غير مرادة قطعا فالمراد هو المتابعة العرفية فيجب على القول بوجوب المضايقة في التيمم من غير حاجة الى دليل اخر لسا والتها مقدارا ومن هنا قال في المنتهى لو قلنا باختصاص التيمم في اخر الوقت كانت الموالاة من ضروريات صحته وعلى ما ذكرناه من ارادة المتابعة العرفية يبطل بعدمها وان لم يمح اسم التيمم وصورته والبطو يفسد والماحي للاسم مبطل اخر غير مختص بالمقام بل الابطال به سار في سائر العبادات فما في الجواهر من انه ليس المراد هنا بالموالاة الا عدم التفريق المنافي لهيئة التيمم وصورته غير متجه اذ البطلان بالماحي لا يقتضي الاستدلال عليه بظهور الاية والرواية البيانية فاستدلاله بنحوها بعد الاجماع قاض بارادته غير الماحي كدعواه منع انفكاك ما ينافي المتابعة العرفية عن المحو في خلال كلامه ضرورة توقف المحو على تفريق زائد من مجرد عدم المتابعة حسبما يساعده العرف وكان نظر الشهيد في تعيين الموالاة هنا بفرض ما لو كانت نداوة لم يجف الى اخذ اعتبار اصل الموالاة منا من اقتضاء مساواته للوضوء وحمل فليسا والوضوء الذي لا نداوة فيه من جهة عارض شدة الحر ونحوه فكما يقدر هناك بقاء النداوة لو كانت فكذلك هنا وقد عرفت ما فيه من عدم اخذها من المساواة بل من الاجماع وغيره مما لا يقتضي التقدير المذكور

الامر الرابع في احكامه وهي ثمانية احكام لم يتعرض المصنف لعدة من احكامه وهي ما تعرض غيره وهو في الشرايع من انه يستباح بالتيمم كلما يستباح بالماء طفحت هذه الكلية عباراتهم كما عن المبسوط والخلاف والاصباح والجمل والعقود والجامع والمعتبر والمنتهى والتذكرة ونهاية الاحكام والتحرير والارشاد والقواعد والموجز والدروس والبيان والذكرى وجامع المقاصد والجعفرية وشرحها وكشف الالتباس والروض والمسالك والكفاية والذخيرة ومجمع البرهان والمدارك وكشف اللثام والحدائق وشرح المفاتيح والدرة وتنحل هذه الكلية الى امور ثلاثة الاول ان كل غاية تتوقف صحتها او كمالها على مطلق الطهارة او خصوص الغسل او خصوص الوضوء تباح تلك الغاية في حال تعذر المائية بالتيمم وهذا هو المشهور بين الاصحاب بل من غير خلاف يعرف من غير الفخر كما صرح به في الحدائق وكشف الالتباس وظاهر المنتهى حيث ذكر هذا العموم ونسب خلافه الى بعض العامة بالنسبة الى بعض الغايات وعن المعتبر يجوز التيمم لكل من وجب عليه الغسل اذا عدم الماء وكذا كل من وجب عليه الوضوء وهو اجماع اهل الاسلام انتهى ولا قائل بالفرق بين ما وجبا فيه او استحبا قطعا ويدل عليه بعد الاجماع المستفيض عموم قوله تعالى في ذيل اية التيمم يريد الله ليطهركم وقول النبي ص وترابها طهورا وقوله هو بمنزلة الماء وقوله التيمم طهور المسلم وقوله التيمم احد الطهورين وقوله جعل التراب طهورا كما جعل الماء طهورا مع عدم ذكر خصوص ما يتطهر به في شيء من ذلك فيقتضي عموم الغايات التي يتطهر لها بالمائية ويؤكد العموم قوله يكفيك الصعيد عشر سنين ضرورة حاجته في العشر سنين الى جميع الغايات فكيف يكفيه الصعيد اذا لم يكفه لجميعها بل قال في المجمع ظاهر هذه الادلة ان التيمم رافع للحدث لكن لما علم ان التيمم البدل عن الغسل ينقض بما يوجب الوضوء وايجاب التيمم البدل من الغسل ح بالدليل علم انه غير رافع فبقي مبيحا لجميع ما يبيح مبدله انتهى وبالجملة لا ينبغي التامل في الاستباحة بالتيمم لجميع الغايات حسبما مر وان وقع مع ذلك من بعضهم في بعضها خلاف فعن الفخر في شرح الارشاد عدم اباحة دخول المسجدين واللبث في المساجد ومس المصحف ومال اليه في الكشف ويلزمه منع الطواف لاستلزامه الدخول وحكى في الكشف عن شرح الارشاد انه يبيح الصلوة من كل حدث والطواف من الاصغر خاصة ولا يبيح من الاكبر الا الصلوة والخروج من المسجدين قال ونسبه فيه الى المصنف اي الفاضل واستظهر قريبا منه في الجواهر من بعض كتبه وعن التذكرة لو تيمم الجنب فغي

بل لان خصوص الموالاة هنا وفي الوضوء للبياني صح

جواز قرائة العزائم اشكال وعن الاردبيلي اشكاله لصوم الجنب قال لانه لم يثبت عدم اباحة الصوم على الجنب نعم لو ثبت وجوب الغسل لقصد الصلوة وجوبه له والقضاء على تقدير تركه عمدا ولذا لا ينوي في نيته اباحة الصوم ولم يثبت وجوبه لما يجب له الغسل انتهى وتبعه بعض ايضا بل عن المنتهى ذلك في صوم الجنب والحايض والمستحاضة وعن الذكرى في صوم الجنب ووطي الحايض بعد انقطاع الدم وفي كشف الغطاء منع قيام التيمم مقام المائية التي وجبت للاحترام كمس اسماء الله وقراءة العزائم والوضع في المساجد وفي جامع المقاصد لا اشكال في استحباب التيمم اذا كان المبدل رافعا او مبيحا انما الاشكال في سوى ذلك والحق ان ما ورد به النص وذكره من يوثق به من الاصحاب كالتيمم بدلا من وضوء الحايض يصار اليه وما عداه فعلى المنع الا ان يثبت بدليل لكن كل ذلك في غير محله للبناء على ان التيمم غير رافع للحدث حتى اذا وقع لا يختص رفعه بغاية دون غاية لان الحالة النفسانية متى ارتفعت لم يبق لها اثر بالكلية بل هو مبيح ومعنى الاباحة تجويز الدخول معه في الغايات المحتاجة الى الطهارة فليقتصر على ما ثبت التجويز للدخول فيه وقد ثبت في الصلوة وبعض ما في ذكر امر المساواة للصلوة كالطواف المنصوص انه صلوة والعزائم ومس المصحف حيث ان الامة لم تفرق بينها وبين دخول المساجد كما صرح به غير واحد وكوطي الحايض المنصوص الى غير ذلك فيبقى غير مورد الدليل على المنع من الدخول وقد عرفت وجه اندفاع ذلك بظاهر العمومات الواردة ودعوى عدم دلالة كونه احد الطهورين وبمنزلة الماء وكافيا عشر سنين على كونه مبيحا للكل غاية بل لما جعله الشارع مبيحا له والثابت منه البعض دون الكل مدفوعة بان الظاهر من كونه احد الطهورين ان الذي يحصل من الاخر يحصل منه وكذا الظاهر من كونه بمنزلة الماء وقوله يكفيك عشر سنين اوضح لان الظاهر منه كفايته عن الماء اذا لم يجده ومعلوم ارادة كفايته عنه فيما يحتاج اليه من الاعمال وفي العشر سنين يعترض المكلف جميع الغايات المحتاجة الى المائية فليكفه الصعيد للجميع مع ان كفايته للصلوة التي هي عمود الدين ولا يتحقق الا بطهور وهو ثلثها كما في الاخبار يقضي باولوية كفايته لغيرها لكون الغرض من الماء في الجميع واحدا هو حصول الطهارة فقيام الصعيد مقامه في بعض يدل على قيامه في الكل وقيام مقامه فيما كان رافعا فاضح باولويته في غير الرافع الذي اثر الماء فيه دون ذلك وانما اختص الصلوة في اكثر الاخبار بذكر الكفاية لها لكثرة دورانها وعموم بلواها مع ان قاعدة التسامح ايضا جارية في استحبابه لما يستحب له المائية فثبت من مجموع ما ذكر الاستباحة بالتيمم في جميع ما يتوقف على وضوء او غسل لرفع الحدث او اباحة الدخول حتى الصوري منها كوضوء الحايض والتنظيفي المعنوي كالاغسال المستحبة نعم فيما يستحب لمجرد الكون على الطهارة او لمجرد التجديد او التاهب للصلوة اشكال اما الاخير فقد مر في مسئلة منع التيمم قبل الوقت وكذا الكون على الطهارة واما التجديد فلا اقوى ايضا ثبوت البدلية فيه لظاهر تلك العمومات الواردة من غير ثبوت مانع في خصوصه وكذا استحبابه لبعض الاسباب التي يستحب لها الوضوء من رعاف ومذي ونحوهما مما مر في محله لانها منقضات للوضوء المتقدم فيكمله الوضوء اللاحق ومع تعذره يدخل هذه الكيفية من الحاجة الى الماء ايضا في عموم قيام الصعيد مقامه لعموم كونه بمنزلة الماء وما هو بمعناه من النصوص المتقدمة الامر الثاني ان التيمم اذا وقع لغاية جاز تكرير تلك الغاية بذلك التيمم من غير تكرير التيمم بتكريرها فيأتي بالتيمم مرة للصلوة ما شاء من الصلوات العديدة اتفاقا ممن عدا الشاذ الغير المعلوم شخصه حسبما مر الكلام فيه في بعض التنبيهات المستتبعة لوجوب المضايقة الامر الثالث ان التيمم المنوي به غاية يدخل به في كل غاية غيرها مما يغايرها نوعا مما ثبت في الامر الاول شرع اباحتها بالتيمم فلا يحتاج الى تجديد التيمم وهو مورد اتفاق ويدل عليه العمومات السابقة وما نص بصلوة الليل والنهار بتيمم واحد بناء على ان النافلة غاية اخرى مغايرة نوعا للفريضة وما دل على صحة التيمم واتيان الطواف به لاستلزامه دخول المسجد واللبث فيه ولا فرق بين المتغايرات وقد تبين من تقييدنا الغاية الاخرى اللاحقة بكونها مما ثبت شرع اباحتها بالتيمم ان من غير كليته انه يستباح بالتيمم كلما يستباح بالمائية هو استباحتها بشرط انعقاد سبب التيمم لها ايضا كما انعقد للمنوية او لا بوجود شرطه وفقد مانعه لا ان يدخل بالتيمم لما انعقد له السبب فيما لم ينعقد له لوجود مانع او فقد شرط وهذا واضح لامتناع مشروعية التيمم بغير مسوغ والحرج من البدلية والاضطرارية والعذرية بالنسبة الى الغاية اللاحقة لكفايتها فيها بلا مسوغ العذر نعم لا يعتبر فيه ثبوت السبب بل ارتفاع المانع او حصول الشرط جاز الدخول به فيها لعموم الادلة وبالجملة المدار على انعقاد المسوغ حال الدخول لا حال وقوع التيمم ولذا جاز الدخول بالتيمم الواقع قبل وقت الصلوة لغاية في الصلوة بعد دخول وقتها اجماعا حسبما تقدم واعترف بذلك في الجواهر لكن مثل فيه لعدم استباحة ما لم يثبت له المسوغ بالتيمم الواقع لما ثبت مسوغه باستباحة مس كتابة القرآن لمن تيمم لضيق الوقت عن استعمال الماء للفرض ولو حال التشاغل بالفريضة وفيه انه يحرم عليه استعمال الماء في اثنائها لتفويت الاداء به مع حرمة ابطال الفريضة ايضا فهو غير متمكن شرعا

المسوغ للغاية اللاحقة حين وقوع التيمم الاولى لو صادف فيعدم انعقاد السبب صح

وذلك كغير المتمكن العادي وقد بيّنا في مسئلة المضايقة ان الغاية الغير الموقتة زمان ارادة فعلها بحكم ضيق الوقت في الموقتة من جواز الدخول
فيها بالتيمم متى اراد فعلها وبالجملة هذا المكلف الان مريد لفعل الغاية الغير الموقتة من المس وهو الان غير متمكن شرعا من استعمال الماء في
التطهير فيتنجز تيممه الحاصل لما عرفت من عدم اعتبار انعقاد السبب للغاية اللاحقة حال وقوع التيمم للاولى فان قيل لعلّ ما يعتبر ذلك قلنا
ممنوع عليه لعدم مساعدة الادلة بل مقتضى عمومها انه متى انعقد سبب التيمم لغاية استبيحت به مجددا او مستداما سابق منعقد طهرا
ولا يستفاد ايضا من كلامهم اعتبار ذلك فكان الاولى ان يمثل له بمن تيمم لنافلة موقتة فلا يمس حال التشاغل بها التمكن من استعمال الماء المتر
عادة وشرعا بناء على عدم حرمة قطع النافلة الحكم الاول من الثمانية انه لا يعيد المتيمم ما صلى بتيممه الصحيح الواقع في الوقت المضيق اذا وجد الماء
بعد الفراغ من الصلوة حال السفر اجماعا من غير طاوس من العامة من غير فرق بين سفر الطاعة والمعصية كما صرح به في محكي الخلاف والمعتبر
والمنتهى للعموم وكذا حال الحضر اجماعا مستفيضا من غير المحكي عن المرتضى في شرح الرسالة وربما نسب الى الشيخ وبعض من تبعه ايضا ولم يثبت
بل ظاهر الجواهر عدم الوثوق بنسبته الى المرتضى ايضا وعلى كل حال يدل على المعروف بعد الاجماع وقاعدة اجزاء الامر الواقعي عن الواقع وقوله
عليه السلام يكفيك الصعيد عشر سنين ولا يقضي لعشر سنين قطعا استفاضة الاخبار بعدم الاعادة في بعضها التصريح بعدمها في
خارج الوقت كحسنة زرارة المتقدمة في طلب الماء فاذا خاف ان يفوته الوقت فليتيمم وليصل في اخر الوقت فاذا وجد الماء فلا قضاء عليه
وفي بعضها التصريح بعدمها في الوقت كالروايات المتقدمة في مسئلة المضايقة التي منها موثق ابي بصير عن رجل تيمم وصلى ثم بلغ الماء قبل
ان يخرج الوقت فقال ليس عليه اعادة الصلوة وفي كثير منها الاطلاق منها صحيح ابن سنان وحسن الحلبي اذا لم يجد الرجل طهورا وكان جنبا
فليتمسح من الارض ويصلي فاذا وجد الماء فليغتسل وقد اجزأته صلوته التي صلى وفي بعضها لا يعيد ان رب الماء رب الصعيد وانه فعل احد
الطهورين ويندفع بعموم العلة ما عسى يدعى من ظهور لفظ الاعادة في عدم الفعل في الوقت واعترف غير واحد بعدم دليل المرتضى غير خبر
الاعادة فيما اذا صلى بالتيمم لمنع الزحام من الخروج من المسجد للتطهير بالماء وهو مع اخصيته من دعواه قاصر عن مكافئة ما تقدم وما في الجواهر
من امكان استناده الى اصالة التكليف بالمائية والترابية انما يجزي عن التكليف بها لا غيرها مع دعوى انصراف اخبار عدم الاعادة الى غير
الحاضر لندرة فقدان الماء سيما مع عدم العموم اللغوي في اكثرها فيه ان دعوى الاصالة لا محصل لها واما دعوى الانصراف فممنوعة لمنع
الندرة الصادقة مع انها على تقديرها هي ندرة وجود لا استعمال وكذلك الحكم من عدم الاعادة فيما صلى بالتيمم الواقع في الوقت الموسع على
المعروف من اهل القول بعدم المضايقة بل ومن اهل القول بالمضايقة ايضا اذا كان وقوعه في السعة على الوجه المشروع كما اذا تيمم بظن الضيق
ثم انكشف الخطاء وصادف بعد الكشف وجدان الماء مع القول باجزائه واما على القول بعدم اجزائه وبطلان التيمم فهو خارج عن مفروض
المسئلة لانه هو ما صلى بتيممه الصحيح فيتجه ان يقال لا خلاف في عدم اعادة ما صلى بالتيمم الصحيح وان وقع في السعة من غير الفذ بين الاسكافي
والعماني ويساعده الاطلاق بعض الاجماعات المستفيضة المتقدمة على عدم اعادة ما صلى بالتيمم الصحيح ويدل على المعروف هنا الادلة المتقدمة
مع اطلاق النصوص الماضية لا سيما النصوص المصرحة منها بعدم الاعادة مع وجدان الماء في الوقت لظهورها في خصوص الفرض من الوقوع
في السعة حسبما مر وجهه في مسئلة المضايقة ولم اعرف ان الفذين هما من اهل القول بالمواسعة او المضايقة في وقت التيمم وعلى تقدير الثاني
فيما وقع بظن الضيق واخطاء فهل هما ممن يقول بالاجزاء او الاعادة فلعلهما من الاخير فلا يكونا مخالفين في مفروض المسئلة حسبما اشير اليه
وان كان ظاهر الجواهر كونهما من اهل القول بالمواسعة وعلى تقديره فلعل سندهما قوله اما انا لو كنت اتوضأ واعيد في موثق ابن حازم مع
ما تقدم من صحيح ابن يقطين وقد تقدم الجواب عنهما في مسئلة المضايقة وهما قاصران عن مقاومة دليل المعروف فليحملا على التقية لكونه
قول جماعة من العامة او الندب كما يشعر به اختصاص الاعادة بنفسه في اولهما ولو تعمد الجنابة لم يجز التيمم ما لم يخف التلف فان خشي فيتيمم وصلى
ففي الاعادة تردد واشبهه انه لا يعيد الكلام هنا في موضعين احدهما ان من تعمد الجنابة وخاف من استعمال الماء في الغسل على نفسه هو كغيره
في جواز التيمم والصلوة عند المشهور وهو المحكي عن المبسوط والتهذيب في الجواهر عن المنتهى الاجماع عليه حيث قال لو اجنب مختارا
وخشي البرد تيمم عندنا قلت هذا كلامه في الاحكام فالتالي بعده وقد مضى البحث مشيرا اليه مما قدمه في الاسباب فانه بعد ذكر خوف المرض من
المسوغات قال وهو على الاطلاق مذهب اكثر علمائنا وقال الشيخان كان الخائف قد تعمد الجنابة وجب عليه الغسل وان لحقه برد الا ان بلغ
حدا يخاف على نفسه التلف انتهى وهو كالصريح في عدم الاجماع وعلى كل حال عن المفيد في المقنعة ان على متعمد الجنابة الغسل وان خاف على نفسه
ولا يجزيه التيمم ونحوه في الخلاف قال لو اجنب نفسه مختارا اغتسل على كل حال وان خاف التلف والزيادة في المرض وخالف جميع الفقهاء في

لضيق الوقت عن استعمال الماء لنافلة صح

في ذلك دليلنا اجماع الفرقة انتهى وهو محكي عن هداية الصدوق وابن الجنيد ومما سمعته عن الشيخ في المنتهى هو في تهذيبه فقد جوز فيه التيمم
عند خوف التلف لمن تعمد الجنابة واوجب الاعادة عند التمكن وهو المحكي عن الوسيلة والمهذب مختار المتن فالاقوال فيه ثلاثة التيمم مع
الخوف من التلف والمرض وهو للمعظم ووجوب الغسل حتى اذا خاف التلف والفرق بين خوف التلف والمرض فالتيمم
وغيره من المرض وسائر الضرر فوجوب الغسل وقد افتى الشيخ بالثلاثة في كتبه للمشهور عموم ما ورد في خوف المرض مما تقدم معتضدا
بعموم نفي الحرج والحفظ من التلف واضاف اليه في المعتبر ان الجماع على هذا التقدير غير محرم اجماعا فلا يترتب على فاعله عقوبة وخصوص
اخبار تيممها في الجواب عن سند للشيخين وللمفيد ما استدل به في الخلاف الموافق له من صحيحة عبد الله بن سليمان عن الصادق عليه السلام عن
رجل كان في ارض باردة فتخوف ان هو اغتسل ان يصيبه عنت من الغسل فكيف يصنع فقال يغتسل وان اصابه ما اصابه قال وذكر انه كان
وجعا شديد الوجع وهو في مكان بارد وكانت ليلة شديدة الريح باردة فدعوت الغلمان فقلت لهم احملوني واغسلوني فقالوا
انا نخاف عليك فقلت ليس بد فحملوني ووضعوني على خشبات ثم صبوا على الماء فغسلوني وصحيح ابن مسلم عن رجل تصيبه الجنابة في ارض
باردة ولا يجد الماء وعسى ان يكون الماء جامدا قال يغتسل على ما كان حدثه رجل انه فعل ذلك فمرض شهرا من
البرد فقال اغتسل على ما كان فانه لا بد من الغسل قال في المعتبر وان اجنب نفسه مختارا فعليه ان يغتسل على ما كان
وان احتلم تيمم وبه موثقة علي بن احمد انه كان اجنب هو فليغتسل وان كان احتلم فليتيمم فالجواب من وجهين الى اخر كلامه قلت ما عدم حرمة
الجماع وان كان كما ذكره في المعتبر باتفاق النص والفتوى والروايات الخاصة مستفيضة بجوازه بل بالاجر عليه والثواب مضافة الى العموم لكنه
لا رد فيه على الشيخ لعدم التزامه بكون الغسل عقوبة واما النص فالمرفوعتان لا جابر لضعفهما واجماع الخلاف لا يجبر لوهنه بمخالفة المشهور
فلا يستند اليهما في تخصيص العموم ولا عناية بهما اصلا وغير محتاجين الى المناقشة فيهما بما في المعتبر وتبعه جماعة باطلاقهما من جهة الخوف
وعدمه فيمكن تقييدهما بما صرح بالتيمم مع الخوف بما لا خوف معه لان دفعهما بمنافاة التقييد بغير الخوف فيهما مع تفصيلهما بين العمد والاحتلام
كما لا يخفى واما الصحيحتان فلا تكافئان صحاح ابي سرحان ومسلم والبزنطي المتقدمة المعتضدة بالشهرة العظيمة والعمومات القطعية في
الكتاب والسنة من نفي الحرج ونحوه والحفظ من التلف والتهلكة وهو العمدة في الجواب فان المكافئة عندنا معتبرة بالعمل بالخبر مع المعارضة
سواء كان التعارض من وجه او بنحو الاطلاق والتقييد او التباين مع انهما مطلقتان بالنسبة الى العامد وغيره فان كانتا من حيثية خوف
الضرر ايضا مطلقتين فيجوز ان يقيدا بالصحاح المتقدمة مع صحيحة ابن سنان عن الرجل تصيبه الجنابة في الليلة الباردة ويخاف على
نفسه التلف ان اغتسل قال يتيمم ويصلي فاذا امن البرد اغتسل واعاد الصلوة ومرسلة جعفر بن بشر بمضمونها ايضا بصورة ما لم يخف التلف
او الضرر الشديد ويحمل العنت على ما دون ذلك وان ادعي ظهورهما فيما خيف ذلك فمعارضتهما مع تلك الاخبار بنحو التباين للتصريح
فيهما بالخوف والمتعين هو الترجيح وهو للاخير بملاحظة الشهرة وبه يتبين بطلان دعوى تقييد اخبار المشهور بما استند اليه الشيخان
كما في الوسائل اذ هو فرع كونه مخصوصا بصورة العمد ودعوى ظهور الخبر الاول في العمد من جهة عدم احتلام الامام عليه السلام مدفوعة اولا
بعموم السؤال والجواب وكون ما نقله الصادق عليه السلام مما وقع لنفسه غير الاحتلام لا يقتضي باختصاص الحكم في الجواب به ايضا وثانيا بمعارضة
هذا الظهور باستبعاد وقوع العمد منه بالجماع في تلك الحال من شدة الضعف التي لم يستطع الحركة بنفسه ومع تعارضهما يبقى احتمال
كون الجنابة من قبل عروض المرض فيخرج عن محل البحث لعدم وجوب الغسل مع خوف الضرر عند الخصم وهذا وجه اخر للطعن في هذا
الخبر بحصوله لزوم حمله على غير المبحوث عنه وبالجملة الاخبار المقابلة صريحة في تيمم من خاف التلف بخلاف الصحيحين فان في الجواب فيهما
الغسل مع مطلق ما اصابه او ما كان فليحمل المطلق على المقيد من هذه الحيثية واما ما في ذيلهما ففي الاول لا دلالة على خوف عم وكذا
الثاني فان حكاية مرض من حدثه لا ينافي اطلاق قوله اغتسل على ما كان ولذا قال في المعتبر ان الخبرين مطلقان بالنسبة الى خوف
التلف وزيادة المرض الذي هو موضع النزاع وعلى هذا ينبغي حمل المطلق والمقيد ولو سلم ارادة خصوص صورة الضرر ففيه بقاء
الاطلاق بالنسبة الى خصوص خوف التلف الذي هو مدعى الشيخين يجب حمله على المقيد غايته الظهور في صورة الضرر والخبر
المقابل نص فيقدم النص على الظاهر هذا كله مع عدم المكافئة للاخبار المقابلة المعتضدة بما عرفت كما اشير اليه اولا وفي
المعتبر حمل الصحيحين على الاستحباب قال كان مذهب الشيخ في التهذيب كان مراده مع التقييد بما لا يبلغ مرتبة الحرج من التلف
والضرر المحرم بل بمجرد المشقة واستحبابه محمله مبني على اقتضاء الحرج ازيد من رفع الوجوب فلا ينافيه الندب كما في الكشف قال

بعد ايراد هذه الاخبار والكل يحتمل وجوب تحمل المشقة اللاحقة بالاشتغال من البرد خاصة واستحبابه الا مع خوف المرض او التلف فلا يرد على استحبابه ما في الجواهر من عدم تصور الاستحباب في الطهارة لوجوبها بمجرد امكانها لكون المراد استحباب خصوص المائية بتحمل المشقة لكن يرد على احتماله وجوب تحمل البرد دون التلف انه وان خرج به عماية عبيد الشيخ من الوجوب مع التلف وامكن ح كونه مبنى ما اختاره في المتن من جواز التيمم ما لم يخف التلف لكنه هو ايضا خلاف مقتضى الادلة لما عرفت من مساواة المشقة الشديدة للخوف في شرع التيمم فلعل الاولى طرح تلك الاخبار واما الموضع الثاني فهو انه حيث تيمم وصلى فالمشهور عدم وجوب الاعادة بعد ارتفاع الخوف وفي الذخيرة نسبته الى غير الشيخ من الباقين وذهب الشيخ الى وجوب الاعادة وهو المحكي عن المهذب استنادا الى صحيحة ابن سنان مع مرسلة ابن بشير المنقدمتين وهما مع عدم انجبارها الثانية وعدم قائل بظاهرهما الشامل للعامد وغيره وتقييدهما بالعامد مع كونه بغير شاهد ليس باولى من حملهما على الندب الشايع المخرج عن مخالفة الشهرة العظيمة المقاربة للاجماع لا تكافئان المعتبرة المستفيضة الدالة على عدم اعادة المجنب المتيمم مطلقا المعتضدة بتلك الشهرة العظيمة فلا ينبغي التامل في عدم الاعادة وهل يلحق بتعمد الجماع تعمد غيره من موجبات الغسل مقتضى اختصاص النص بالجنابة عدم اللحوق نعم ومقتضى اطلاق النص والفتوى عدم الفرق في التيمم وعدم الاعادة بين التعمد الى الجنابة قبل الوقت وبعد دخوله وربما قيل ان محل البحث قبل الوقت فانه في الوقت كاراقة الماء في الوقت ونحن قد انهينا الكلام في صحة التيمم وعدم الاعادة بالاراقة في الوقت بل ليس الجماع كالاراقة لما عرفت من عدم حرمة تعمده في الوقت مع العلم بعدم الماء نصا وفتوى وفي المنتهى التفصيل فان كان معه ماء بقدر الوضوء خاصة فيحرم الجماع كما استشكله في الجواهر ايضا دون ما لم يكن ماء لان فرضه التيمم ح جامع ام لم يجامع ولا يتفاوت التيمم عن الحدث الاصغر او الاكبر ولا يخفى ان الاقوى الجواز وان وجد الماء بقدر الوضوء لظهور الاخبار في اباحة الجماع مطلقا بل عموما لترك الاستفصال خصوصا بنحو قوله في خبر ابي ذر المعروف كما انك اذا اتيت الحرام ازرت كذلك اذا اتيت الحلال اجرت لمعضد الاجماعات على الحل بل يبعد جدا كون المراد منها اباحة جماع المحدث خاصة دون المتطهر واذا جاز للمتوضى جاز للمحدث الواجد للماء بقدر الوضوء قطعا لعدم الفرق بل في الخلاف اذا جامع المسافر زوجته وعدم الماء فانه ان كان معه من الماء ما يغسل به فرجه وفرجها فعلا ذلك وتيمما وصليا ولا اعادة عليهما لان النجاسة قد زالت والتيمم عند عدم الماء يسقط به الفرض وهذا الاخلاف فيه انتهى وظاهره سبكه دخول جواز الجماع في معقد عدم الخلاف وكذا التردد في الاعادة فذ وقع في كلامهم فيمن احدث في الجامع ومنعه الزحام من الطهارة المائية ودرك صلوة الجمعة في يوم الجمعة فيما يكون فرض المكلف هو صلوة الجمعة تعيينا لكن تيمم في تلك الحال وصلى الجمعة بلا تردد ولا خلاف اجده فيه كما صرح به في الحدائق والجواهر وغيرهما من غير توقف على مسئلة جواز التيمم لضيق الوقت اذ هذا ليس من ذلك التيمم في شئ لان ذلك انما هو فيما كان مع التمكن من الماء حال التيمم والمفروض هنا عدم التمكن وامتناع عليه في وقت اداء الجمعة من جهة الزحام فهو من عموم التيمم المشروع بلا كلام للموقتة في اخر وقتها اذا لم يتمكن من الماء في الوقت فان صلوة الجمعة موقتة مضيقة لهذا المكلف فلا اشكال في التيمم لها فما في الكشف بعد تضعيف الخبر الوارد هنا من قوله وان ضعفا الان في اجزاء هذه الصلوة وهذا التيمم نظرا فالاعادة اقوى غير معلوم الوجه هذا النظر فان قيل هو للشك في اجزائه من جهة ثبوت البدل للجمعة من الظهر المتمكن منها مع المائية فلا اضطرار فلا انتقال الى الترابية قلنا هذا على تقدير التخيير بين الجمعة والظهر لكن وجوب الجمعة الذي هو مفروض المسئلة هنا تعييني لا تخييري وفي المهذب شرح الكتاب انه لو كان المانع من الطهارة خوف فوات الجمعة مع التمكن من الخروج من الجامع بسهولة الزحام وضيق الوقت لم يجز التيمم اجماعا انتهى وفيه انه ح يبنى التيمم وعدمه على شرع التيمم للضيق وعدمه وليس عدمه اجماعا وما في المسالك من الفتوى بما فرضه في المهذب بعدم جواز التيمم من غير دعوى الاجماع وانه يخرج ويتطهر بالماء ويصلي الظهر فلعله بناء منه على عدم شرع التيمم للضيق فيتطهر بالماء ويصلي خارج الوقت وحيث لا جمعة بعد وقتها فيصليها ظهرا لكن فيه انه لو كان منع التيمم في الفرض الذي فرضه لاجل هذا لكان عليه ان لا يجوزه مع عدم امكان الخروج لشدة الزحام ايضا لتيسر الماء مع فوات اداء الجمعة الان يقول بان التيمم ح ودرك الجمعة انما هو للنص وفي شرح المفاتيح ان صلوة الجمعة ليست كساير الصلوات الموقتة ولا يجري فيها شرع التيمم للضيق عن ادائها مع امكان اداء الظهر مع المائية وكذا منع من ابدال الجمعة فائدة لبعض واجبات اخرى لان تعذر فيها دون الظهر وقال ان الفرض ينتقل ح من الجمعة الى الظهر وبالغ في ذلك لكنه ممنوع عليه مع ان ايجاب التيمم ودرك الجمعة في المقام متفق عليه ظاهرا حسبما عرفت وعلى تقدير تماميته لا يصلح وجها لما افتى به في المهذب والمسالك للاعتراف فيهما بوجوب التيمم والصلوة جمعة بغير اعادة في مفروض المتن وكلام الجماعة

في محل عدم التنبيه

وقضيته ما في شرح المفاتيح عدم التيمم ووجوب الخروج للماء في مفروض الجماعة وانتقال الفرض الى الظهر نعم يصلح ذلك وجها للنظر الذي مر عن الكشف وعلى كل حال بعد البناء على وجوب التيمم ودرك الجمعة في وجوب الاعادة عليه بعد التمكن من الماء في وقت الظهر ظهرا وعدم وجوبه قولان المشهور عدم الاعادة وفي الجواهر لعله لا خلاف فيه بين المتاخرين لجميع ما تقدم لعدم اعادة من صلى بتيممه الصحيح الواقع في الوقت المضيق اذا وجد الماء بعد الفراغ من الصلوة مما عدا الاجماع لوقوع الخلاف هنا من الشيخ في النهاية والمبسوط وفي المقنع والوسيلة والجامع والمهذب فحكموا بوجوب الاعادة والظاهر انه لخصوص الخبرين موثق سماعة عن رجل يكون في وسط الزحام يوم الجمعة او يوم عرفة فاحدث او ذكر انه على غير وضوء ولا يستطيع الخروج من المسجد من كثرة الزحام قال يتيمم ويصلي معهم ويعيد اذا انصرفوا وخبر السكوني وهو مثله بتفاوت لا يضر وهما لا يكافئان ما تقدم في القوة فيقصران عن قوة التخصيص خصوصا مع ظهورهما في الجمعة المنعقدة للعامة ضرورة عدم انعقادها يومئذ للائمة عليهم السلام فلا جمعة ح والفرض هو الظهر وبه يخرج عن موضوع البحث الذي هو غير المتمكن من اداء فرضه مع المائية والظهر ممكن اداؤها مع المائية بعد الزحام فيحملان على الارشاد الى طريقة الاتقاء بان يتيمم ويدخل مع القوم في الجماعة والجمعة ثم ياتي بعد الخروج بفرضه من الظهر مع الطهارة المائية فان قيل لم ياتي بالظهر بعد ذلك مع ان الفتوى على اجزاء ما يقع تقية قلنا ذاك فيما اتحد نوع العبادة واختلف في بعض الاجزاء او الشرايط والموانع والجمعة والظهر نوعان نعم قد يقال له امر بالتيمم مع حصول الاتقاء بمجرد الدخول معهم في الصلوة ولو من غير الطهارة اصلا وقد يدفع مع امكان كون المفروض علم الجماعة بانه محدث بان غايته كون هذا النص سبيله سبيل ما منع من صورة الصلوة مع الناصبية بلا طهارة حتى قال فيه سبحان الله اما يخاف من يصلي على غير وضوء ان ياخذه الارض حتى صار هو السبب لافشاء بعض المحدثين بحرمة ايقاع صورة الصلوة بغير طهارة كما يظهر من صاحب الحدائق ثم من الغريب ما في الحدائق هنا من اعتراض على المحقق حيث افتى في المقام بوجوب التيمم ودرك اداء الصلوة من غير اعادة بان الخبرين ظاهرهما غير منطبق على فتواه قال وما قربه من ضيق وقت الجمعة ان تم في يوم الجمعة فلا يتم له في يوم عرفة مع ان المحقق غير مستند فيما افتاه بهذا الخبر بل لم يرتض عمل الشيخ به من فتواه مر الاعادة فما وجه اعتراضه عليه وان كان اعتراض فعلى الشيخ المحقق الا ان يتكلف في كلامه بتوجيه اعتراضه على الشيخ دون المحقق وهو بعيد عن عبارته فراجعها وعلى كل حال لو لا ظهور الخبرين في بيان صورة الاتقاء حسبما قلناه لامكن حمل الامر فيهما بالاعادة على الاستحباب جمعا مع امكان القول ايضا بانهما مما يتضمن حكمين احدهما غير معمول به قد تفرد في محله انه غير مضاف للعمل بالاخر وعلى هذا يصلحان دليلا لحكم وجوب التيمم لاجل ضيق الوقت في الموقتة لكن على كل تقدير توجيه ذكر يوم عرفة مع الجمعة فيهما غير خال من الغموض ضرورة عدم تضيق صلوة الظهر مع الطهارة المائية يوم عرفة بالزحام ويمكن التوجيه بارادة عرفة المصادفة للجمعة وانما ذكر مع ذكر الجمعة لعدم انفكاك الجمعة الواقعة في مسجد عرفات عن الزحام المانع من الخروج ففي الحقيقة يوم الجمعة المعطوف عليه مقيد بمصادفة الزحام المانع ويوم عرفة المعطوف غير مقيد بها لعدم انفكاكه عن ذلك غالبا بقيت امور اخرى قيل فيها بالصلوة مع التيمم حال عدم التمكن من الطهارة المائية مع الاعادة عند التمكن منها من اخل بطلب الماء حتى ضاق الوقت فقد افتى بعض الاصحاب بانه يصلي مع التيمم في الوقت ثم يعيدها عند الظفر بالماء وياتي الكلام فيه مستوفى في تنبيهات مسئلة طلب الماء في حكم الثاني ومنها اذا منع غلو الماء من شرائه فعن الاسكافي انه يصلي بالتيمم ثم يعيدها مع المائية اذا ارتفع العذر ولم يعرف له وجه ومنها ما مر في اول مسئلة التيمم عن ابن فضول ان الحاضر اذا تيمم لفقد الماء وصلى وجب عليه الاعادة اذا وجد الماء وقد عرفت بطلانه ومنها اذا كان على ثوبه نجاسة غير معفوة لا يمكنه نزعه ولم يتمكن من الماء حتى يغسلها يصلي فيه مع التيمم لعموم ادلة التيمم والمشهور عدم الاعادة اذا وجد الماء وفي الذكرى عن المبسوط والنهاية انه يعيد مع ان عبارة المبسوط ان الاحوط الاعادة وفي الكشف ونجاسة البدن اولى بالاعادة بل في القواعد لم يعتبر في هذا الفرض الا نجاسة البدن وفي جامع المقاصد اذا وجبت الاعادة لنجاسة البدن فلنجاسة الثوب اولى وان الثوب اذا تعذر نزعه كان كالبدن فلذا اقتصر المصنف على نجاسة البدن انتهى وفي الفاضل في المنتهى استظهر من المبسوط كون الاعادة متعلقة به عند غسل النجاسة لا عند وجود الماء الكافي للطهارتين لقوله فيه ثم يعيد اذا غسل الموضع وعليه فالاعادة للنجاسة لا التيمم فيعيد ولو صلى فيه من كان على وضوء وعلى هذا يخرج عن محل البحث هنا لانه الاعادة للتيمم وناقشه في جامع المقاصد بعدم دلالة هذه العبارة منه على ما ادعاه لان ظاهرها تعليل الاعادة بكونه صلى بتيمم مع وجود النجاسة قال الا ان يكون الشيخ يرى وجوب اعادة الصلوة مع النجاسة مطلقا وان كانت الطهارة مائية وليس

في كلامه في باب النجاسات لا لانه عليه قال احتج على وجوب اعادة ذي النجاسة بخبر عمار المتضمن للتيمم وظاهر هذا ان الاعادة للامرين معا
لا لخصوص النجاسة وفي الكشف ايضا استظهر من الشيخ ما استظهره في المنتهى وجعل ما في جامع المقاصد احتمالا وعلى كل حال الشيخ
في الخلاف وافق المشهور معتبرا بانه الذي تقتضيه مذاهبنا وربما استظهر من المبسوط ايضا مع نجاسة البدن ولا ريب ان قول المشهور
هو المعول عليه لقصور موثقة عمار المستند لهذا الحكم عن رجل ليس عليه الا ثوب ولا تحل الصلوة فيه وليس يجد ماء يغسله كيف
يصنع قال تيمم ويصلي واذا اصاب ماء يغسله واعاد الصلوة عن مقاومة الاصل والعمومات الدالة على عدم الاعادة وعموم التعليل
في بعضها المعتضدة جميعا بقاعدة الاجزاء ولا سيما مع عدم صراحة كلام الشيخ بالمخالفة لما عرفت من احتمال كون الاعادة من احكام
الصلوة مع النجاسة عنده حسبما سمعته الحكم الثاني انه يجب على من فقد الماء في ظاهر الحال وقت الصلوة ونحوها واراد التيمم من
جهة فقد الماء الطلب للماء والفحص عنه في الارض الحزنة وهي في اللغة ما غلظ من الارض مقدار غلوة اي رمية سهم وفي الارض
السهلة التي هي خلاف الحزنة مقدار غلوة سهمين والكلام هنا في مواضع منها وجوب اصل الطلب والاجماع عليه مستفيض النقل
عن الخلاف والغنية والمنتهى والتذكرة وجامع المقاصد وشرح الجعفرية والتنقيح والمدارك والمفاتيح وظاهر المعتبر حيث نسبه الى فقهائنا
ومع ذلك مال الاردبيلي الى استحبابه قال في المجمع ليس عليه دليل والاصل يقتضي العدم والاجماع غير ظاهر وما نقل فيه من الخبر ليس بصحيح
ولا صريح وهو خبر النوفلي عن السكوني يطلب الماء في السفر ان كانت الحزونة فغلوة وان كانت سهولة فغلوتين لا يطلب اكثر من ذلك ومعارض
بما في رواية علي بن سالم لا يطلب الماء يمينا وشمالا وهذه اوضح دلالة وسندا وان كان علي بن سالم مجهولا والاستحباب طريق الجمع انتهى ولا
ريب في ضعفه لانقطاع الاصل بمنقول الاجماع المستفيض ان لم يكن محصلا وفيه بلاغ فضلا عما رواه الشيخ في الحسن عن زرارة عن احدهما قال
اذا لم يجد المسافر الماء فليطلب ما دام في الوقت فاذا خاف ان يفوته الوقت فليتيمم وليصل آخر الوقت فاذا وجد الماء فلا قضاء عليه وليتوضأ
لما يستقبل وما تضمنه من قوله ما دام في الوقت حكم آخر وهو باق معنى كان لا يخل بالاستدلال به للاصل ووجوب الطلب وسنده من الحسن
مع خبر السكوني المحدد لمقدار الطلب لا ينافي التحديد الاستدلال به للاصل ووجوب الطلب في مقابل نفي وجوبه اصلا وليس في دلالته على
المقصود الا التعبير بالجملة الخبرية وقد تقرر ظهورها في امثال المقام في الوجوب وسنده منجبر بالاجماع المستفيض بخلاف خبر علي بن سالم الذي
اعترف بضعف سنده لجهالته وكانه لاشتراكه بين المجهول والضعيف كما ذكر في موضعه مع ان نفيه للطلب المحدود المعين وما لم يفت
الوقت به انما هو بنحو العموم او الاطلاق فيقيد او يخصص بوجوب الطلب المحدود وما لم يفت الوقت به الذي تضمناه وعلى تقدير ان يكون
المعارضة بينهما بنحو العمومين من وجه فمع انه ليس كذلك يطلب المرجح وهو من جانبهما نظرا الى الاجماع المستفيض خصوصا مع موافقة الخبر
لقول ابي حنيفة واحمد حيث لم يوجباه في الجهات بل في الرحل خاصة وعند اصحابه بل لا يوافق اطلاقه عدم الطلب شيئا من اقوال المسلمين
فليحمل على الطلب الزائد عن المحدود ومع المخاطرة كما قد يكون قرينة عليه خبر داود الرقي الذي هو الراوي عنه هذا الخبر من قوله فيه لا تطلب
الماء ولكن تيمم اني اخاف عليك التخلف عن اصحابك فتضل ويأكلك السبع بل قوله يمينا وشمالا ولا في بئر قد يشعر به ايضا ويدل الآية ايضا
على وجوب الطلب من جهة تعليق التيمم على عدم وجدان الماء الذي هو كما يأتي بمعنى عدم التمكن منه ولا يحرز الا مع الفحص كما تعرفه قريبا ومنها
انه لا خلاف فيما اذا علم وجود الماء في مكان انه يجب الوصول اليه حيثما كان مع سعة الوقت وعدم المشقة والعسر والضرر سفرا كان او حضرا
لاقتضاء اطلاق وجوب الوضوء ذلك وعدم شمول نص التحديد للطلب بالغلوة هذه الصورة لان الفرض وجود الماء وكذا اذا ظن وجوده
في مكان او احتمله في الحضر لاطلاق الوجوب واختصاص نص التحديد بالسفر وكذا مع ظنه في السفر لكنه على كلام فيه يأتي ومنها ان وجوب الطلب
انما هو حيث لا يعلم عدم وجود الماء فيما يكلف بلوغه فاذا علم ذلك سقط وجوب الطلب من غير خلاف يعد بل نسبه بعض الاجلة الى بعض
العامة وفي المدارك وغيره يشعر باتفاقنا على العدم والدليل عليه واضح من عدم الفائدة مع فرض العلم والمتبادر من الامر بالطلب في النص صورة
الجهل وعدم العلم بالحال جدا ومع ذلك في قواعد الشهيد انه وقع التعبد المحض في مواضع لا يكاد يهتدى فيها الى العلة وعد منها وجوب
طلب المتيمم وان علم عدم الماء وظاهره المفروغية عنه ولاجل موافقته المشهور في الذكرى والدروس قد ينزل ما في قواعده كي لا يختلف مع كتبه
على غير الطلب المبتدا من تحديد الطلب ففي بعض صوره يوجد اطلاق في بعض العبارات يعطي وجوب التحديد ولو مع وقوع ما يئس
من الماء وعن الحبل المتين الميل الى ما في القواعد وكذا عن المسالك قال ويجب الطلب وان علم عدم الماء لاطلاق النص قال ولعله جبر لفوات
فضيلة الماء وفيه ان المتبادر من النص ما ذكرناه ومنها اذا ظن عدم وجود الماء فالمحكي عن الاسكافي سقوط الطلب ولم يستبعده في جامع المقاصد معللا

بان مناط الشرعيات الظن وهو ممنوع وقضيته كون الوضوء واجبا مطلقا خلافه وكذا الآية فانها مؤكدة لقاعدة اطلاق الوجوب لتعليق التيمم
فيها على عدم وجدان الماء وليس المراد به عدم ابصاره قطعا ولا عدم كونه حاصلا لديه فعلا لما دل على وجوب تحصيل ما ليس منه بحاصل قطعا
كما قدمناه في مسألة مزج المضاف بالماء القاصر عن كفاية الطهارة ولا عدم وجدانه مطلقا لصحة التيمم مع وجوده حيث لا يتيسر مثله قطعا
فلم يبق الا كون المراد انه ان لم تتمكنوا ولم تقدروا عليه والظاهر اعتبار كونه في الواقع كذلك وعليه فالشرط هو العجز الواقعي ولا فرق بينه
وبين عدم القدرة عرفا وقضيته الاشتراط بعدم القدرة والعجز الواقعي انه اذا لم يجده حاصلا يجب الفحص ضرورة انه ما دام يحتمل وجوده
يحتمل تمكنه منه ولا يصح معه الحكم بعجزه منه فلا ينبغي التأمل في اقتضاء القاعدة والآية وجوب الفحص القاطع للاحتمال ثم النص الوارد في
تخفيف مقدار الفحص الذي اقتضاه الآية المؤكدة للقاعدة من خبر السكوني ربما يستظهر سقوط الفحص الزائد عن الحد في خصوص سالك
الطريق وموارد اخر يأتي الكلام فيه ومنها انه اذا اخبره العدل بعدم وجود الماء سقط الطلب بناء على حجية خبر العدل في نحو المقامات وفيه
كلام مقرر في محله وقد يمنع ثبوت شرط التيمم بذلك لتعليقه في الآية على صفة العجز وحجية الخبر بعدم الماء لا يوجب احساس المكلف العجز
عنه في نفسه لقيام احتمال وجوده ومع قيامه لا يتحقق العجز عنه في نفسه لا فيما له فتهرية نفسية لا من طلبه الحجية الشرعية فيها ولذا احكى عن
الفاضل في النهاية وابن فهد في الموجز عدم الاجتزاء بخبر غير النائب وان قوى الاجتزاء به في الجواهر قال لانه غير واجد شرعا وفيه انه مبني على
ارادة عدم وجدان الماء من قوله ان لم يجدوا وقد عرفت ارادة عدم القدرة عليه ومنه يتضح وجه عدم الاجتزاء بالعدلين
ايضا لنظير ما ذكر من قيام الاحتمال ومعه لا يحس العجز ومنها ان الاظهر جواز الاستنابة في طلب الماء والفحص عنه كما صرح به الشهيدان و
المحقق الثاني وابن فهد وغيرهم لعموم دليل الوكالة في كلما لم يثبت اشتراط المباشرة فيه كالعبادات البدنية خلافا للمنتهى والمدارك
في قولهما بان الخطاب بالطلب للمتيمم فلا يجوز ان يتولاه غيره كما لا يجوز ان ييممه وبطلانه واضح لان مجرد المخاطبة لا يمنع من قبول الوكالة و
لذا تصح الوكالة قطعا في كثير مما وقع المخاطب بفعله كما لا يخفى والمدار على تبين كون الفعل مما يراد حصول طبيعته وهنا كذلك اذ المراد
استكشاف حال الماء لكن مجرد كونه مما يتداخله الوكالة لا يقضي بالاجتزاء بخبره وتصديق قول الامين المسلم منه في مقام الدعوى عليه من
الموكل الا بمعنى وجوب اعتقاد الموكل بوافقته ما يقوله فيما بينه وبين الله حتى يوجب احساس العجز عن الماء من نفسه او يقضي ببراءة ذمته
عما وجب عليه حسبما هو مقرر في باب الوكالة ولعله لذا عمم عدم الاجتزاء بخبر جميع من تقدم في كشف الغطاء قال والظاهر عدم جواز الاكتفاء
بالعدل والعدلين ومطلق الواسطة وان كثرت ما لم يحصل العلم ويوافقه قوله في شرح البغية وكذا كل محتمل للتحصيل يلزمه السعي الى ان يرتفع
الاحتمال او يفوت الوقت وعلى فرض تصديقه بهذا النحو فالموجب له الائتمان فلنزاع فيما لو كان الموكل فيه حقا لغيره ولو لله سبحانه كونه
متوليا بتمنه صاحب الحق ولا يأتمن الله سبحانه غير العادل فليقتصر على الوكيل العدل كما عن جماعة وبالجملة اعتبار العدالة في الاستنابة في نحو
هذه الامور مقرر في محالها واعتبارها انما هو للوثوق بوقوع المطلوب وتصديقه في دعوى وقوعه لا لان الفعل لا يصح على تقدير حصوله
من الفاسق هذا كله في الاستنابة الاختيارية واما اذا كان عاجزا عن الطلب بنفسه فلم اجد خلافا في جواز الاستنابة وان منعت مع امكان
المباشرة ولعله لاقتضاء اطلاق وجوب مباشرة المكلف له وهو تكليف مخصوص بحال الامكان وبالجملة استكشاف حال الماء مطلوب على
كل حال ان امكن بنفسه فيتعين والا فبالغير وان امكن المفيد منه للعلم تعين والا الاقوى فالاقوى طريقا فيقدم البينة ثم العدل الواحد
ثم الاوثق ومنها ان الفحص الواجب عن الماء بحكم المقدمية للواجب المطلق ليس له كيفية مخصوصة ولا حد خاص بل المدار بموجب القاعدة
التجسس بجميع الوجوه الممكنة حتى يبلغ حد اليأس القاطع بعدم الماء والآية ايضا مؤكدة لها غير منافية لما اشير اليه من التعليق فيها على عدم
وجدان الماء بالمعنى الراجع الى احساس العجز من نفسه ومع قيام الاحتمال لا يحسه وهذا جار في غير المسافر وفيه ايضا بالنسبة الى وجوه
البحث غير الضرب في الارض فلا يتيمم الا مع الفحص القاطع ومعه يتيمم ويصلي بموجب الآية ثم يجزيه وان تبين بعد الصلوة وجود الماء حيث
لا يثق وصوله اتفاقا ويوافقه قاعدة الاجزاء وظاهر الاخبار المعتضدة بالفتوى واما المسافر فقد ورد نص الشارع له تحديدا مخصوصا
من حيثية الضرب في الارض بأي كيفية اذا وقع على الوجه المعتبر الذي تسمعه ساغ له التيمم لدليله الآتي المنقطع به عموم القاعدة فاذا تيمم
وصلى اجزأه وان تبين وجود الماء في داخل الحد المقدر في هذا الفحص فضلا عن خارجه اتفاقا والمتفق عليه منه هو ما اذا وقع بعد
دخول الوقت واما اذا وقع قبل الوقت فقد صرح جماعة بعدم اجزائه ووجوب اعادته واستدلوا للاعادة بما ذكره في الجواهر واللوامع
وغيرهما من ان الواقع قبل الوقت غير مخاطب به فلا يجزي لان المجزي عنه هو ما ورد به النص وعمدة دليلهم هي هذا وان اضاف اليه في الجواهر

الوضوء مطلوبية الفحص الاعم لانه المقدمة وغاية النص دلالته على وجوبه

وجوها اخر لكنها فى الحقيقة هى قرائن كون المراد هو الطلب الواقع فى الوقت خاصة وهذا ان تم فينتج فى الفحص الذى لا وجه لتقييده كاجزاء مقدار
الغلوة والغلوتين عن فحص ما وراءها اذ فيه لا مانع من اشتراط عفو الزائد بوقوع المقدار المعين فى الوقت لا مطلقا لكنه مع اقتضائه عدم
اعادة فحص مقدار الغلوة والغلوتين وهم يوجبون اعادته ايضا فيه ان مجرد عدم المانع مما ذكر لا يكفى فى الحكم بانه كذلك بل لا بد من النظر معه
فى دليل الرخصة كيف رخص فقد يقال ان الطلب غلوة سهم وسهمين المنعقب فى خبر السكونى بقوله لا يطلب اكثر من ذلك مطلق شامل للواقع
قبل الوقت ودعوى ان تعلق الوجوب به قرينة كون المراد به هو الواقع فى الوقت لان الذى قبله لا يتصف بالوجوب مدفوعة بان الطلب
هذا لكشف حال الماء قطعا وان كان كشفه شرعيا فهو مقدمة ومتى ثبت كونه مقدمة لا يخرج بوقوعه قبل الوقت عن المقدمية وان
لم تكن واجبة فهى مسقطة والا لامكن مثل هذا التعليل فى قوله اذا دخل الوقت وجب الطهور وبل اكثر المقدمات الشرعية مبينة بصيغة الامر
ومذهب المحققين عدم وجوبها قبل الوقت فلا تكون مسقطة وهو باطل مع ان الطلب المعاد فى كلامهم اعم من التعبدى بل هو جار فى
غير المسافر من الطلب القطعى ايضا ولا يتم فيه التقريب المتقدم كما هو واضح ضرورة عدم معقولية ان لا يجزى الفحص القاطع ومع ذلك صرحوا
بالاتفاق على سقوط الطلب مع العلم بالعدم مطلقا بل فى هذه المسئلة من تعرض لها غير المعتبر كالتذكرة والمنتهى وظاهر التحرير والذكرى
وجامع المقاصد واللوامع والجواهر صرحوا بتقييد الطلب المعاد فى كلامهم بغير المستمر معه على حالة القطع بالعدم وح يشكل على هؤلاء بان
الاعادة لا خصوصية لها بالواقع قبل الوقت مع هذا القيد ضرورة ان الواقع منه فى الوقت يجب اعادته اذا تجدد حالة الشك فى تجدد الماء
قبل التيمم بل يشكل من اصله بتعيين المراد من العنوان الواقع فى كلام كل من تعرض لان الطلب اذا وقع الوقت لا يجزى وانما المعتبر منه ما وقع فى
الوقت فان كان ما لم يبق معه القطع بالعدم فيجب اعادته وان كان واقعا فى الوقت ضرورة انتفاء شرط التيمم من تحقق العجز عن تحصيل
الماء وان كان المستمر معه القطع بالعدم فلا يجب اعادته وان كان واقعا قبل الوقت للاتفاق على سقوط الطلب مع العلم بعدم الماء ومنه
يتبين ان ما فى المعتبر من اطلاق قوله لو طلب قبل الوقت لم يعتد بطلبه واعاده ولو طلب بعد دخول الوقت اجزاه محمول على غير الطلب المستمر
على علم العدم لاعترافه بعد ذلك بقوله الفرع الثالث لو تيقن عدم الاصابة سقط الطلب لعدم ثمرته انتهى واحتمال كون مرادهم الاخير لكن غير الفحص
القاطع بالعدم من جميع الوجوه بل الفحص فى الغلوة والغلوتين القاطع بالعدم فيها خاصة وان ما اتفقوا على سقوط الطلب معه هو القطع
بعدم الماء كلية لا فى خصوص الحد فهو مع قطع النظر عما ذكرناه مدفوع بانهم مصرحون بسقوط الطلب فى الحد مع العلم بعدم الماء فيه ودعوى
كون المراد العلم الحادث فى الوقت لا قبله مجازفة باردة واذا كان الطلب فى الحد لاغيا وفى الخارج ساقطا فما معنى الحكم باعادته وكذا احتمال كون مرادهم
الاول مع دعوى ان مثله اذا وقع فى الوقت لا يعاد مدفوع بظهور اتفاقهم على وجوب تجدد الطلب اذا طرأ الشك فى الماء الان يوجه بان
مرادهم الفرق بين ما يقع قبل الوقت وفى داخله فى الطلب المتجدد بعد احتمال حدوث امر فالمتعقب بهذا الاحتمال عن الفحص اذا وقع فى الوقت
لا يعاد للمشقة فى الاعادة بمجرده لعدم لزوم مفارقة الطلب للتيمم وطول الزمان لا يخلو غالبا من احتماله واذا وقع قبل الوقت بحيث لم يكلفه
الشارع لا يلزمه شرع التوسع فيه فيبقى على مقتضى القاعدة فيه من الاعادة باحتمال الماء وان الاحتمال الذى يجب طرده للاعادة مطلقا هو
احتمال تجدد الماء كما اذا راى الغيم والوفد لا احتمال موجبه كما اذا احتمل صعود الغيم او ورود الوفد وهذا يعضده ما فى التذكرة قال مسئلة
انما يجب الطلب بعد دخول الوقت فلو طلبه قبله لم يجزه ووجب عليه اعادة الطلب بعده وبه قال الشافعى لامكان تجدد الماء الا ان يكون
ناظرا الى مواضع الطلب لم يتجدد فيها شيء فيسقط لكن هذا هو نوع طلب فيجزيه لانه بعد دخول الوقت لا يقال يجوز التجدد بعد الطلب
فى الوقت قبل التيمم ومع ذلك يجوز التيمم اجماعا ولا يعيد الطلب لانا نقول اذا طلب فى وقت الطلب لم يجب اعادته الا ان يعلم تجدد امر لحصول
المشقة واذا طلب قبل وقته لزمته الاعادة لتفريطه ثم قال فروع الاول لو طلب فى وقت صلوة ثم دخل فى وقت اخرى وجب اعادة الطلب ما لم
يعلم عدم تجدد شيء انتهى فان قوله فى المسئلة الا ان يعلم تجدد امر لا يريد به تجدد وجود الماء قطعا بل مراده ان يعلم امرا كصعود غيم على
تقديره يحتمل الماء ولم يوجب اعادة الواقع فى الوقت الا مع العلم بتجدده دون احتمال تجدده واوجب اعادة الواقع قبله باحتمال تجدده وانما
لم يوجب الاعادة مع العلم بعدم تجدده كان يكون ناظرا الى مواضع الطلب الا انا لا نتلقى هذا الفرق بالقبول لان مقتضى الادلة وجوب الاعادة
مع قيام احتمال الماء لفقد شرط التيمم من تحقق العجز عن تحصيل الماء سواء كان للقطع بتجدد موجب الاحتمال او احتمال تجدده والمشقة فى
الثانى ممنوعة لمنع كونه غالبيا ضرورة امكان بقاء علم العدم على حاله كثيرا اما مع الزمان الفاصل واما دعوى ان الطلب الواقع قبل الوقت
لا يبقى معه علم العدم ولذا يحكم باعادته كلية الا بادامة النظر الى مواضع الطلب الى ما بعد الوقت وهو من اعادة الطلب كما سمعته من عبارة التذكرة

فى اول المسئلة واصرح منها ما فى المنتهى قال لا يقال اذا كان قد طلب قبل الوقت ودخل الوقت ولم يتجدد حدث كان طلبه عبثا لانا نقول انما
يتحقق انه لم يحدث ما اذا كان ناظرا الى مواضع الطلب لم يتجدد فيها شيء الى اخر كلامه فتوجيه المنع عليه واضح ثم الفرق بينه وبين الواقع فى الوقت
من هذه الحيثية ايضا تحكم بحت وكيف يتحقق فى الوقت من غير ان يكون ناظرا الى مواضع الطلب دون ما قبله وتلخص مما ذكرناه انه لا فرق
بين الطلب الواقع قبل الوقت وبعده فان كان باقيا على علم العدم ساغ معه التيمم وان طرء الشك يوجب تجدد الطلب على تقدير قول الجماعة
بعدم اجزاء الطلب قبل الوقت ففى وجوب اعادة ما وقع فى وقت صلوة بعد دخول وقت الصلوة الاخرى وعدمه وجهان من انه بالنسبة
الى الوقت الاخر قبل الوقت وصدق الطلب فى الوقت المامور به وعلى الاول فى اعادة التيمم بعد اعادة الطلب ان قلنا بجواز الصلوة بالتيمم الواقع
قبل الوقت لصلوة سابقة والاقتصار على اعادة الطلب دون التيمم ان لم ينتقض وجهان كما ان فى جعل التيمم لصلوتين مشاركتين فى وقت
كالظهرين والعشائين اذا فرق بينهما من قبيل الوقتين فى اعادة الطلب اذ هو مع التيمم ايضا وجهين ولعل الاوجه اعادة الطلب وحده دون
التيمم اذا لم يكن منتقضا لعدم موجب لانتقاضه وفاقا للذكرى قال وجوب الطلب عند الظن او الشك لا يلزم منه الانتقاض انتهى ولانه
انه اذا طلب فى الحد المقرر لهذا الفحص ولم يجد الماء فيه ثم ورد ركب فان كان قبل التيمم سالهم قطعا صرح به فى التذكرة قال اذا كان يطلب الماء
فظهر ركب وجب ان يسئلهم عن الماء ما لم يخف فوت الوقت ويطلب من كل واحد الى ان يبقى مقدار التيمم والصلوة من الوقت وفى التذكرة
قال ولو ظهر ركب فى اثناء الطلب سئل كلا منهم ومقصودهما ظهور الركب قبل الدخول فى التيمم اذ لا وقت معلوم للطلب اما اذا ظهر الركب
بعد التيمم ففى المعتبر انه اذا تيمم ثم طلع عليه ركب لم يجب عليه السؤال ولا استدلالهم على الماء انتهى ولا ريب ان الركب مثال ومقصوده
عدم وجوب الفحص بوجه اخر عن الماء وان امكن بعد فعل التيمم ومثله فى اللوامع قال فى قولهما قال الشافعى يجب لنا انه وقت تضيق
فيه الصلوة فيسقط الطلب انتهى وكانه مبنى على مذهبه من وجوب الطلب ما دام الوقت ومن المضايقة فى وقت التيمم وعمله بدليل الا
فتوى فى الخلاف قال دليلنا ان هذه الحال حال وجوب الصلوة وتضيق وقتها وقد مضى وقت الطلب انتهى فتبين انه على تقدير جوازه فى
السعة يتجه وجوب سؤال الركب وتجديد الطلب لو بعد التيمم اذا علم تجدد ما يحتمل معه الماء وفاقا لكشف الغطاء وشرح البغية حسبما عرفت
لما عرفت بل قد عرفت ان الاقوى اعادة الطلب مع احتمال تجدد ما يحتمل معه الماء منها ان الفحص المرخص فيه لخصوص المسافر هو ان يضرب
فى الارض اذا كانت حزنة لسكون الزاء المعجمة وهى ما غلظ من الارض بحيث لا يسهل سلوكه من ذات العلو والهبوط والاشجار والاحجار
ونحوها وفى الكشف والروضة التقييد بالموضعين بغير السلوك والحاجبين للماء والقيد الثانى حشو بل مخل لان النظر فى قلة حد الحزنة
الى مشقة السلوك لا حجب الماء لان الحجب يقتضى زيادة السير وبالجملة اذا لم يوخذ فى معناها لغة وعرفا فلا وجه لاخذها قيدا فى
موضوع الحكم بل ينبغى اطلاقها وعلى كل حال الحد الضرب فيها مقدار غلوة سهم اى رميه من متوسط الساعد قوة والقوس والنبل وحركة
الهواء ونحوها مما له مدخلية فى نفوذ السهم وان كانت سهلة وهى التى بخلاف الحزنة فمقدار غلوة سهمين وهذا هو الاظهر من معنى الغلوة هنا
دون ما قيل من انها جزء من خمسة وعشرين جزء من الفرسخ كما عن العين والاساس الفرسخ خمس وعشرون غلوة والمفروض كون الفرسخ معينا
بالاذرع فتكون الغلوة قدرا معينا من الاذرع كما عن بعض اهل اللغة من ان الغلوة قدر ثلثمائة ذراع الى اربعمائة ذراع وكانه لعدم ابتعاد
الرمية بازيد منها فى العادة وعن بعضهم انها مائة باع الى غير ذلك ولو كانت اجزاء الارض مختلفة حزونة وسهولة فان كان احدهما فى
القلة بحيث يغلب اسم الازيد عرفا للاخر اعتبر مقدار الاسم وان لم يكن كذلك فليوزع المقدار بالنسبة فاذا انتصفا قدر بغلوة و
نصف لانه مقتضى التحديد بهما كما فى قول فيما يسقى بالسيح عشر وبالدلاء نصف العشر واحتمل فى كشف الغطاء الاكتفاء بغلوة ترجيحا
للحزنة ولزوم غلوتين ترجيحا للسهلة وهما ضعيفان وربما احتمل خروج المبعض عن مورد النص والرجوع فيه الى القاعدة والاصل
وهو كذلك ايضا لظهور عموم التحديد وفهم التوزيع فى مثله ولان الحكم بالخروج عن المنصوص قاض بلزوم الفحص القاطع بعدم الماء
مع اقتضاء الاكتفاء بالغلوتين فى السهلة كفايتهما فيما كان بعضه حزنا بالاولوية واعلم ان فى مقدار الضرب فى الارض فى هذا الفحص
المرخص فيه اقوالا ثلثة احدها ما ذكر وهو المشهور شهرة عظيمة بل هو معقد الاجماع المحكى عن الغنية والارشاد الجعفرية وظاهر التذكرة
وثانيها ما فى المعتبر قال بعد ايراد خبر السكونى الاتى وهو ضعيف غير ان الجماعة عملوا به والوجه انه يطلب من كل جهة يرجو فيها الاصابة
ولا يكلف التباعد بما يشق ورواية زرارة تدل على الطلب ما دام فى الوقت حتى يخشى الفوت وهو حسن والرواية واضحة السند
المعنى انتهى وظاهر قوله وهو حسن انه فتواه وثالثها ما فى المدارك قال المعتمد اعتبار الطلب من كل جهة يرجو فيها الاصابة بحيث يتحقق

عن عدم وجدان الماء انتهى ح مرجعه الى ما فى المعتبر من قوله والوجه الخ وان كان هو فتوى المعتبر فيتحد القولان واستوجه العمل به فى الحاشية
الجمالية واما ما فى الحدائق من وجوب بعد رجاء الاصابة اى ظنها ان كان راجيا ومقدار الغلوة والغلوتين ان كان بمجرد احتمال جمعا
بين الخبرين مع عدم الشاهد عليه ليس هو قولا بل هو المشهور لا يجابهم طلب الزائد اذا ظن فيه الماء كالتتمة وما وقفنا عليه من النص فى
محل البحث هو خبر السكونى وخبر زرارة المتقدمان واما خبر يعقوب بن سالم عن الرجل لا يكون معه ماء والماء على يمين الطريق ويساره
غلوتين او نحو ذلك قال لا امره ان يغرر بنفسه فيعرض للص او سبع واستدل به فى التهذيب لوجوب الطلب قدر رمية سهمين لكنه خارج عن
مورد البحث لان ظاهره احراز وجود الماء فى مرماهما والبحث مع عدم الاحراز واما الخبران فسند الاول لا باس به لعد ثانيهما من قسم الحسن بابرهيم بن
هاشم واولهما وان ضعف للسكونى لان الاصح العمل برواياته ولو كان عاميا الا انه موثق مقبول الرواية قال الشيخ الامامية مجتمعة على العمل بما
يرويه السكونى وعمار ومن ماثلهما من الثقات وعن الغريبة انه من ثقات الرواة ان كتب جماعتنا مملوة من الفتاوى المستندة الى نقله بل لاجل
النوفلى لانه وان لم يكن فيه ما عن بعض القميين من انه غلا فى آخر عمره فلم يمدحوه بشىء فهو مجهول لكنه منجبر هنا بالشهرة العظيمة والاجماع المحكى بل
فى السرائر تواتره قال وحد ما وردت به الروايات وتواتر به النقل فى طلبه غلوة سهمين ان كانت الارض سهلة وان كانت حزنة فغلوة سهم واحد
واما دلالتهما فخبر زرارة يحتمل وجوها اربعة احدها كون المراد من الطلب فيها الارجاء والانتظار لترقب حصول الماء كما يساعده رواية الشيخ
مثله بطريق آخر عن زرارة عن احدهما وفيه مكان فليطلب فليمسك والظاهر اتحاد الروايتين وثانيها كون ما دام فى الوقت قيدا لزمان الوجوب لا نفس الطلب
وذلك بوجهين احدهما كونه بمعنى يجب ما دام سعة الوقت باقيا فان خاف الفوت لا يجب بل يتيمم ثانيهما بمعنى يجب ما دام فى الوقت لا
قبله اذ لا يتصف بالوجوب وح قوله فان خاف مستانف وعلى هذين الاحتمالين يبقى نفس الطلب مقداره اما مسكوتا عنه اذا ادعى انسياقه
لبيان وقت الوجوب دون مقدار الطلب فيكون هو مبينا بخبر السكونى وح لا معارضة بينهما او مطلقا وح يعارضه خبر السكونى كما يعارضه على
الوجه الرابع من كون القيد لنفس الطلب بمعنى ان الطلب المامور به هو مقدار الوقت فان خاف الفوت يتيمم ولا يطلب وح ايضا يعارضه
خبر السكونى لكن على الوجه الثالث بالاطلاق والتقييد فليقيد مقدار الطلب بالحد الذى فى خبر السكونى وعلى الوجه الرابع بالتباين فليلتمس
المرجح وهو لخبر السكونى من الاعتضاد بالشهرة العظيمة والاجماع المحكى وحكاية التواتر ويحمل الخبر الآخر على ما لا ينافيه من استحبابه ما دام فى
الوقت وارادة ما اذا علم وجود الماء او ظنه فى الزائد على الغلوات وغيرهما فالعمل على خبر السكونى على كل حال ويبقى التامل فى خبر السكونى
من حيثية عدم تقييد الغلوة والغلوتين فيه بالجهات الاربع ولا يجدى فى تعميم الجهة لها ما ذكروه من ان تخصيصها ببعض الجهات ترجيح بلا مرجح لان
غايته نفى التعيين دون كفاية مطلق المسمى ولا اقتضاء قاعدة عدم احراز الشرط الا بالتعميم لانقطاعها باطلاق النص ولا عدم صدق الوجدان الا
به لعدم صدق عدم الوجدان المطلق على فرض التعميم للجهات ايضا بل التعميم يستفاد من النص المعلوم منه عدم تعبدية الفحص بل المقصود استكشاف
وجود الماء فى داخل الحد وهو مناف لارادة الفحص فى بعض اجزائه لقيام الاحتمال فى جميع اجزائها فتبين ان المقصود من الطلب هو قرينة ارادة التجسس
فى كل جزء محتمل والغلوة انما هى حد لبعد الاجزاء المبحوثة عن موقف المتيمم اى لا يجب فيما وراءها وبعبارة اخرى الواجب هو طلب الماء بمعنى تفحصه
وهو بنفسه قاض بالتتبع فى كل جزء محتمل لانه معنى الفحص ومقتضى اطلاقه وقيد الغلوة انما هو للاحتراز به عما وراءها من حيثية التباعد عن موقف
المتيمم فداخلها باق على اطلاقه القاضى باستقصاء كل جزء محتمل لا يقال هو حد لمطلق التباعد ولو الدورى فاذا طلب بخط خارج من موقف
المتيمم لا بنحو الاستقامة بل بنحو الدائرة يساوى مساحة محيط الدائرة مقدار الغلوة او الغلوتين يكون كافيا لانا نقول التعبير برمية سهم
التى هى خط مستقيم بيان لكون حد البعد المستقيم ينبغى ان يبلغ كذا لا المنحنى الدورى وهذا هو متفاهم العرف الا ترى يقال لمن بعد
عنك اربعة اذرع مثلا انه على غلوة سهم عنك مع امكان اخراج خط من موقفك يتصل به على نحو الاستدارة والانحناء يبلغ مساحة الغلوة
ولعل حاصل ما ذكرناه هو مراد الجماعة من الاستناد الى الترجيح بلا مرجح اى ما لا يتباعد بازيد من الغلوة او الغلوتين اختصاص بعض اجزائه
بالفحص دون بعض مع قيام الاحتمال فى الجميع ترجيح بلا مرجح وهو مناف لمطلوبية الفحص فى هذا الحد وعلى كل حال قد يمكن التعميم للجهات بقسم
آخر هو ان الخبر ضعيف فى نفسه لكنه منجبر بالشهرة وهى على التعميم للجهات فليقتصر فى العمل به على مورد الجبر منها انه قيل المراد من الجهات الاربع فى
عبارة المشهور هى مع مثلثاتها الاربع بل فى الكشف الاولى ان يجعل مبدأ الطلب مركز دائرة نصف قطرها ما يتيسر به من الجهات فاذا انتهى
الى الغلوة او الغلوتين يرسم محيط الدائرة بحركته ثم يرسم دائرة صغرى وهكذا الى ان ينتهى الى المركز وتبعه فى هذا البيان جماعة فان كان مرادهم
الضرب فى الارض بهذه الكيفية المخصوصة فمعلوم انه لا خصوصية لها بل المقصود الاطلاع على حال جميع اجزاء داخل الحد باى وجه اتفق وهو كذلك

يعطيه الدليل من الخبر او غيره حسبما عرفت دون عنوان الاربع جهات فهى مع مثلثاتها او مجموع الدوائر الى المركز وان كان مرادهم بذلك هو
التعبير عن استقصاء جميع الاجزاء فلا وجه لكونه الاولى بل هو لازم وعلى كل حال احتمل فى المنتهى التحرى قبل الضرب فما يغلب على ظنه
انه جهة الماء طلبه فيها خاصة ثم قال ولو قيل التحرى باطل والتخصيص بالبعض ترجيح من غير مرجح فلا بد من الطلب فى الجميع ولان كل جهة يجوز
ان يكون الماء موجودا فيها فيجب الطلب عندها اذ الموجب هو التجويز كان قويا انتهى ولا يخفى ان التحرى لو كان ثابتا لم يتم حمل الخبر على عموم
الجهات بل كان معناه ح يطلب الماء فى جهة تحريها ولم يتباعد ازيد من الغلوة والغلوتين لكنه غير ثابت من الخارج والخبر لا يثبته فما يظهر
منه من ميله اليه هو فى غير محله وكان الذى يحمله عليه هو فهم عدم استقصاء الجهات من الخبر مع عدم وجه لاختصاص البعض دون الباقى
بالطلب فيلجأ الى تعيين البعض بالتحرى وقد عرفت وجه استظهار الاستقصاء بما لا يخفى على من استقصى النظر فى الخبر ثم ان الطلب غلوة
وغلوتين انما يسوغ التيمم فى داخل الحد كما يصرح به تقييد جماعة فى مسئلة اجزاء الطلب قبل الوقت لما بعده او الواقع لصلوة لصلوة اخرى
بما كان باقيا على قطع العدم ولم ينتقل من مكانه ومنه قوله فى الجواهر بعد نقل اختلاف كلامهم فى الاجزاء وعدمه كل ذا اذا لم ينتقل عن
ذلك المكان والا وجب الطلب قطعا انتهى وعليه فيسوغ التيمم فى كل جزء اراد من خط الدائرة الموهومة الى مركزها فان تعدى الدائرة الموهومة
ولما يتيمم احتاج الى الطلب ثانيا غلوة وغلوتين تقدران من الموقف الثانى واذا دخل فى دائرتها الثانية شىء من اجزاء الدائرة الاولى
اكتفى بالنسبة اليه بالفحص المتقدم ثم لا يجب تاخير هذا الفحص الى مقارنة التيمم وان قلنا بوجوب تاخير التيمم الى الوقت المضيق وان تجدد احتمال
الماء ما بينهما فعلى الكلام المتقدم الذى نقلناه فيه عبارة التذكرة والمنتهى وشرحيهما منها انما يجب الفحص فى الحد المذكور اذا لم يقطع
بعدم الماء فى الحد اذ المقصود منه التبين ومع معلومية الحال لا تبين ويصح التيمم والصلوة معه لقضاء الاولوية وح لا يكلف الطلب
فى خارج الحد بعد الغلوة والغلوتين عوضا عن الداخل لسقوط البحث فى الخارج وهو الرخصة الموسع فيها للمسافر لكن هل تقطع كا
الضرب فى حكم الاجزاء اذا تبين وجود الماء بعد الصلوة فيه تامل لعدم شمول نص المقام من رواية زرارة المتقدمة وغيره ولا قاعدة
الاجزاء لانه من قبيل الامر الانى يعنى شمول نصوص المقام اما بتنقيح المناط بكون المقصود من الضرب هو الاستكشاف لا خصوص
الشىء وانما وقع التعبير به لكونه طريق الاطلاع عليه غالبا او بقضاء الاولوية واما اذا ظن عدم الماء فى الحد فكذلك فى جواز التيمم
والصلوة بغير طلب فى قول تقدم نقله فى مطلق الفحص والاقوى خلافه كما هو المعروف منها ان الطلب غلوة وغلوتين غير جار فى البلاد
بل هو مخصوص بالصحراء كما فى النص والفتوى وهل هو مختص بسالك الطريق وان لم يكن السفر الشرعى او يعم كل من كان وقت الصلوة فى
البادية ولو كان مقيما كذوى بيوت الشعر والقصب لم اجده منقحا فى الكتب المطولة وكلمات غيرها فى اعطاء كل من الاحتمالات
مختلفة كما لا يخفى على المراجع وفى كشف الغطا لو كان فى الصحراء وجهل الحال طلب فى الارض من الجهات الاربع الى ان قال بعد ذكر الغلوات
ولا فرق بين المسافر وغيره فى هذا الحكم وهو يعطى الثانى قال بعض من عاصره مقتضى النص والفتوى اختصاص الطلب على النحو المذكور
اى مقدار الغلوات بالمسافر ومن بحكمه كالمقيم فى بادية لا يمكنه الاستعلام بدون الضرب فى الارض اما مع الكون فى المدن والامصار
وحصوله بين عدة ابار لا يمكنه استعلامها بالدخول فيها فليس لطلبه تحديد شرعى بل المدار فيه على حصول الياس وهو ايضا يعطى
الثانى وفى شرح البغية اكتفى الشارع لطفا منه وتخفيفا فى طلب الماء نفسه دون الامتزاج ومقدار ما تقدم فى الصحارى دون البلدان
والقرى ونحوهما بان يطلب فى الوقت لا قبله فى الطريق رمية سهم وهو كسابقيه لا بملاحظة قيد قوله فى الطريق فانه يعطى اعتبار
سلوك الطريق وعلى كل حال دعوى اختصاص مقدار الطلب من حيث بعد الارض بهذا التخفيف والرخصة والتوسعة فيكفى مطلق
الكون فى الصحراء وان كان محتملا لكن بمجرده لا يجوز الحكم به ضرورة ان الاكتفاء بهذا الفحص القاطع خلاف مقتضى القاعدة والاية
حسب ما قررناه فليقتصر فيه على مورد النص الماخوذ فيه السفر فان لم يكن محمولا كما هو الظاهر على الشرعى المعتبر فى قصر الصلوة فلا
اقل من العرفى فلا يكفى مجرد الكون فى الصحراء ولو مع اللبث والتوطن بل يختص بسالك الطريق ولو الغير المعتبر فى القصر توسعا عليه
برفع مشقة زيادة الفحص الغالبة فيه ويبقى غيره على المشقة المعهودة فى سقوط سائر التكاليف ولعل ما اليه يرجع العبارات الثلاث
خصوصا الاخيرة وان لم يرجع فلا حجة فيها والمتبع هو الدليل حيث لا اجماع منها مقتضى ما تقدم اذا فحص داخل الحد على الوجه المعتبر
سقط الفحص فى خارجه من الارض اذا لم يعلم وجوده فيه ولا يظنه اجماعا ونصا لقوله فى ذيل الخبر ولا يطلب اكثر من ذلك واما اذا علم
وجوده فيه فيجب الوصول اليه ما لم يخف فوت الوقت اجماعا ونسب فى الحاشية الجمالية الى شيخنا الشهيد الثانى وجوبه وان كان مع المشقة

واعترض عليه بعدم اقتضاء الدليل ذلك ومنشأ الشبهة قوله في الروض ولو علم الماء فيما او ظنه في ازيد من النصاب وجب قصده مطلقا
ما لم يخرج الوقت وكذا في الروضة لكن بدل قوله مطلقا مع الامكان فتفهم من الاطلاق مع جعل الغاية خروج الوقت انه ولو البعد المستلزم
لمشقة الوصول وهو في غير محله لظهوره مع مقابلة التقييد بالغلوة والغلوتين اذ لم يعلم في ارادة عدم التحديد بهما او لو الى ما لا مشقة فيه
كسائر موارد التكليف هذا ولو اوجب الوصول الى محل الماء فوق النصاب التضرر بالمال المضر بحاله لم يجب كما ستعرف في ثمن الشراء
واجرة التحصيل وكذا التضرر بفوات العمل كما تقدم عن المعتبر في المحتطب ونحوه واشكل الفاضل الجمال في نحوه قال اذا كان اضراره بمجرد فوات
عمله لا بفوات مال حاصل له فانه من قبيل الاخلال بجلب نفع وتحصيل مال وفي كونه مسوغا للتيمم تامل ولعله في غير محله ايضا لعموم نفي
الضرر خصوصا بنحو هذا الملحوظ فيه المال بالمآل فانه بحكم الضرر المالي في نحو المقام وقد مر بما اشار اليه بما يجدي في ترتيب الغرامة
لو اتلفه عليه واما اذا ظن وجوده في خارج الحد فمشهور متأخري المتأخرين حسبما يقتضيه التتبع وجوب طلبه وان كان تشتبه الى
القيل فيما مر عن الروض تغضي بيذ دته لكنها على تقديرها العلها الندرة من تقدمهم وصرح بعضهم بعدم الوجوب كما في الحدائق والجواهر
والاقوى الوجوب قيل لعدم تحقق الشرط وهو وان لم تجدوا في الاية لتوقف صدقه على الطلب والاخبار فلم يوجد واجاب عنه في الجواهر
تبعا للحدائق بانه بعد ان قامت الادلة من الخبر والاجماع على وجوب الطلب غلوة او غلوتين كان المراد من الاية فان لم تجدوا فيهما ولا ريب في
صدق عدم الوجدان فيهما وان ظن في غيرهما بل وان علم لكن العلم خرج بما اخرجه من اجماع او غيره والا لو اريد صدق عدم الوجدان بالنظر
الى جميع الامكنة لوجب الطلب مع الاحتمال وهو باطل قطعا انتهى وفيه انه بورود النص لا ينقلب الشرط المذكور في الاية الى عدم الوجدان في
خصوص الحد وان قلنا بعدم ارادة الطلب فيما وراه لكن لا بتقييد في نفس الشرط بل في طريق استكشافه ببيان ان الملحوظ في الاية ليس الا بيان
شرطية العجز المراد من ان لم تجدوا بالتقرير المتقدم وليس ملحوظا فيها بيان الطريق الذي يستكشف به العجز فهي ساكتة من هذه الحيثية وان
كان مقتضى القاعدة الخارجية عدم الحكم به الا مع العلم فاذا ورد نص بكفاية غير العلم او دليل اخر لم يكن معارضا بينه وبين الاية بل يختص
القاعدة الا ترى ان شرطية اطلاق الماء مخصصة بما دل على حجية استصحاب الاطلاق وكذا شرطية طهارته واباحته من الشروط الواقعية فالشرط
هو العجز عن تحصيل الماء مطلقا ومدلول الخبر التوسع في كفاية استكشافه بالفحص في الغلوة والغلوتين وان كان هو ح استكشافا شرعيا
بمعنى جواز البناء عليه بمجرد عدم الاطلاع على الماء مع الطلب المخصوص في الحد وغايته انه كاشف تعبدي ككاشفية بعض الامارات الخالية من افادة الظن
بل مع الظن بالخلاف احيانا وعلى كل حال ينصرف بواسطة الخبر في طريق الشرط لا في نفسه وقد يؤيده كون الاية مساقها التيمم سفرا وحضرا والخبر مخصوص
بالمسافر ومع ذلك ايضا البناء على تقييد عدم الوجدان بمعنى هو في الحاضر بنحو العموم وفي المسافر بمعنى عدم الوجدان القطعي في الغلوات مع جهل
الحال في خارجها بما لا يلتزم الاستعمال في اكثر من معنى واحد غير خال من التكليف والسماجة وح يجاب عما استند اليه من عدم صدق ان لم تجدوا
بان صدقه عرفا غير معتبر في هذا الطريق المرخص فيه على كل حال لعدم صدقه مع قيام احتمال الماء في خارج الحد الذي هو محل الاتفاق ايضا و
الاسد في الاستدلال للقول بالوجوب التمسك بانه مقتضى اشتراط احساس العجز حسبما قررناه سابقا مع دعوى عدم شمول خبر الرخصة لصورة
ظن الماء في خارج الحد وفي الاستدلال للقول بعدم الوجوب التمسك باطلاق الخبر المفيد لقاعدة الشرطية لشموله صورة الظن بالماء في الخارج
لكن الاظهر عدم انصرافه الى هذه الصورة بقرينة صارفة وهي جعله كاشفا الا محالة وباي معنى كان لعدم وجوبه تعبدا صرفا قطعا وارادة الامارة
بنفسها موجبة لظهور عدم ارادة صورة مظنة الخلاف فان قيل الامارية تجتمع احيانا مع ظن الخلاف كما مر قلنا لا ينافي ذلك كون الامارية
تجتمع احيانا مع ظن الخلاف كما مر قلنا لا ينافي ذلك كون الامارية بنفسها موجبة لظهور ما ذكرناه الا مع دليل صارف هذا مع ان الخبر ضعيف
منجبر بالشهرة والاجماع المحكي المفقودين في الفرض فليقتصر في الحكم على مورد الخبر ويؤيد الاقتصار خبر داود الرقي وفيه يقال ان الماء قريب المفيد
للظن غالبا حيث قال في الجواب لا تطلب معللا بالخوف من السبع والتخلف عن الرفقة الظاهر في الطلب ان لم يخف منهما ان كفاية البينة على
عدم الماء في الحد او اخبار العدل به بناء على حجيته في نحو المقامات وان لم يجر فيها الاشكال المتقدم في الفحص الذي اقتضاه احراز الشرط من
عدم صدق العجز عرفا بها لعدم اعتبار صدقه في هذا الطريق المرخص فيه حسبما اشير اليه لكنه يشكل بدعوى ظهور الطلب المرخص فيه في الفحص
وغايته كفاية العلم لا فادته فائدة الضرب بمعنى غير العلم خارجا عن مورد الرخصة وطلب النائب اقل اشكالا بناء على قبول قوله لكون طلبه طلبه
مع عدم اعتبار صدق العجز عرفا فتامل منها انه اذا قصر ولو بطلب فتيمم ففي صحة تيممه خلاف وكلمات متأخري المتأخرين في هذه المسألة مشوشة
جدا او اطنب بعضهم الكلام هنا بالنحو الممل ومع ذلك اخطأ في كل من النقل والاختيار وكله ناش من عدم تنقيح صور المسألة وها نحن ننقحها بتوضيح

لا يبقى معه خلط ولا اجمال بعناية الملك المتعال فنقول المقصر في الطلب اما يتيمم في سعة الوقت او في ضيقه وعلى الثاني اما يكون مع الفحص
من غير جهة التقصير في الارض كبحث رحله وسؤال رفقته ونحو ذلك او بغير ذلك وعلى التقديرين اما يبقى بعد التيمم والصلوة حال الماء مجهولا
او ينكشف بعدم وجوده حيث يناله بغير مشقة او بوجوده فيه وعلى الاخير اما بوجوده حيث لا يحتاج الى السعي بعد الغلوات كرحله وعند صاحبه
وما شابههما او حيث يحتاج بقدر الغلوات او ازيد فان تيمم في السعة فلم اجد خلافا في بطلانه مطلقا من غير توقف على القول بالمضايقة في
وقت التيمم بل الاجماع عليه مستفيض النقل ما بين صريح وظاهر والتتبع مساعد وهو الحجة مضافا الى اقتضاء عدم تحقق الشرط من احساس عجزه ان كان
من نفسه ما دام محتملا الوجود حيث يناله حسبما اشير اليه غير مرة والمشروط عدم عند عدم شرطه وان امكن معه انعقاد القربة بغفلة او ذهول وان
تيمم في ضيق الوقت فينبغي النظر في حكمين احدهما انه يجب عليه الصلوة في الوقت بالتيمم ام لا المشهور المعروف وجوبها بالتيمم بغير طلب وقضية
ما نسبوه الى الشيخ من بطلان التيمم والصلوة قبل الطلب حتى في الضيق عدم وجوبها قال في جامع المقاصد وخالف الشيخ في ذلك فحكم بان من اخل
بالطلب وتيمم وصلى تيممه وصلوته باطلان ثم والذي يقتضيه النظر ان ضيق الوقت ان كان موجبا للانتقال الى طهارة الضرورة يجزي مطلقا
ولا يجب الاعادة والا فلا انتهى ومقتضاه ان عدم الصحة احد الاحتمالين لديه قلت اما كلام الشيخ في المبسوط فظاهره البطلان في سعة الوقت
لتصريحه اولا بان الطلب واجب قبل ضيق الوقت الى ان قال فان تيمم قبل الطلب مع التمكن منه لم يعتبر ذلك التيمم وكذا يحتمل ان لم يكن نصا
في الخلاف خصوصا مع قرينة دعوى الاجماع فيه على البطلان لعدم الاجماع في غير السعة بل لا اظن احدا يلتزم بترك الصلوة في الوقت لاجل
الاخلال بالطلب واما بناء الحكم هنا على كون الضيق موجبا للانتقال وعدمه فمما لا ينبغي ايضا لانه مع قطع النظر عن كون الاخلال بالطلب
عن تفريط الاجماع منعقد على سقوط الطلب للضيق والتيمم بلا طلب ثم في مسئلة التيمم للضيق الاجماع على سقوط السعي الى الماء الموجود
اذا ضاق الوقت فسقوط الطلب اولى فينبغي بناء المسئلة على ان التضييق المستند الى التفريط ايضا مسوغ للانتقال الى التيمم ام لا وياتي
بيانه في الحكم الثاني وتوهم ان التفريط لا ينافي شرع التيمم هنا وربما يستند لعدم الصحة بالنص من خبر ابي بصير الاتي بناء على عدم خصوصية
للناسي فيه ولا لكون الماء عنده بل مطلق وجوده ومفهومه عدم الطلب منه لان الحكم بالاعادة فيه قاض بالبطلان وفيه ما تسمعه من عدم
انطباقه على محل البحث فالاقوى وجوب التيمم والصلوة في الوقت بل لم اجد قولا صريحا بان مفرط طلب الماء الى الضيق مع امكان التيمم يترك
الصلوة في الوقت والمحكي عن الشيخ غير معلوم ارادة محل البحث منه ان لم يكن ظاهرا في غير ذلك بل على تقدير ارادته الاطلاق سعة وضيقا
قد يحتمل ارادة عدم الاعتداد به لسقوط القضاء كما تسمعه من صريح البيان ويحتمل نهاية الاحكام لذكره في المبسوط صور يتيمم فيها ويصلي في
الوقت ثم يعيد وما في الخلاف محتمل لارادة الواقع في السعة خاصة لدعوى الاجماع فيه على عدم الصحة وهو قرينة ارادة صورة السعة لشذ
الاجماع في الضيق وعلى كل حال حيث جعلنا مبنى الصحة تحقق العجز عن استعمال الماء على تقدير وجوده فليكن الحكم هنا مقصورا على صورة
التفريط في الطلب مع الفحص في رحله وعند صاحبه والياس اذ مع احتماله فيه لم يتحقق عجزه من استعماله على تقدير وجوده فيه والمراد بضيق
الوقت المفروض هنا هو ما ضاق عن اشتغاله بما يحتاج اليه السعي الى الماء لا عن استعمال الموجود عنده وان كان هو ايضا على تقدير
فرضه موجبا لسقوط الطلب لكنه غير المقصود هنا وعلى هذا محمول قولهم اذا فرط في الطلب اي الطلب المعهود في الغلوات المتقدم ذكره
في كلامهم ويدل على ذلك ما في المنتهى لو نسي الماء في رحله او موضع يمكنه استعماله وتيمم وصلى فان كان قد اجتهد وطلب فلم يظفر به لخفائه
او لظنه انه ليس معه ماء صحت صلوته وان كان قد فرط في الطلب اعاد قاله علماؤنا مؤذنا باجماع اصحابنا مؤيدا بنقله بعد ذلك الخلاف
عن العامة ومقتضاه الاتفاق على بطلان صلوة المفرط في الطلب في الحد والرحل جميعا بل هو اولى سواء كان ناسيا ام جاهلا بحال الماء لقوله
بعده ولو وضع غيره الماء في رحله ولم يعلم فالوجه الاعادة ايضا لان المقتضي للاعادة ليس النسيان بل ترك الطلب انتهى لا يقال لعل
مراده الصلوة في السعة لانه لو كان مراده خصوص السعة لم يقيد بموضع يمكنه استعماله الظاهر في ارادة امكان وصوله ومنه يتبين ان ما
في الذكرى من اختياره المشهور من الصحة فيما اخل بالطلب حتى ضاق الوقت دون مقالة الشيخ بالبطلان ثم استثناءه منه بقوله الا ان يجد الماء
في محل الطلب فانه قوي فيه قول الشيخ للخبر عن الصادق ع في غير محله اذ اراد بمحل الطلب الغلوة والغلوتين كما صرح به في البيان لان
وجود الماء حيث يحتاج الى السعي غير مانع من صحة ما وقع في الضيق لاداء السعي اليه فوات الاداء في الوقت والخبر هو ما رواه ابو بصير
عن رجل كان في سفر وفي رحله ماء فنسي فتيمم وصلى ثم ذكر ان معه ماء قبل ان يخرج الوقت قال عليه ان يتوضا ويعيد الصلوة بناء على
ظهوره في التيمم بغير طلب ظاهر قوله معه ماء كونه حيث لا يحتاج الى السعي من قبيل رحله ونحوه فهو يليق استثناء لا استثناء مع امكان

خروج ما تضمنه من محل البحث بدعوى ظهوره وقوله ذكر قبل ان يخرج الوقت في وقوع التيمم في السعة الان بدفع بكونه في فرض السؤال فلا
ينزل عليه عموم الجواب لعل الشهيد اخذ استثناء الوجود في موضع الطلب من المنتهى تبعا لما فهم منه في جامع المقاصد حيث قال بعد
حكاية الاجماع المشار اليه والحق بذلك اي لو رحلها لو وجد الماء في الغلوات لانه جعل مناط الاعادة وجدانه في محل الطلب مريدا بجعله المناط ما
حكيناه عنه من قوله لان المقتضي للاعادة الخ وقد عرفت انه تعليل لالحاق الوضع في الرحل بالنسيان فيه فان لكن ذهب السيد تبعه بعض
الى ان ناسي الماء يصح تيممه ولا يعيد صلوته وان اخل بالطلب تيمم في السعة لحديث الرفع قال في الكشف ولفعله احد الطهورين وعدم وجدانه
الماء لانه بمعنى عدم وجدانه في اعتقاده لا في الواقع ولذا لا يعيد ان اجتهد فلم يجده ولا طلاق نحو قول ابي الحسن ليعقوب بن يقطين اذا وجد
الماء قبل ان يمضي الوقت توضا واعاد فان مضى الوقت فلا اعادة عليه وفي المعتبر بعد ظهور اختياره له قال ولان النسيان لا طريق
الى ازالته فصار كعدم الوصلة انتهى والمشهور فيه هو التفصيل الذي سمعته عن المنتهى بل سمعت حكاية الاجماع عليه لذلك عن علمائنا ولعله الاقوى
لما تكررت في كلامهم من ضعف الاول لان حديث الرفع على اذيد من رفع المؤاخذة وكونه احد الطهورين مشروط بالعجز الغير المتحقق لان النسيان
لا يزيد في حالة التابعي على جهله الابتدائي بالماء فاحتمال وجوده قائم قبل الطلب قد عرفت ان العجز لا يحصل مع قيام الاحتمال ومن اجله
ايضا لا يصدق عدم الوجدان الذي هو العجز بمعنى عدم التمكن حسبما مر ولا في اعتقاده قبل الطلب والاجتهاد وقول ابي الحسن مساق
لبيان حكم التيمم المشروع وهو مقيد نصا وفتوى بالعجز وكون النسيان لا طريق الى ازالته لا يقتضي صدق العجز بعد ان لا يزيد على حالة الجهل
الابتدائي فاقتضاء قاعدة الشرطية المؤكدة بعموم الاية حسبما مر تقريره سليم عن المعارض ويؤيده او يعضده الخبر المنجبر عن ابي بصير وفي اللوامع
تبعا للصدوق وحاكيا عن معظم الطبقة الثالثة موافقة السيد بناء وقع في الضيق فيصح لبعض الوجوه المذكورة دون السعة فيبطل قبل
الطلب لكونه ضد الواجب الذي هو الطلب والخبر ابي بصير قال لان منطوقه وجوب الاعادة عند النسيان طلب ام لم يطلب التقييد بالسعة في
السؤال فلا يفيد مفهوم عدمها مع الضيق وان لم يخل من ايماء اليه ويصح بعد الطلب بناء على مختاره من عدم وجوب المضايقة في وقت
التيمم ثم قال وتقييد كلام الاولين اي السيد ومن تبعه بالضيق والاخرين اي الفاضل في المنتهى ومن وافقه بالسعة ممكن فيرجع الجميع الى
المختار انتهى وقد عرفت ما في الوجوه المستند الى بعضها للصحة في الضيق واما البطلان في السعة فنوافقه عليه لكن لا للقاعدة الضد المقرر
بطلانها في محلها بل لعدم تحقق الشرط من العجز بغير الطلب بعضده الخبر المنجبر ولا يخفى ان مقتضى ما قررناه فيما قبل هذه الفذلكة هو صحة
التفصيل المنسوب الى المشهور في النسيان سواء كان في الرحل او عند صاحبه او في القرب منه وبالجملة حيث لا يحتاج الى السعي على تقدير
تذكره وفي جميع ذلك مع النسيان او الجهل بالحال من البدو ولعموم الدليل فالنسيان لا اثر له في الحكم واما الحكم الثاني فهو ان المفرط في الطلب
الواجب اذا تيمم في ضيق الوقت وصلى فهل يجب القضاء عليه اذا تبين وجود الماء ام لا نسب الاول الى المبسوط والخلاف والذي فيهما
الاعادة بعد الحكم بعدم الاعتداد بالتيمم السابق وعدم صحته لانه مع صحته في الوقت يعاد في خارجه فهو غير متعين لارادة وجوب الفعل
في الوقت مع الاعادة في الخارج بل يحتمل الاعادة كالشرايع والنافع وغيرهما وان كان قضيتهما ما اشرنا اليه سابقا من استبعاد الالتزام بترك
الصلوة في الوقت من جهة الاخلال بالطلب ارادة صحته الوجوب في الوقت مع القضاء لكن لا يكفي مجرده في نسبة القول نعم في نهاية الاحكام
لو ضاق الوقت عن الطلب مع تفريطه لم تسقط الصلوة بل وجب التيمم والصلوة وفي الاعادة اشكال من الامتثال لامر الصلوة ومن ايقاع
المامور به لا على وجهه انتهى وهو صريح في ارادة الاعادة مع وجوب الفعل في الوقت الا انه لم يجزم بوجوب الاعادة وفي البيان لو اخل
بالطلب حتى ضاق الوقت عصى وصحت الصلوة بالتيمم فان وجده بعدها في رحله او مع اصحابه الباذلين او في الغلوات اعادها وهو صريح
في الحكم بالاعادة مع صحته ما وقع في الوقت وفي القواعد ان اخل بالطلب حتى ضاق الوقت صح تيممه وصلوته وان كان مخطئا الا ان يجد الماء
في رحله او عند اصحابه فيعيد انتهى وظاهره ارادة انه صح فلا يقتضي الاعادة الا اذا وجده في رحله او اصحابه مع الصحة يعيد مع احتمال
انه يصح اذا لم يجده فيهما وفي الدروس لو وهب الماء او اراقه في الوقت او ترك الطلب فصلى اعاد والاولى الاعادة ما لو وجد الماء في
موضع الطلب هو على العكس في الظهور والاحتمال من عبارة القواعد الا ان جميع العبارات كما ترى مختلفة في تقييد الاعادة بان يجده في
رحله او عند صاحبه او في الغلوات وموضع الطلب وكانها مشتركة في التقييد بوجدان الماء ما عدا ظاهر النهاية مع ان لا يستدل عليه بما عدا
خبر ابي بصير من اقتضاء شرطية الطلب في صحة التيمم ذلك قاض باعادة التيمم بعد الطلب في خارج الوقت لفعل القضاء وان لم يجد الماء
بناء على اشتراط القضاء بالتيمم وفي المعتبر بعد نقل الاطلاق عدم الصحة عن الشيخ قال ويلزم على قوله لو تيمم وصلى ان يعيد ثم قال وفيه

لبطلان ما وقع في الوقت وكذا يلزم من العبارات المتضمنة لوجوب الاعادة صح

اشكال لان مع ضيق الوقت يسقط الطلب ويتعين التيمم فيكون مجزيا وان اخل بالطلب في السعة لانه يكون مؤديا فرضه بطهارة صحيحة و
صلوة مامور بها ومثل هذه العبارة في التذكرة ايضا لكن قال بعد ها نعم روى انه لو اخل بالطلب ثم وجد الماء في رحله او مع اصحابه اعاد
الصلوة وكذا يجيء لو وجد قريبا منه ومع اصحابه ومعلوم ان قوله وكذا الحاق منه لا من الرواية لانها خبر ابي بصير المتقدم وفي الذكرى
قريب من عبارتي الفاضلين لكنه اختار ما هو بلفظ التذكرة وقضية عبارة الفاضلين الفتوى بعدم الاعادة وهو الاقوى عندي لما
ذكراه من الاجزاء المستفاد من العمومات القطعية الواردة بشرع التيمم القاضي بعدم الاعادة مع المستفيضة بل المتواترة معنى المتضمنة
لعدم اعادة ما صلي بالتيمم فلا معارض غير خبر ابي بصير المتقدم فربما استند اليه للاعادة مطلقا او لناسي الماء مطلقا بالتقريب المستفاد
مما تقدم وهو مع اختصاص مورده من محل البحث لاختصاصه بنسيان الماء والبحث في الاعم وبوجود الماء معه المنصرف الى مثل رحله و
ما اشبهه والبحث في الاعم ان لم يكن في غيره ضعيف السند والدلالة لاطلاقه بالنسبة الى وقوع الطلب والاخلال به وظهوره في الثاني لعبرة
بذلك الظهور المعتبر ومع هذا الاطلاق ان حمل من حيثية السعة والضيق على اولهما نظرا الى فرضه في السؤال فيخرج من محل البحث وان بقي
على الاطلاق ففي الضيق مع الطلب مخالف لظاهر الاتفاق الذي سمعته من المنتهى وجبر سنده بالشهرة كما في جامع المقاصد تبعا للذكرى
حق لا سبيل الى رد الحديث المشهور ومخالفة اكثر الاصحاب عندي محل تامل لقلة المصرح باصل هذا الفرع الذي تضمنه الخبر مع ما
سمعته من نسبة اجزائه في الضيق في اللوامع الى معظم الطبقة الثالثة والعمدة في الجبر المعتمد هي شهرة القدماء واكثرهم لم يتعرضوا له والمرتضى
لم يعمل بمضمونه وكذا الشيخ وغيره ممن حكم بعدم الاعادة في صورة الاجتهاد والطلب وكان دعوى هذه الشهرة نشات من الشهيد الاول وتبعه
ثاني المحققين والشهيدين فلا يقوى الخبر على مكافئة العمومات القطعية والروايات المستفيضة ودعوى ان الامتناع بالاختيار مانع
من شمول دليل الاضطرار لكونه من الرخصة التي لا تناط بالعصيان فالامر بالمكلف به الاختياري باق في العهدة والامتثال الواقع
انما هو للصلوة التي لا تترك بحال والتيمم ايضا اضطراري لاجلها فلا يقتضي الاجزاء عن الامر بالصلوة الاختيارية القضاء انما
هو تدارك له كما يوجد في كتب بعض المعاصرين سفسطة لا محصل لها لان التفريط اما لا يدخل معه المفرط في دليل شرع الاضطراري او
يدخل فلا يكلف الا الاضطراري وقد اتى به ولا دليل على ان التفريط يحدث امر الخر بصلوة اخرى مع ان المانع منها في الوقت يمنع
من جريان دليل القضاء لان موضوعه الفوات وهو غير صادق مع الاتيان بتلك الصلوة او غير منصرف الى مثله واما دعوى ان الحكم
الاضطراري رخصة والرخصات لا تناط بالعصيان فهي مسلمة في الاحكام التوسعية وهي التي من الرخصات المنوطة بغير وجوه المعاصي
كاكل الميتة فانها التي علقها البارئ في الاية بغير الباغي واما المقام ففي الحقيقة من الاحكام الغريمية والتكليفات التضييقية لعدم
دفع البد من الصلوة بالعجز من الماء والطلب الاصرار في فعلها بالترابية ومن غير محض فهو مجرد بدلية معلقة على العجز عن المبدل
في توجه التكليف وهذا قاض بالتعميم لمسمى العجز لا التخصيص بغير المفرط فيه كما لا يخفى نعم حيث بنينا الحكم بعدم القضاء على صحة
التيمم الواقع في الوقت واجزائه المستلزم لوقوعه على الوجه المامور به فينبغي قصره على الاخلال بالطلب في الغلوات لا الرحل والصحب
ونحوهما لوقوع التيمم في الوقت باطلا مع الاخلال بالطلب فيما لا يحتاج الى السعي على تقدير وجود الماء فيه في مفروض المسئلة الذي
هو الضيق عن الوصول الى الماء لا عن استعمال الموجود عنده حسبما عرفت وتعميمه لما كان ناسيا او جاهلا من البدو بحال الماء بحجة
على جهل الحال وتبين وجوده في الغلوات وخارجها العموم الدليل كما لا يخفى وربما يسلك الحكم بالاعادة طريقا اخر كما يعطيه كلام
بعض الافاضل وهو ان هذا المكلف المفرط بالطلب مامور قطعا بالصلوة ولا نعلم من جهة تعارض الادلة الاجتهادية وتشابهها علينا
وعدم تشخيص الحكم منها ان الواجب هو الصلوة في الوقت بالطهارة الاضطرارية او الصلوة في خارجه مع الطهارة الاختيارية فلا
يحكم بالخروج من العهدة الا مع الاتيان بهما معا ويحتمل كون ما مر عن النهاية ناظرا اليه بتقريب تعميم دليل التيمم لمثله لكن لا يبصر قاطع
وربما اورد عليه بان فعلها في الوقت يوجب الشك في مشروعية القضاء لعدم تحقق موضوعه من الفوات وهو واضح البطلان
مع كون فعلها للاحتياط العقلي الا ان هذا الطريق من اصله حسن لمن لا يعلم المكلف به ونحن بحمد الله علمنا بوجه لا غبار عليه منهما انا
اراق الماء المنحصر فيه عمدا فهل يشرع له الصلوة بالتيمم والكلام فيه في موضعين احدهما اراقته في الوقت مع الانحصار فيه بعد استقرار
الخطاب ثانيهما اراقته مع الانحصار قبل الوقت وفي كل منهما يقع النظر في احكام ثلاثة احدها في جواز الاراقة وحرمتها ثانيها صحة
التيمم بعد الاراقة والصلوة معه في الوقت ثالثها وجوب القضاء مع الصلوة في الوقت وعدمه فالموضع الاول اما حرمة الاراقة ان علم

فلا تكليف اصلا لانتفاء القدرة على الاختيارية وعدم مشروعية الاضطرارية

فيها اذا اراق المنحصر فيه عمدا

اوظن عدم حصوله في الوقت فلم اجد فيها مخالفا الا في المعتبر ومحصل ما قرره انه مخاطب في تمام الوقت بصلوة واحدة مخير في اي جزء منه
بلا ترتيب ففي اي جزء يلاحظ حالته فيه ويعمل بموجب حالته من كونه مسافرا مثلا فيقصر او حاضرا فيتم ومن الحالات اذا كان واجدا للماء
فبالطهارة المائية او غير واجد له فبالترابية ولا يجب في جزء من الزمان المتقدم حفظ حالته للزمان المتاخر وهذا من غرايب الكلام من مثله
ضرورة ان الصلوة بالنسبة الى القصر والتمام غير مرتب احدهما على الاخر فالواجب هو الاعم منهما كما قرره في المعتبر وهو مقتضى الاية
من قوله لا جناح عليكم اذا ضربتم في الارض ان تقصروا والفتوى به ايضا متفق واما بالنسبة اليهما مع الطهارة المائية والترابية فرتبة
اي الواجب في الوقت للمتمكن من المائية هو الصلوة معها دون الاعم وجوبا مطلقا فتوى ونصا كما يقتضيه الاية من قوله اذا قمتم الى الصلوة
فاغسلوا وجوهكم الى قوله ولم تجدوا ماء فتيمموا فانه في قوة قوله وان لم تجدوا المفسر بان لم تتمكنوا ومقدمة الواجب المطلق الموسع
مع العلم بالانحصار فيها يجب معينا واذا وجب الوضوء من هذا الماء وجب ابقاؤه مقدمة فيحرم اتلافه العادي بالاراقة ونحوها
وهل يملك مبني على عدم اقتضاء النهي عن المعاملة الا من حيث المعاملية الفساد ويجب فسخ بيعه مع ثبوت الخيار والرجوع في هبته
ان كانت جائزة بدل عليه وجوب الشراء وهما ايضا وانه مع يراعي عدم الاجحاف في ثمنه في الفسخ في شرائه ومن الوجه المقرر لحرمة الاتلاف
ينقدح وجوب الوضوء من الماء الموجود في الوقت اذا علم او ظن تلفه قبل الصلوة ووجوب حفظ التطهر في الوقت طهارته اذا علم او
ظن عدم تيسر الماء بعده والمنع من الجماع في الوقت قبل فعل الصلوة مع تمكنه من الوضوء خاصة وفي هذا الاخير كلام يعرف في تسويغ
الخوف من المرض التيمم واما وجوب التيمم والصلوة في الوقت بعد الاراقة فكذلك لم اجد فيه خلافا والدليل عليه عموم ولم تجدوا ماء
فتيمموا الشامل لما كان الامتناع بالاختيار حسبما تقرر واتفاق كلامهم هنا على وجوبه في الوقت يشهد على عدم قادحية الامتناع
بالاختيار في المسئلة السابقة ويبقى الفرق بتحقق العجز هنا قطعا وان كان بسوء الاختيار ودعوى عدم تحققه هناك باعتبار ان
ضيق الوقت ليس عجزا من الماء او استعماله وقد تقدم بيان عدم الفرق من هذه الحيثية ايضا واما القضاء على تقدير الاتيان في
الوقت فالمشهور عدمه وفي المنتهى وتبعه الشهيد في بعض كتبه وغيره وجوب القضاء مع الاداء وعده في جامع المقاصد مما استثنى
من قضاء اجزاء الاداء عدم الاعادة ولم اعرف له وجها الا ما قرره في الحكم الثالث من المسئلة المتقدمة من وجوب القضاء من بقاء
الواجب الاختياري في العهدة اذ كان الانتقال الى حالة الاضطرار بالتفريط وابطلناه بما سمعت فالاقوى المشهور واما الموضع الثاني
وهو الاراقة قبل الوقت مع العلم بعدم التمكن في الوقت فلم اجد خلافا في صحة التيمم معه والصلوة به في الوقت بعد الاراقة وعدم القضاء
كما هو مقتضى الادلة من تحقق شرط التيمم مع قاعدة الاجزاء واما جواز الاراقة والاتلاف فلم اجد فيه مخالفا الا ما يحكى عن شاذ
ولم اتحققه الا من شارح المفاتيح بناء منه على اتصاف مقدمة الواجب المطلق الموقت بالوجوب قبل الوقت من تفويتها وهذا انما فيمنع قبل الوقت فيصح
وجوب التطهر قبل الوقت الا ان يدفع بمفهوم حديث اذا دخل الوقت وجب الصلوة والطهور وحرمة النقض اذا كان متطهرا او هو مما
لا يلتزم قطعا مع كون اتصاف المقدمة بالوجوب قبل الوقت في حيز المنع حسبما فصل الكلام فيه في وجوب الغسل للصوم وقد
يوجه الحرمة بوجه اجود من باب المقدمة هو دعوى جري المكلفين على مقتضى ارادات الشارع وتوطين النفس لها منجزها
ومعلقها في كل حال بحسبه على حسب ما هو عادة العبيد مع الموالي ونشاهد بالوجدان ان المولى اذا قال لعبده غدا اريد منك السفر
فاتلف اليوم دابته تخلصا من ارادته السفر يلام المولى على ذلك ولا ينكر على المولى اللوم واستحقاق اللوم دليل الحرمة ولا سيما اذا
تبين انه لم يتلف لذاته الا للفرار من ارادة المولى فكذا في الفرض اذا اتلف ملتفتا خصوصا اذا لم يكن الا للفرار من الطهارة المائية
ومع ذلك للمنع هنا مجال والاحرم النقض ايضا للمتطهر اذا علم عدم التيسر في الوقت للمساواة ومنها انه حيث بلغ الكلام في هذا التيمم
والذي قبله الى ايجاب ضيق الوقت انتقال الطهارة الاختيارية الى الاضطرارية وعدم ايجابه بتفريط من المكلف او بغير تفريطه وكان
من جزئياته عدم استعمال الماء في الطهارة الى ضيق الوقت عنه والمص في هذا الكتاب حيث لم يعنون كون ضيق الوقت من اسباب التيمم
ام لا ناسب تنقيح هذه المسئلة هنا فنقول ان التاخير اما بتفريط او بغير تفريط وعلى التقديرين الوقت اما يضيق عن استعمال الماء الحاضر
او عن اتيان الغير الحاضر والسعي اليه وعلى التقديرين اما ان يصادف الضيق اول التكليف كطهر الحائض قبل الغروب في الوقت المضيق او
حاضت المرئة بعد الزوال كذلك او بطر والضيق بعد استقرار وجوب المائية كواجد الماء من اول الوقت اذا اخر استعماله فاما اذا لم يصادف
الضيق اول الخطاب ففيه خلاف الاشهر كما في الرياض ومشهور المتاخرين كما في الذخيرة تعين التيمم والصلوة به مطلقا بل ظاهر المنتهى مع فاق

الامامية عليه لنسبته القول الاخر الى بعض العامة وذهب المص في المعتبر الى عدم شرع التيمم بل يصلي في خارج الوقت بطهارة مائية وتبعه
بعض من تاخره كما في المدارك والكشف وغيرهما وهو اوفق بظاهر الادلة في بادي النظر والاول بمذاق الشرع لمن امعن النظر وتدبر وفصل في
جامع المقاصد فوافق المعتبر فيما ضاق الوقت عن استعمال الماء الموجود والمشهور فيما ضاق عن السعي اليه واتيانه ومال اليه الخونساري
في التعليقة ويستفاد من التعليقة كصريح اللوامع والحدائق الاجماع على وجوب التيمم فيما ضاق الوقت عن السعي وبعطي الاتفاق عليه الاستدلال
على وجوب التيمم اذا ضاق الوقت عن استعمال الماء في مجمع البرهان وغيره بانه لولا ذلك للزم وجوب السعي الى الماء ان علم خروج الوقت به
ولولا التيمم منتفيا عليه لما صح هذا الاستدلال على كل حال المشهور بعد خصوص النص الوارد بوجوب التيمم والصلوة جمعة على الممنوع
من خروج المسجد للزحام كما تقدم بناء على العمل به في هذا الحكم دون ذيله من حكم الاعادة بعدة عموم الامر بالصلوة وتقريب الاستدلال به
يعرف من الجواب عن الوجهين المستدل بهما للقول الاخر اللذين احدهما يعطي المنع مطلقا وثانيهما المنع منه مع الضيق عن استعمال الموجود
خاصة فالاول ان المستفاد من الادلة سببية العجز عن استعمال الماء اما لفقده او مع وجوده لتعذر استعماله عادة او شرعا والاول منتف
لفرض وجوده اما لديه او حيث يناله والثاني كذلك ايضا لفرض القدرة العادية على استعماله وكذا الثالث لعدم احتمال منع من قبل الشارع
عنه الا من جهة اداء الاشتغال باستعماله الى قضاء الصلوة ولم يثبت منعه لاجله بل هو عين المدعى لان منع الاستعمال المتيقن سببيته
للتيمم انما هو ما كان مع قطع النظر عن الضيق من مرض وضرر ونحوهما والجواب ان محل البحث من القسم الثاني وهو تعذر استعماله عادة وتوضيح
بملاحظة امور اربعة احدها ان متعلق خطاب الصلوة بقوله اقيموا الصلوة ونحوه هو الصلوة الادائية كما يقتضيه قوله اقم الصلوة لدلوك
الشمس دون الاعم منها ومن القضائية لانها بفرض جديد ثانيها ان وجوب استعمال الماء في المقام غيري للصلوة ثالثها ان غيرية وجوبه
يقتضي كون المطلوب خصوص استعماله للعبادة والغاء سائر استعماله الا في هذا الحكم تمكنا وعجزا فالذي له مدخلية في سببية التيمم في
العاجز من جميع وجوه هو خصوص عجز استعماله الصلوتي والباقي ملغاة ورابعها ان المقصود من شرطية استعماله للصلوة هو حصول اثره
من الحالة النفسانية في حال الصلوة وقضية هذه الامور الاربعة كون المتصف بالوجوب هو الصلوة المتلبسة بحالة الطهارة المائية و
ان الترتيب بين الطهارتين وان كان في الصورة بينهما لكن مرجعه الى الترتيب بين الصلوة بحالة الطهارة المائية والصلوة بحالة الطهارة
الترابية وعلى هذا يحمل خطاب اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا الى اخره الى قوله ان تمكنتم من فعل الصلوة في الوقت مقرونة بحالة الطهارة
المائية فهو المتعين وان لم تتمكنوا من فعلها في الوقت مقرونا بحالة الطهارة المائية فاتوا بها مقرونة بحالة الطهارة الترابية ولا ريب
ان عدم وفاء الوقت بفعل الطهارة المائية مع الصلوة من مصاديق الثاني فالوهم ناش للخصم من اضافة التمكن والعجز في هذا المقام
الى نفس استعمال الماء وزعم ان مدار التيمم على العجز عنه من حيث هو مع قطع النظر عن الوقت وغفل عن اقتضاء رجوع ترتيب الشرطين الى
الترتيب بين الصلوتين كون المدار على العجز عن فعل الصلوة في الوقت متلبسا بحالة الطهارة المائية ومع التنبه لهذا المعنى لا يبقى
شك في وجوب اداء الصلوة مع ضيق الوقت عن فعلها مع الطهارة المائية بالتيمم سواء كان لفقد الماء في الوقت اصلا او مع حضوره
ووجوده في مكان يناله لكن مع عدم وفاء الوقت بالسعي اليه ولا يتفاوت بعد ان تبين كيفية توجه الخطاب بالاخلال المذكور بين
ان يكون الضيق طاريا بعد استقرار الخطاب للصلوة مع الطهارة المائية او صادف زمان توجه الخطاب الا من جهة شبهة ان اصل
شرع التيمم من الرخصة ولا يشمل دليل الرخصة خصوص صورة التفريط حسبما اشير اليها وقد عرفت وجه اندفاعها فيما مر واطلاق
خطاب الصلوة بهذا النحو هو ما عنيناه سابقا من تقريب الاستدلال على وجوب التيمم في الفرض في المنتهى بان الصلوة قد تعين
عليه فعلها وتحصيل الطهارة المائية متعذر فيجاز التيمم القائم مقامها اي الخطاب بمجرد دخول الوقت متوجه اليه بالنحو المقرر الذي
عرفت ان محصله انه يجب الصلوة في الوقت معينا ولم يجز تاخيرها عنه والمفروض عدم امكانها فيه بالمائية لعدم وفاء الوقت فلا بد
من جوازها بالتيمم القائم مقامها فان قيل يعتبر خصوص الفعل في الوقت انما هو مع امكان المائية واما مع عدم امكانها فهو عين المتنازع
فيه قلنا هذا من المغالطات ضرورة ان المامور به باقام الصلوة لدلوك الشمس انما هو الادائية لا غير والمفروض عدم حصر شرط صحة هذه
الصلوة بالمائية بل هي مع امكانها والترابية مع عدم امكان المائية فلا يجوز التاخير بها من وقتها لتعذر المائية مع وجود البدل
بالضرورة وان رجع الى هذا ايضا استدلال جماعة على المشهور بعموم التيمم اي عموم شرعيته للعجز العادي عن اداء الصلوة مع المائية
ولو لعدم وفاء الوقت حسبما قررناه فلا باس به والا فخدشه بعلومية ترتب شرعيته على العجز عن المائية ولم يثبت في الفرض عجزه لوجود

فيمنع قبل الوقت فيصح

و علم وفاء الوقت بالاستعمال او مع علم حضوره مع

بعموم الامر بالصلوة للمشهور والمحقق في جامع الاستدلال

الماء مع القدرة على استعماله واما الاستدلال عليه في المنتهى وتبعه في الحدائق وغيره باخبار رب الماء والتراب واحد وما كان بمعناه بتقريب
ان التشبيه يقتضي المساواة في الاحكام الا ما خرج ففاسد جدا اذ مع امكان منع افادته عموم المساواة بوجه يشمل هذا الحكم كما بنى عليه بعض
الاجلة مع معلومية كون مشروعيته مترتبة على العجز عن المائية ولم يتحقق الشرط في المقام الان يدعى افادة تلك الاخبار عموم شرعيته
لكل عاجز عن اداء الصلوة مع المائية ولو لضيق الوقت فيكون هو سند الاثبات لما منع بقول ولم يتحقق الشرط في المقام فان اراد ذلك
الخونساري بما احتمله في تعليقته بقوله الا ان يقال ان تلك الاخبار تفيد عموم شرعية التيمم الا فيما ثبت خلافها وعلى هذا فالاصل شرعيته
الا فيما ثبت عدم تحقق شرطه وما نحن فيه غير ظاهر عدم تحققه انتهى فلا باس به والا فهو دعوى واضح بطلانها بعد معلومية كونه مرتبا على
العجز عن المائية باتفاق الكتاب والسنة والاجماع وانما التامل هنا في تحقق العجز واما الاستدلال عليه باستصحاب وجوب الصلوة
عليه فيما استقر الخطاب لانتفى الا مع الطهور والمائية متعذرة فيتعين فعلها مع الترابية فالاستناد اليه المشهور فمخدوش بان الواجب
كانت الصلوة المقرونة بحالة الطهارة المائية خاصة وهي ساقطة عنه قطعا لعدم امكانها فانقطع الاستصحاب فتامل اللهم الا ان يوجه
الخطاب بالتقرير المتقدم فلا مناقشة لكن الخطاب بنفسه باق لان الوجوب مستصحب واما تقرير الوجه الثاني فهو ان الاية دلت على ان
وجود الماء مناف لشرع التيمم لقوله تعالى وان لم تجدوا ماء فتيمموا ومفهومه نفي التيمم ان وجد الماء سواء كان الماء حاضرا لديه او حيث يناله
بالسعي لصدق وجدانه غاية الامر امتناع اداء الصلوة مع المائية فيسقط الاداء لانتفاء الطهور المشروع يخرج من هذا العموم ما ورد فيه الجواز
مع وجود الماء كالمرض المخوف من استعماله ونحوه ويبقى محل البحث وكان هذا هو عمدة وجه المنع ولذا لم يطرد هذا الخلاف في غير
الطهارة المائية من سائر الشرايط وان زعم اطراده فيها الكركي كما تسمعه والجواب ان المراد من الوجدان في الاية هو عدم التمكن من استعماله
حسبما مر الاشارة اليه ونزيده توضيحا ان المفسرين اختلفوا في المراد من قوله ان لم تجدوا ماء فعن بعضهم حمله على الظاهر منه عرفا ولغة
من عدم وجدان الماء وعليه فرخصة التيمم لمن وجد الماء ولم يتمكن شرعا من استعماله كالمريض ونحوه موكول بيانها الى السنة وعن
محققيهم من الخاصة والعامة بل حكى اطباقهم على كون المراد عدم التمكن من استعماله وان كان موجودا والاول وان يرجح بملاحظة اصالة
الحقيقة لكن ذكر المرضى في الاية يرجح الثاني بل يصرفه عن الاول اذ يلزم مع ذكره ارادة الاول اما تخصيص خطاب لم تجدوا بغير المرضى لانهم
يجدون الماء غالبا وهذا بعيد بعد عد المرضى من الاصناف الاربعة المتعقبة بقيد ان لم تجدوا بنسق واحد وتخصيص المرضى بغير الواجد
منهم للماء وهو كذلك في البعد مع ان ذكره ح حشو مع ذكر المسافر والماء في بر لبيان غير الواجد الماء لعدم خصوصية له من حيث السفر عند
الامامية فلا بد من ارادة المرضى من حيثية تعذر استعماله له وح فليحمل ان لم تجدوا ماء على ان لم تتمكنوا من استعماله ليصلح قيدا لجميع
الاصناف الاربعة المذكورين قبله ليتسق الكلام ويبقى صحة دعوى امكان كون المراد عدم التمكن من استعماله من حيث هو استعماله وفي
الفرض متمكن من استعماله عادة ولم يثبت عدم تمكنه شرعا وتندفع بظهور السياق في كون المراد ان لم تتمكنوا من استعماله للقيام الى
الصلوة لمعلومية ارادته من استعمال الماء الذي تضمنه قوله اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا حسبما فرغنا عنه في مقام اثبات كون وجوبه
غيريا واقتضاء عطف الجملة المتضمنة لان لم تجدوا عليه بنحو التقابل والتقسيم الظاهر من السبك كون المراد اذا قمتم الى الصلوة فان تمكنتم
من الغسل بالماء للصلوة فاغسلوا وان لم تتمكنوا من الاستعمال الغسلي بها فتيمموا فيعود الى الخطاب المحصل بملاحظة الامور الاربعة
المتقدمة وقد عرفت ان قضية اخلال الخطاب ليس هي قول المشهور وعندي ان الاولى في الاية كون ان لم تجدوا بمعناه الظاهر من عدم
الوجدان والوجدان فيه بالمعنى الاعم منه فعلا كالحاضر لديه او قوة كالموجود في مكان يمكن اتيانه وكونه قيدا للاصناف الثلاثة الاخيرة
دون المرضى واستقلال الجملة وان كنتم مرضى في افادة ان كنتم ممنوعين من الغسل بالماء للمرض لانه الظاهر جدا من قول اغتسل بالماء وان
كنتم مرضى فتيمم فلا يحتاج الى قيد ان لم تجدوا والمرضى مثال لكل معذور شرعا عن الاستعمال خصت بالذكر لان المرض اظهر صورة ومن
لم يجد ايضا مثال لكل معذور عادة سواء كان لتعذره لعدم وجود الماء او لوجوده مع امتناع استعماله بوجوه الموانع وعليه يكون
التقسيم في الاية بين صنفين المعذور شرعا في استعمال الماء ومعبر عنه بالمرضى والمعذور عادة ومعبر عنه بمن لم يجد الماء ويدخل في
القسم الثاني عدم وفاء الوقت باستعماله للصلوة حسبما عرفت وقد ذكر لهذا القسم الثاني اصنافا ثلاثة على تقدير كون او في او جاء
على ظاهرها الا بمعنى الواو ليشمل المسافر والحاضر والمحدث بالاصغر والاكبر ولا ينافيه جريان بعضها كالمجيء من الغائط ولمس النساء
في القسم الاول ايضا ويبقى على تفسيرنا هذا ايضا دعوى كون المراد من الصنف الثاني تعذر استعماله من حيث هو استعمال وعدم

في اختلاف اقوال المفسرين في المراد من قوله ان لم تجدوا ماء

وفاء الوقت ليس منه واندفاعها ايضا بظهور السياق المتقدم تقريره والاية على هذا التفسير شاملة لجميع من يسوغ له التيمم وبه يتفق حكم الكتاب
والسنة والاجماع في هذا الباب بخلاف عدم جعل عنوان الصنفين مثالا لانه موجب للتعارض بين الاية وسائر الادلة لوقوع التقييد في الاية
بالشرطية النافية لمشروعية التيمم عن غير مورد الشرط بالمفهوم وليس الحمل على المثال في كل من الصنفين ببعيد من سياق المقام بل هو الظاهر
لكون الاول على حد قوله توضأ واغتسل اذا قمت الى الصلوة وان كنت مريضا فتيمم ولا ريب في ظهوره في ارادة ان كنت ممنوعا من استعمال الماء
لمرضك فتيمم والمفروض ان المرض لا خصوصية له قطعا فالمقصود ان كنت ممنوعا والثاني ايضا بعد معلومية كون مدخلية الماء انما هي
للتوضي والاغتسال لا لمجرد وجوده في الكون فلا ريب في ظهور قوله ان لم تجد ماء تتوضأ وتغتسل فتيمم في ارادة ان منع عليك التوضي والاغتسال
بالماء فتيمم سواء كان الامتناع لعدم وجود الماء او لوجوده مع امتناع استعماله ولعله مراد المفسرين مما تقدم عنهم ايضا من كون المراد من
عدم وجدان الماء هو عدم التمكن منه لا استعمال لفظ الوجدان في معنى التمكن ثم لا يخفى ان تفصيل المحقق الثاني الذي جعلناه قولا ثالثا
ناظر الى الوجه الثاني من الوجهين المقررين لمنع التيمم كما يفصح عنه عبارة جامع المقاصد حيث قال بعد اختيار وجوب استعمال الماء في
المسئلة معللا بانتفاء شرط التيمم من عدم وجدان الماء مع عدم ثبوت ان فوات الاداء سبب لمنع استعماله شرعا قال نعم لو كان الماء بعيدا
بحيث لو سعى اليه خرج الوقت تيمم وصلى مع الضيق ولا اعادة عليه لعدم صدق الوجدان ح انتهى وهذا يعطي ان المانع في نظره هو وجود الماء
لظاهر الاية وانه صادق مع حضوره بخلاف البعيد المحتاج الى السعي ويتوجه الايراد عليه بانه على تقدير كون المراد من الاية عدم الوجدان لا
عدم التمكن فالمراد هو الاعم من الحضور قطعا لوجوب طلبه وشرائه مع امكانهما على من لا يجده فعلا بل يجب بالضرورة والاجماع تحصيله
نقدة بجميع الصور مع الامكان وعدم الضرر والمشقة كما ستعرفه في المسائل الاتية فكيف يناط التيمم في الاية بمجرد عدم حضوره وان قوى
الخونساري في التعليقة ان الظاهر من الاية الامر بالتيمم عند عدم وجدان الماء والظاهر صدق ذلك عرفا بعدم حضور الماء عنده وفي
حواليه ضرورة انه على تقدير وجوب الوضوء فيما عدا صورة حضور الماء فعلا يتوقف على اقامة الدليل من اجماع او نص في كل مورد مورد
وهذا لا يلتزمه من له ادنى انس بمذاق الفقه ولذا كان بناء الاصحاب على انه واجب مطلق بالنسبة الى تحصيل الماء وصار الاصل عندهم وجوبه
الا في مواضع الضرر او المشقة او فوات وبالجملة الصورتان اللتان فصل بينهما المحقق الثاني يجب مساواتهما في الحكم اما بوجوب التيمم والطهارة
المائية ووجوب المائية متعذر للاجماع على وجوب التيمم فيما ضاق الوقت عن السعي الى الماء وتصريح حسنة زرارة المتقدمة في مقدار
الطلب به ايضا فليتعين في وجوب التيمم كيف لا ومشروعية التيمم انما هي للمحافظة على اداء الصلوة في الوقت قطعا اذ لا تعذر المائية في غير الوقت
فكيف يرضى بترك ادائها مع التيمم لمجرد وجود ماء يساوي فقده لاداء استعماله الى وقوعها في خارج الوقت ثم لو كان مجرد وجوده مانعا
من التيمم كيف وجب التيمم اجماعا مع وجوده بمكان يفوت الوقت بوصوله مع انه في كل منهما موجود وقدرة استعماله حاصلة والاستعمال
في كل منهما مؤد الى خروج الوقت فينبغي اتحاد حكمهما لا محالة والفرق الذي ادعاه الخونساري بين الصورتين بقوله في التعليقة ان وجوب
الطهارة المائية مع التمكن منها بالفعل بحضور الماء او قربه وان خاف فوت الوقت لا يوجب السعي الى الماء مع بعده ايضا وان خرج الوقت
لما في البين من البين فانه لا بين لا بعد ما بين المكلف والماء في الثاني دون الاول الموجب لصدق وجود الماء عرفا في الاول دون الثاني
بزعم انه مدار وجوب المائية حسبما حكيناه عنه وهذا مع اندفاعه بما ذكرناه من كون المراد بالوجدان في الاية هو الاعم من الحضور الفعلي
فهما متساويان في صدق ما هو المدار في الاية لا يدفع الايراد بانه لو لم يرض بالتيمم مع وجود الماء فلم رضي به مع وجوده في مكان يحتاج
الى السعي وما الفرق بين الوجودين مع ان استعماله في كل منهما مؤد الى خروج الوقت وتما قررناه من الجواب عن الوجهين المذكورين يتبين
اندفاع ما قربه بعض لتوجيه قول المخالف من ان الوقت كسائر شرائط الصلوة والامر دائر في محل البحث بين فقدان احد الشرطين من الطهارة
المائية والوقت ولا معين لترك الطهارة المائية فلا دليل على وجوب الصلوة في الوقت بالتيمم وقد افصح عنه الخونساري في التعليقة بقوله
الصلوة في الوقت كما انها مطلوبة شرعا كذلك الطهارة المائية فلا يمكن الحكم ببراءة الذمة باداءها الا بنص من الشارع فان مرجعه الى الوجهين
المذكورين والجواب تعين ترك الطهارة المائية والصلوة بالتيمم لدخوله في العجز العادي عن استعمال الماء للصلوة وقد افادت الاية
سببيته للتيمم حسبما قررناه ومع المماشاة والتنزل نقول مراعاة الوقت اهم من الطهارة المائية عند المزاحمة بل لا يعامل الوقت معاملة الشروط
وان كان مما يتوقف عليه الصحة اذ هو من مشخصات الفعل وبه يتنوع الصلوة ادائية وقضائية والفعل المتشخص به هو المشروط بالطهارة
المائية ان امكنت وبالترابية ان تعذرت وح مزاحمة الطهارة المائية له كمزاحمتها لذات الصلوة فان قيل لا باس بمزاحمتها له لان المشروط عدم عند

عدم شرطه قلنا ذلك اولا حيث لا يعرف لاهمية واهمية الصلوة واضح من مذاق الشرع فانها لا تسقط بحال خصوصا مع ملاحظة عدم سقوطها بفقدان غيرها من الشرائط وثانيا حيث لا بدل وهنا البدل موجود فان قيل لم تثبت البدلية في الفرض قلنا تكلمنا هذا الطريق ماشاة مع الغض عن مقام انكار البدلية هنا وان عاد الخصم الى انكارها عدنا ايضا الى اثباتها بادخال الفرض في العجز العادي حسبما قررناه ولعمرك اني في عجب من مقالة الخصم هنا والفتوى مع البدء من الصلوة بمجرد ضيق الوقت عن استعمال الماء واعجب منه اطراد المحقق الثاني هذه المقالة فيما لو ضاق الوقت عن ازالة النجاسة وستر العورة ونحو ذلك الا ان يحمل اطراده على مصادفة الضيق لاول توجه الخطاب كالحائض اذا طهرت في وقت مضيق ففيه خلاف لكن الحمل عليه هنا بعيد جدا وسيتضح لك عدم اطراد الخلاف في باب اوقات الصلوة ويتبين هنا مجملا ان ظاهرهم الاتفاق على وجوب اداء الصلوة اذا ضاق الوقت عن ازالة النجاسة وستر العورة ونحوهما من الشرائط اذا طرأت المضايقة بعد استقرار الوجوب خصوصا اذا كانت بغير تفريط من المكلف وفي هذا الاتفاق تأييد لكون المانع في نظر الجماعة في مسئلة التيمم وتوهم مع وجود الماء ولولا الاعم منه فعلا وبالقوة بزعم ان شرع التيمم ووجدان الماء ضدان فيكون هو الفارق بينه وبين الشرائط الباقية لعدم ورود مضمون الاية فيها ثم يطرد الخلاف في سببية الضيق للتيمم وعدمها في الصلوة الموقتة في الفريضة والنافلة بل في الموقتة في الصلوة وغيرها بل يقوى مساواة الفورية للتوقيت في هذا الحكم فيقدم الصلوة في الوقت الاول مع التيمم عليها مع الطهارة المائية في الوقت المتأخر وكذا مع سائر الشرائط الاختيارية والاضطرارية غير الطهارة لمساواة الفعل في الوقت الاول والثاني بعد ان كان الثاني مرتبا على الاول في الوجوب مع الفعل اداء وقضاء في مدرك الحكم وان لم يكن الوضوح بمرتبته فان الانتقال الى التيمم في الوقت انما جاء من قبل تعين الفعل في الوقت من غير جواز التأخير كما سمعته في توجيه ... المنتهى ومع الفورية ايضا كذلك لعدم جواز التأخير فيهما من الوقت الاول ومتى لم يجز والمفروض عدم امكانه مع المائية لعدم وفاء الوقت الاول فلا بد من جواز التيمم الى اخر ما ذكرناه واولى منهما معا بوجوب الصلوة مع التيمم في الوقت اذا جاء التوقيت من قبل النذر وشبهه لا باصل الشرع بل الخلاف غير جار فيه ومن تقريب وجه مساواة الفورية للتوقيت تبين انه لو وجب الطهارة المائية وقوع شيء من الفريضة في خارج وقتها المضروب باصل الشرع وجب التيمم لتدركها تماما في الوقت وفاقا للخوانساري في تعليقته والقطيفي في لوامعه وغيرهما وكذلك غير المائية من سائر الشرائط الاختيارية ولا يجب المائية وان ادرك معها ركعة من الوقت كما اختاره في الذكرى والروضة لعدم جواز التأخير الية بالضرورة وخبر من ادرك ركعة من الصلوة فقد ادركها الذي هو منشأ اختيار القول الاخر بزعم الجمع بين الشرطين بدرك الركعة مع المائية ايضا لا دلالة لا قرينة على جواز التأخير اليه بل غايته الدلالة على انه اذا اتفق كذلك فهو بحكم مدركها ومتى لم يجز التأخير وجب معينا الفعل قبله والمفروض عدم امكانه مع المائية لعدم وفاء الوقت فلا بد من جواز التيمم الى اخر ما ذكر وعلى المختار من مشروعية الانتقال لضيق الوقت هل المدار على العلم بالضيق ولو الظن او مطلق الخوف الحاصل بمجرد الشك لا ينبغي الاقتصار على العلم لادائه غالبا الى فوت الاداء وهو خلاف الغرض ولا الاناطة بمجرد الشك لعدم تحقق العذر معه خصوصا مع ملاحظة استصحاب الوقت فالمدار الظن وعليه اذا ظن الضيق وتيمم وصلى ثم تبين السعة ففي المنتهى عدم الاجزاء للصلوة وقال بعض الفضلاء ان تبين بعد خروج الوقت فلا قضاء وان كان في الوقت ففيه اشكال من الامتثال القاضي بالاجزاء وعدم مصادفة الواقع لكن غير خفي ان المقام ليس من باب الاجزاء لعدم نص من الشارع بالعمل بمظنته ليظهر منه الاجزاء بل هو من باب تخيل الامر فيعيد بتبين الخطاء في الوقت وخارجه كما هو ظاهر اطلاق المنتهى الحكم الثالث من الاحكام الثمانية ان المتيمم لو وجد الماء قبل شروعه في الغاية انتقض تيممه وتطهر بالماء لها ولغيرها من الغايات ان عدل عن فعل تلك الغاية باتفاق النص المستفيض الوارد باطلاق انتقاضه بوجدان الماء وفتوى الامامية بل ما عدا الشاذ من العامة ايضا الذي منه داود بن ابي ثور في ارى الماء وكان يقصد الحديث ولكن هذا الاطلاق منهم مساق لبيان الشمول لما خالف ولم صاحب المدارك من استفادة عدم شرعيته عندهم للضيق بتقريب اطلاقهم هنا فيتوهم منه ان قضيته انتقاض التيمم الواقع للصلوة بوجدان الماء قبل فعل الصلوة ولو في زمان لا يسع ادائها مع التطهير بالماء و انتقاضه ملازم لعدم تسويغ ابتدائه في نحو هذا الحال اذ لو ساغ لم ينتقض الموجود منه وفيه ان اطلاقهم هذا الانتقاض بالوجدان قبل الشروع انما هو في مقابل وجدانه في الاثناء او بعد الفراغ من الصلوة واما من حيثية كون وجدانه قبلها في وقت لا يسع الاداء مع التطهير به فعلى خلاف المتقدم وعلى كل مذهب فيه ولا ينافي اختلافهم من هذه الحيثية وفاقهم من تلك كما لا يخفى كما ان اطلاقهم ...

في بيان حكم التيمم ... من احكام التيمم

الماء هنا ليس مساقا للشمول ما كان من الماء يكفي لطهارته او لا يكفي فلا ينافي فتواهم المتقدمة بعدم وجوب استعمال الماء القاصر في بعض اعضاء الطهارة ولو كان وجدانه له بعد فراغه من نفس الغاية كالصلوة مثلا اجزاه ما فعل فلا اعادة بعد الوقت قطعا وكذا في الوقت على الاقوى حسبما مر مفصلا في الحكم الاول من الثمانية على القول بالمواسعة والمضايقة وينتقض بالنسبة الى الصلوة المستقبلة لانه من الانتقاض قبل الشروع الذي عرفت انه مورد اتفاق النص والفتوى وفي اعتبار مضي زمان يسع فعل الطهارة وعدمه كلام يأتي في الحكم الخامس واذا كان بالنسبة الى المستقبلة وجدانه له قبل وقتها ثم فقده بعد دخوله وقتها مع بقاء الماء حين وجد بقدر فعل التطهير منه بناء على القول باعتباره او مطلقا بناء على القول بعدم اعتباره وجب تجديد التيمم بعد دخول وقت المستقبلة لتحقق الناقض من وجدان الماء فيشمله ما دل على الانتقاض بالحدث ووجدان الماء المتمكن من استعماله وفي الكشف انه يجري فيمن وجده في اثناء الصلوة ثم فقده قبل الفراغ انتهى ومقصوده ان وجدانه في الاثناء كما لا يجدي في النقض لكونه ممنوعا شرعا من استعماله لانه ابطال العمل والمنع الشرعي كالمنع العقلي حسبما تسمعه فكذا وجدانه قبل وقت المستقبلة لكونه ممنوعا من الطهارة قبل وقت الفريضة وفيه ان الممنوع انما هو فعلها قبل الوقت لصلوة ذات الوقت ان كان مختاره منع التأهب لا مطلقا ويكفي في الانتقاض جواز استعماله في الطهارة ولو لغير الفريضة المستقبلة بل ولو فرض منع مشروعيتها للكون على الطهارة فيكفي جوازها لغاية اخرى ولو ما يتوقف كمالها عليها نعم اذا وجده بعد الفراغ في زمان يسع فعل الطهارة لكن فرض حيث لا مخاطبة بغاية متوقفة على الطهارة صحة او كمالا وقلنا بعدم ثبوتها للتأهب بمجرد الكون على الطهارة او منعهما المولى والاب مثلا بناء على تأثير منعهما فقد يتأمل في الحكم بالانتقاض الذي قضيته اذا فقد قبل دخول وقت المستقبلة تجديد التيمم بعد دخوله لما يظهر من استدلال بعضهم على الانتقاض بوجدان الماء بمخاطبته بالطهارة المائية وهي قاضية ببطلان التيمم لعدم الجمع بين البدل والمبدل كما يظهر من جامع المقاصد وغيره وقضيته هذا بناء بطلان التيمم على المخاطبة بالمائية والاقوى خلافه بل هو حكم وضعي موقوف على التمكن من الماء وهذا صادق بالقدرة عليه بحيث لو اراد التطهير به لامكن والذي ينافي قدرته منع الشارع عنه لا عدم امره به فاطلاق ما تضمن الانتقاض بوجدان الماء محكم فيما لا يمنع ان لم يخاطب فيه بوجه فانه من الاقدام ولو كان وجدان الماء في اثناء الصلوة وكان الوقت مضيقا من التطهير بالماء واتيان الصلوة فيجب المضي اتفاقا كما صرح به في الرياض واللوامع حاكيا له في الثاني عن الشهيد ايضا وان كان الوقت متسعا وفرض صحة الصلوة معه وقد فرض تحققه مع الصحة على القول بوجوب المضايقة والمواسعة ففي وجوب المضي في تلك الصلوة والبناء على ما فعل منها و قطعها فيتطهر ويستانف فقولان بناء على عدم الاعتناء بغيرهما من الاقوال والا فستة اقوال واما من القولين فاصحهما البناء على ما مضى منها ولو كان البناء على تكبيرة الاحرام وهو المنسوب الى المشهور بل الى اجماع السرائر في باب الاستحاضة وثانيهما المضي منها والبناء اذا كان ما خلا في الركوع الركعة الاولى والا قطع وتطهر ثم استانف ذهب اليه جماعة من المتقدمين والمتأخرين وهو اشهر الباقي من بعد القول الاول وعن الاسكافي تحديد البناء بالدخول في ركوع الركعة الثانية فيقطع اذا وجد قبله وعن ابن حمزة القطع اذا وجده بعد الدخول في الصلوة مطلقا ولو بالتكبير لكن فيما ظن سعة الوقت للاعادة في الوقت بعد التطهير بالماء وان لم يظن السعة فلا يجب القطع و مرجعه الى القطع مطلقا في محل البحث وفي الذكرى عنه انه يستحب القطع ما لم يركع وفي الموجز وكشف الالتباس ومحكي الدروس القطع مطلقا اذا كانت الصلوة مما يحكم باعادتها بعد فعلها مع التيمم متى وجد الماء كما مر في الممنوع للزحام وغيره والمضي مطلقا اذا كانت مما يحكم فيها بعدم الاعادة اذا وجد كغير الصور الماضية من سائر الصلوات وربما يعد الفرق بين الصلوة النافلة والفريضة بالقطع في الاولى مطلقا دون الثانية قولا سابعا بل ربما يعد جواز العدول من الفريضة الى النافلة ثم القطع وعدم جواز القطع مطلقا قبل العدول ثامنا وعمدتها القولان الاولان ولذا لم يتعرض الاكثر لغيرهما فللاول رواية محمد بن حمران عن الصادق قلت له رجل تيمم ثم دخل الصلوة وقد كان طلب الماء فلم يقدر عليه ثم يؤتى بالماء حين يدخل في الصلوة قال يمضي في الصلوة واعلم انه ليس ينبغي لاحد ان يتيمم الا في اخر الوقت والوضوء في ذكبرت صلوتك تكبيرة الاحرام واتيت بالماء فلا تقطع الصلوة ولا تنقض تيممك وامض في صلوتك مضافا الى استصحاب الصحة وحرمة ابطال العمل وعموم التعليل في صحيحة زرارة وابن مسلم في رجل لم يصب الماء وحضرت الصلوة فتيمم وصلى ركعتين ثم اصاب الماء اينقض الركعتين او يقطعهما فيتوضأ ويصلي قال لا لكنه يمضي في صلوته ولا ينقضها لمكان انه دخلها على طهور تيمم واستدل في المنتهى بجملة من المستفيضة التي استند الناس بها على عدم الاعادة فيما اذا وجد الماء قبل الفراغ كقوله

في وجدان الماء في اثناء الصلوة

وعن سلار تجديده بالدخول في القراءة فينقطع اذا وجد قبله صح

معتبرة بن ميسرة عن الرجل فى السفر لا يجد الماء يصلى ثم اتى بالماء وعليه شىء من الوقت يمضى على صلوته ام يتوضا ويعيد الصلوة
قال يمضى على صلوته فان رب الماء رب التراب قال وهو مطلق فى خروج من دخل بركوع وبغيره ثم ورد نحوها من رواية ابى بصير وصحيحة ابن
مسلم معللا فى بعضها بان رب الماء رب الصعيد وقد فعل احد الطهورين قال وهذا التعليل يدل على المنع من الاعادة مطلقا وكذا
ما فى ذيل حسنة زرارة المتقدمة من قوله فاذا خاف ان يفوته الوقت فليتيمم وليصل فى اخر الوقت فاذا وجد الماء فلا قضاء عليه قال
وهو مطلق فلا يتقيد بالركوع وهذه الادلة عدا روايتى ابن حمران والرضوى مزيفة اما ما اورده فى المنتهى من الاخبار فلان ظاهرها
الوجدان بعد الفراغ وبعضها كالصريح فيه واما عموم التعليلات فلان سبيله سبيل عموم خبر ابن حمران مقيد بالخبرين الاتيين المصرحين
بالانصراف ما لم يركع مصروف عن ظاهره بوجوده فى ذيل احد الخبرين المصرح فيه بالاعادة ما لم يركع فانه قرينة ارادة التعليل لعدم
الاعادة بعد الركوع فى تلك الاخبار لا مطلقا ولا اقل من وهنه به واما حرمة ابطال العمل فلان المراد العمل المحكوم بالصحة ولو الذى
لم يظهر بطلانه من عموم الادلة وبالجملة ما لم يكن لم يبطل فى الظاهر غير قطع العامل وهذا قد ظهر بطلانه نظرا الى عموم نصوص الانتقاض
بوجدان الماء فالقطع ح بطلان لا ابطال ودعوى عدم الظهور فيها الخروج هذا العمل من عمومها من جهة عدم التمكن من الاستعمال شرعا
دورية لتوقف عدم تمكنه ح على كونه ابطالا وتوقف كونه ابطالا على الحكم بعدم ظهور عموم الانتقاض بالوجدان له فان قيل ظهور عدم
بطلانه غير متوقف على ما ذكر بل كاف فيه الاستصحاب قلنا لا يكفى مع وجود عموم الوجدان لتحكيم عموم النص على الاصل كما مر والداب
ومن الغريب ان الفاضل فى المنتهى عكس الدور فقال العجز الشرعى موجود هنا لتحريم قطع الصلوة بالاية ولا يمكنكم الاستدلال على قطع
الصلوة الا بعد بيان كونه قادرا وذلك لا يتم الا بعد بيان جواز القطع وهو دور انتهى ونحن نقول العجز الشرعى موقوف على حرمة
الابطال وهى موقوفة على عدم البطلان وهو موقوف على صحة التيمم وهى موقوفة على العجز الشرعى وهو دور ولعدم الفرق فيه بين
قلة الواسطة وكثرتها واما دعوى تحكيم عموم منع الابطال لانا انما نتبين بطلانه واقعا الا بالنظر الى ظاهر الادلة فواضحة البطلان لان
الحكم بالبطلان فى اثناء العبادة الشخصية بفقد سائر الشروط انما مستند الى اقتضاء عموم الشرط ومحكم على استصحاب الصحة ومنه
تبين تزييف الاستدلال باستصحاب الصحة لا ما فى الرياض وغيره من معارضته باستصحاب الشغل لتحكيم الاول عليه عندنا فى امثال
المقام والاستناد الى بعض عمومات اخر كعموم يكفيك الصعيد عشر سنين وعموم البدلية وعموم ما ورد من النهى عن الانصراف
فى الصلوة حتى يجد الريح وغير ذلك مما فى الفقه فى مجمع البرهان وغيره مع كون بعضها اطلاقا مسوقا لحكم اخر غير محل البحث كلها كعموم اية
اليسر مزيف بلزوم التخصيص بالخبرين الاتيين المصرحين بالقطع ما لم يركع ولا زال هكذا يثبت المبطل بنص معتبر ثم يحكم على العمومات
كظهور تزييف ما لفقه بعض اهل القول الثانى له عام من اصالة الشغل وعموم الانتقاض بوجدان الماء وعموم اشتراط المكنة
بعدم الوجدان للزوم التخصيص بما تقتضيه خبر ابن حمران ولو تم القطع ما لم يركع هنا منه لنسيان الاذان والاقامة الممنوعة قطعيتها
كعموم شرطية الطهارة للاجزاء كالجملة اللازم التخصيص ايضا بالخبر المذكور وان ترجح على مقابله فانحصر الامر فى النظر فى النص المخصوص
بالمقام من خبر ابن حمران والرضوى مع ما استند اليه للقول الثانى من صحيحة زرارة قلت لابى جعفر ع ان اصاب الماء وقد دخل
فى الصلوة قال فلينصرف ما لم يركع فان كان قد ركع فليمض فى صلوته فان التيمم احد الطهورين وخبر عبد الله بن عاصم المروى فى الكافى
والتهذيب بطرق متعددة وفى مستطرفات السرائر نقلا عن كتاب على بن محبوب عن الرجل لا يجد الماء فيتيمم ويقوم فى الصلوة فجاء
الغلمان فقالوا هو ذا الماء فقال ان كان لم يركع فلينصرف وليتوضا وان كان قد ركع فليمض فى صلوته اما النظر فى السند فرواية زرارة
ليس فيها شىء والثانية فيها عبد الله بن عاصم وهو غير متعرض لحاله فى الكتب الرجالية الا ان المحقق فى المعتبر قال ابن حمران اشهر فى العدالة
والعلم من عبد الله بن عاصم والاعدل مقدم وهذا منه يقضى بتعديله لابن عاصم بل بالمفروغية عنده عن عدالته لكن ابن حمران اعلى
وهو كاف فى التزكية فى الرجال وفى سنده ايضا الحسن بن الحسين اللؤلؤى والصدوق ضعفه لكن وثقه النجاشى وهو كاف فى توثيقه
ولذا لم يقدح فيه المحقق مع اختياره القول المشهور بل رجح عليه خبر ابن حمران لاشهريته فى العدالة وامارة المشهور فالكلام فى
فقه الرضا معروف والخبر الاخر فيه محمد بن حمران والراوى عنه محمد بن سماعة وهما مشتركان بين الثقة وغير الثقة لكن قيل الظاهر منهما
بالقرائن هنا هو ابن حمران النهدى وابن سماعة الحضرمى الثقتان مع ان الراوى عنهما ابن ابى نصر وصرح الشيخ فى العدة بانه لا يروى
الا عن الثقة وربما يشهد له تصحيح الخبر فى المعتبر والحبل والذخيرة فالظاهر عدم الباس بسنده كخبر ابن عاصم لكن فى مقام التعارض لا شك

فى ان سند نص الجماعة لمكان زرارة اعلى من سند نص المشهور ولا يساوى علو شان زرارة فى المرجحية مجرد دعوى اشهرية ابن حمران من ابن
عاصم فى العلم والعدالة خصوصا مع ان سند ما فيه زرارة معتضد بسند ما فيه ابن عاصم وسند ما فيه ابن حمران معتضد بسند فقه
الرضا واما النظر فى الدلالة فدلالة الرضوى على المضى قبل الفراغ بنحو العموم والاطلاق فيقيد بقوله ما لم يركع واما خبر ابن حمران
فقوله دخل فى الصلوة عام لزمان ما قبل الركوع وما بعده واما قوله ثانيا حين يدخل فى الصلوة فالمراد من المضارع فيه ليس المستقبل
قطعا بملاحظة المضاف اليهما من كلمة حين وارادة الحال القاضية بارادة وجدان الماء حال التشاغل بالدخول من تكبيرة الافتتاح بعيدة جدا
وبعد تقدير ارادته اى جزء ما بينهما وبين الدخول فى الركوع محتملة وان كان ارادة الاقرب الى التكبيرة فيهما اظهر لكن ما ليس تعينها بذلك
الظاهر فهو التزام بما لا يلزم بل المانوس بمذاق الشارع فى امر الصلوة يعرف من التغيرات والتبدلات المرخصة فيها ما لم يركع انه حد
المضى ونفوذ حقيقة الصلوة وبالجملة مع التزام التجوز المتجوز فيه اما مجمل وقوله فى الخبرين ما لم يركع مبين وظاهر وما لم يركع صريح ويجب
حمل المجمل على المبين والظاهر على الصريح ويتعين الجمع كذلك بين النصين دون ما تكلفه الفاضل فى المنتهى من حمل الدخول فى الصلوة
فى نص الجماعة على ارادة الدخول فيما يقارب الصلوة من مقدماتها كالاذان والاقامة والركوع على ارادة نفس الصلوة من باب اطلاق
الجزء على الكل وما وجه به فى المعتبر من حمل الامر بالرجوع ما لم يركع على الاستحباب فلا مع العمل بالاولى يمكن تنزيل الثانية على الا
ولا مكان هذا الحمل رجح العمل بخبر ابن حمران اذ معه يمكن العمل بالاخر ولو استحبابا بخلاف ما لو عمل بالاخر فلا بد من طرح المقابل وقد
عرفت ان التقييد ليس طرحا مع عدم الشاهد على شىء من الحملين وكذا التكلفات الاخر بخلاف الجمع بما ذكرناه فانه غير محتاج الى شاهد مع
امكان حمل اخر له شاهد من التصريح فى ذيل خبر ابن حمران بعدم جواز التيمم فى السعة فيمكن بملاحظته كون الحكم بالمضى فيه مبنيا على عدم
امكان التطهير بالماء مع الاستيناف فى الوقت وهو خارج عن محل البحث لما تقدم من الاتفاق على وجوب المضى فى الصلوة ح فيحمل
هذا الخبر على الصلوة فى الوقت المضيق والخبرين على فعلها فيما اتسع الوقت للقطع والاستيناف مع المائية ومن هنا يتبين عدم اعتضاد
خبر ابن حمران بالشهرة لامكان بناء فتوى المشهور على ايجابهم على من فرضه التيمم الصلوة فى ضيق الوقت وكذا باجماع السرائر لاحتمال ابتنائه
على وجوب المضايقة الذى هو مظنة الاجماع بل هو ظاهر دعوى الاجماع عليه هناك كما قيل مع كون مساق دعواه الاجماع هنا لا
اخر كما قيل وبعد ذلك كله هب ان الخبرين فى الدعوى نصان متكافئان ومتعارضان بنحو التباين ولا مرجح ولا معاضد يكفى فى بناء
العمل على خبرى زرارة وابن عاصم موافقة خبر ابن حمران لمذهب العامة ففى المنتهى نقل وجوب المضى مطلقا عن مالك والشافعى واحمد
وداود وابى ثور وابن المنذر وخبر التفصيل يخالف لجميع مذاهبهم اذ لم ينقل عن احد منهم فانتفع بحمد الله رجحان المصير الى التفصيل واما
باقى الاقوال فغير مستندة الى دليل معتبر لاستناد ما مر عن الاسكافى كما قيل الى الجمع بين ما تضمن الرجوع بعد الركعة كخبر الصيقل رجل
تيمم ثم قام يصلى فمر به نهر وقد صلى ركعة قال فليغتسل وليستقبل الصلوة فقلت انه قد صلى صلوته كلها قال لا يعيد ومثله فى الرجوع بعد الركعة
خبر زرارة وما تضمن المضى بعد الركعتين كصحيحتى زرارة وابن مسلم المتقدمة وفيه مع اختلاف الخبرين فى الحكم للامر باستقبال الصلوة بعد
التطهير بتناولهما وبالبناء على الركعة الواقعة منه بعد التطهير فى ثانيهما ان ضعف سندهما من غير جابر ومانع من النهوض باثبات حكمهما حتى يجمع
بينهما مع الصحيحة المتقدمة المومى اليها ثم من مكافئتهما لما تقدم من نص الجماعة والمشهور المشتركين فى عدم الاعادة بعد الركعة وما
عن سلار الى ان التكبيرة هى الافتتاح واما اول افعال الصلوة الذى به يتحقق الدخول فيها فهو القراءة وفيه مع معلومية صدق الدخول بالتكبيرة
شرعا وعرفا انا نرى ان القراءة قد تسقط عند ابتدائه ح يتحقق الدخول بغير التكبيرة وما عن ابن حمزة الى عموم انتقاض التيمم بوجدان الما
مع انه لا صلوة الا بطهور ابتداء واستدامة وفيه وجوب التخصيص بنص الخاص المعتضد وما مر عن الذكرى من استحباب الاعادة الى حمل
الامر الوارد فى النص عليه وفيه مع منافاة استحباب الاعادة للاتفاق على وجوب المضى فيما لا يسع الوقت حسبما مر اليه الاشارة بل منافاته
استحباب الاعادة قبل الركوع للقول المشهور كما اختاره بعضهم لبناء قولهم على حرمة الابطال والا اذا جاز القطع فضلا عن ان يستحب فهو
متمكن من المائية شرعا وعادة ومعه كيف يصح التيمم المعلوم اشتراطه بتعذر المائية وتكلف لتوجيهه فى اللوامع قال ولا يضر منافاة
اى استحباب الاعادة لما ذكرناه من الاحتجاج بعموم النهى عن ابطال العمل اذ المنافاة بينهما اقل من المنافاة بينه وبين حملها على الوجوب فالاحتجاج
بناء على عموم نهى الابطال على نفى وجوب القطع صحيح على ان قطع النظر عنه اى عن نهى الابطال لتخصيصه بها اى بخبرى زرارة وابن عاصم
على الحملين اى كون الامر فيهما للوجوب والاستحباب لا يضر بالكفاية ما عداه من الادلة فى ثبوت المطلوب انتهى قلت ان تم الاخير من كلامه

وهو قوله على ان قطع النظر عنه الخ فمع الغض عما فيه ايضا من اشكال اجتماع الوجوب مع استحباب الترك فلا تتم اوله من اقليته منافاة حرمة الابطال لجواز القطع من منافاة حرمته لوجوب القطع ضرورة عدم اجداء اقليته المنافاة بالنسبة مع فرض تحقق اصل المنافاة اذ المنافاة ليست من جهة جواز القطع وحرمته بل من جهة اقتضاء جواز القطع تحقق التمكن من الطهارة المائية ومعه ينتقض التيمم قهرا فيجب القطع اذ لا صلوة الا بطهور ولا يتفاوت بين جوازه الذي في ضمن الوجوب والاستحباب ففي غاية الغرابة القول باستحباب قطع الصلوة قبل الركوع كما عن الوسيلة وابن حمزة ايضا وكذا جوازه مطلقا كما عن بعض من اختار قول المشهور كالو ليتم من ناسي الاذان وسورة الجمعة ومريد درك الجماعة ولكونه لكن شرع في الصيام ثم وجد الرقبة مع بقاء صحة التيمم وان تكلف لتوجيهه بالتزام انتقاض التيمم بالوجدان وان جاز اتمام تلك الصلوة به تحكيما للنص الخاص الوارد بالمضي فيها على عموم اقتضاء انتقاض التيمم بطلان الصلوة لكن مرجعه اما الى تبعيض الطهارة لهذه الصلوة وغاية اخرى او اجتماع الصحة والفساد في طهارة واحدة او الى اجزاء صلوة بلا طهور وواحدها ابعد من الاخر وعلى كل حال التفصيل بين الصلوة المغنية عن الاعادة وغير المغنية ان القطع في الثانية اولى من الاعادة وفيه مع عدم ثبوت غير المغنية عندنا حسبما تبين منع الاولوية مع وجود الفرق بينهما بالقطع المستلزم للابطال وعدمه وللتفصيل بين الفريضة والنافلة جواز قطع الثانية على كل حال دون الاولى وهو حسن وعليه فالتفصيل الذي اخترناه بين ما قبل الركوع وما بعده مخصوص بما كان في الفريضة

تنبيهات

احدها انه بناء على وجوب المضي اما مطلقا كما نسب الى المشهور او مع الوجدان بعد الدخول في الركوع كما نسب الى الجماعة هل عدم انتقاض التيمم مخصوص بتلك الصلوة التي هو فيها دون غيرها ويظهر اثر الانتقاض بالنسبة الى الغير فيما لو صادف فراغه من تلك الصلوة فقدان الماء فيجدد التيمم اذا اراد الدخول في صلوة اخرى ام يعم عدم انتقاضه فلا يجدد لانه لم ينتقض قبل الفراغ وبعده غير واجد للماء قولان يحكى الاول عن الشيخ في المبسوط والفاضل في التذكرة والمنتهى وابن فهد في الموجز وان قيل عبارة المبسوط غير صريحة فيه وهو محكي عن فخر المحققين والثاني قواه في المعتبر وهو المحكي عن الشهيدين واكثر المتاخرين ولعله الاقوى لان ايجاب المضي في الصلوة دليل عدم انتقاضه اذ لا صلوة الا بطهور وبعد الفراغ لا ماء حتى ينتقض فالتيمم باق على صحته وكلما كان المكلف على تيمم صحيح استباح كل غاية حسبما مر وللشيخ صدق التمكن من الماء والمنع من ابطال العمل لا يخرجه عن حقيقة التمكن والوجدان لانه صفة حقيقية لا تتغير بالمنع الشرعي والاذن في تمام الصلوة معه حذرا من الابطال يختص بها ولا مانع من بطلانه بالنسبة الى غيرها وفيه ما مر من ان المعتبر هو التمكن عقلا وشرعا والثاني لم يتحقق لمكان المنع من الابطال فلم يبطل وتبين الثمرة بين مقالة الشيخ وغيره في مس كتابة القرآن حال الصلوة فعلى ما قواه في المعتبر يجوز وعلى ما عن المبسوط لا يجوز ومنه يتوجه الايراد على ما في الجواهر من اختياره مقالة المعتبر التي قضيتها جواز المس مع اختياره فيما تقدم عدم جواز المس في اثناء الصلوة الواقعة بالتيمم من جهة ضيق الوقت من استعمال المائية لاتحاد المدرك فيهما من وجود المانع الشرعي فيهما معا وان كان المانع هنا حرمة القطع وهناك حرمة تفويت الاداء ودعوى الفرق بان استعمال الطهور بالماء هنا عين الابطال المحرم وهناك مستلزم للفوات المحرم من المجازفات وفي اللوامع انه بناء على استحباب القطع قبل الركوع الحكم كما ذكر اي ان الاذن بالاتمام انما هو لصحة التيمم وبقاء الاباحة الا ان قول الشيخ يقوى ح لانتفاء المنع من استعماله عقلا انتهى وفيه ان انتفاء المنع من استعماله كيف يوجب انتقاضه للغير وكيف يبقى اباحته لهذه الصلوة ان هو الا تدافع بين وان قيل بوجوب انتقاضه مطلقا لكن النص اذن بالاتمام قلنا انه ينافي اشرع صلوة بلا طهور وهذه التكلفات بل التمحلات ليست باولى من التزام تخصيص عموم الانتقاض بوجدان الماء بغير الواجد في الاثناء بعد الدخول في الركوع وعموم حرمة الابطال بغير الواجد قبل الركوع والمخصص ح اتيانا زرارة وابن عاصم ثانيها لو ذكر واجد الماء في الاثناء ان عليه فائتة حيث يجب الترتيب فعلى المختار يعدل الى الفائتة ويمضي فيها مع التيمم وعلى مقالة الشيخ وجهان عدم العدول لانتقاض التيمم بالوجدان عنده لغير هذه الصلوة ويشترط في العدول بقاء الطهارة بالنسبة الى المعدول اليها وحيث لا يبقى يتعذر العدول فيسقط مراعاة الترتيب والعدول لان المعدول اليه بدل عما هو فيها من الصلوة بجعل الشارع للعدول والمحكوم بالصحة هو نوع هذه الصلوة الاعم منها ومن بدلها لا شخصها معينا ولعل الاوفق بالادلة الاول لظهور قوله يمضي في صلوته في تمام ما بيده ثالثها هل يجري حكم النص ح مطلقا او اذا وجد بعد الدخول في الركوع فيما اذا وجد في اثناء النافلة ام يختص باثناء الفريضة صرح جماعة بالعموم لترك الاستفصال في الاخبار ومانعية التمكن من المائية عقلا وشرعا بملاحظة جواز قطع النافلة باذن الشارع بالمضي في مطلق الصلوة ولو النافلة مع انه لا صلوة الا بطهور وقوى في المدارك القطع مطلقا كما في الجواهر ايضا واحتمله في نهاية الاحكام وتردد

في التذكرة بين الوجهين ولم يرجح احدهما ولعل الاقوى القطع مطلقا لتمكنه من المائية عقلا وشرعا وما امر فيه بالمضي ظاهر في ارادة الفريضة لظهور الامر به في الوجوب ولا يجب اتمام النافلة وحمله على المجاز مع عدم الشاهد ليس باولى من تقييد الصلوة فيه بالفريضة بل الثاني مع انه ارجح اظهر في المقام وان شئت فقل ابقاء الصلوة في هذا النص على اطلاقها وجعله باطلاقها مخصصا لعموم انتقاض التيمم بوجدان الماء ليس باولى من تقييد الصلوة فيه بالفريضة بل الثاني اولى اولا لظهور السياق في ارادة الفريضة وثانيا لانه لا محذور معه الا التقييد للصلوة ويبقى معه عموم الانتقاض بوجدان الماء على عمومه بناء على كون المراد من الوجدان التمكن شرعا وعرفا وفي الفريضة غير متمكن شرعا واما لو بقيت الصلوة على عمومها وجب تقييد عموم الانتقاض بالوجدان في النافلة لتمكنه عرفا وشرعا لجواز قطعها وهو في غاية البعد ومع ذلك يلزم التجوز ايضا بارادة مطلق الرجحان من الامر بالمضي رابعها الدخول الموجب للمضي يحصل بالفراغ من تكبيرة الاحرام كما هو ظاهر تعبير الجماعة كما في الشرائع من قوله يمضي ولو تلبس بتكبيرة الاحرام كما في عبارة فقه الرضا واظهر من الشرايع القواعد حيث قال ولو بعد التلبس بتكبيرة الاحرام وصرح به في اللوامع ايضا وعليه فيرجع قبله لكن ظاهر البيان عدم الرجوع بمجرد الدخول في التكبيرة وان لم يفرغ منها وفي اللوامع ان ضعفه ظاهر خامسها ظاهر المشهور حرمة الرجوع مطلقا وربما حكى عن بعضهم جوازه وعن اخر استحبابه قبل الركوع وقد سمعت نقلهما وهل له العدول الى النافلة حيث يحرم القطع فيعدل ثم يقطع بعد التسليم على الركعتين وقبله جوزه الفاضل في التذكرة والقواعد لان فيه الجمع بين عدم ابطال الفريضة وادائها بافضل الطهارتين ولشرعه في ناسي الاذان ومريد درك الجماعة فهنا اولى ومنعه الاكثر بل قال في الذكرى جواز العدول من منفردات الفاضل وفي حواشي الايضاح تقويته ان لم يكن عليه قضاء واستند للمنع في الكشف بانه ابطال لا يشرع الا فيما عليه قاطع وفي اللوامع جوازه يوجب جواز الابطال بغير واسطة العدول وهو لا يقول به قال ومنع التسوية بينهما مكابرة وقال فيه ايضا وحمله على ناسي الاذان ومريد فضيلة الجماعة قياس باطل ولعله الاظهر سادسها اذا تيمم الميت بدلا عن تغسيله هل ينزل الصلوة عليه منزلة تكبيرة الاحرام من المتيمم الداخل في الصلوة الفريضة حتى اذا وجد الماء بعد الصلوة عليه لم يبطل تيممه بل لا يجب تغسيله بل يبطل ولا ينزل منزلتها فيجب التغسيل لان التيمم طهارة عذرية وقد زال العذر والوقت باق اذا لم يدفن بعد فيجب الغسل وكذا اذا يمم عن بعض اغساله او غسل ... او ناقصا عن الخليط وقد مضى الحكم في محله في غسل الميت الحكم الرابع لو تيمم الجنب بدلا عن الغسل ثم احدث بالاصغر مما يوجب الوضوء اعاد وتيمم بدلا عن الغسل وان وجد ماء بقدر الوضوء لا يتوضأ به بل يتيمم بدل الغسل عند المشهور بل بغير خلاف الا ما يحكى عن المرتضى في شرح رسالته وعن المفاتيح متابعته وفي الحدائق تقويته من ايجابه الوضوء عليه ان وجد ماء بقدره والا تيمم بدلا عن الوضوء ويحكى عن السيد في غير شرح الرسالة موافقة المشهور واطنب في شرح المفاتيح واللوامع في النقض والابرام في رد مقالة السيد لكن لم ار فيهما شفاء الغليل ومحصل كلامهما كغيرهما ابتناء قوة مقالة السيد وقول المشهور على كون التيمم رافعا للحدث فيقوى قول السيد لان هذا المتيمم ما لم يتمكن من الغسل غير مجنب لم يحصل منه الا حدث صغير فلا موجب لغير الوضوء او التيمم بدله او كون التيمم مبيحا لا غير فيقوى قول المشهور لان هذا المتيمم مجنب لكنه مستبيح للصلوة بتيممه واذا احدث بالاصغر ارتفعت الاستباحة وبقي مجنبا والجنب اذا اراد ان يستبيح الصلوة لا يستبيحها الا بتيمم بدل الغسل قال في شرح المفاتيح وبالجملة ان كان الجنب المتيمم جنبا فحال تيممه كما هو مقتضى الاجماع والاخبار الا انه لا مانع من صلوته من طرف جنابته الموجودة بسبب تيممه تعين ما في المعتبر وغيره من كلمات القوم والا يتوجه كون التمكن من استعمال الماء حدثا ثانيا وحصول الجنابة من دون حدث ويصح مذهب السيد لا مذهب القوم انتهى والذي اراه ان السيد على تقدير ان يكون مذهبه الرافعية كما يعطيه استدلاله في شرح الرسالة حيث قال الجنب اذا تيمم ثم احدث بالاصغر ووجد ما يكفيه للوضوء توضأ به لان حدثه الاول قد ارتفع وجاء ما يوجب الصغرى وقد وجد من الماء ما يكفيه لها فيجب عليه استعماله ولا يجزيه تيممه انتهى وان كان يتوجه مقالته ولا يخرج عن الاجماع بناء على ارادته كونه رافعا الى غاية معينة لا مطلقا كما صرح به في المدارك وبناء على كون الثاني هو الذي مخالف للاجماع دون الاول فان الغاية هي وجدان الماء او الحدث وان غاية رافعيته لكل من الحدثين تجدد ما يوجبه فاذا حصل الاصغر ينتهي اثر رافعيته له دون رافعيته للاكبر فيجب تجديد رافعه من الوضوء او التيمم بدله لكن توجيه هذه المقالة غير منحصر في دعوى الرافعية بل على ما امكن في الذكرى من ارادة السيد من رافعية الحدث استباحة الصلوة كيلا ينسب السيد الى مخالفة الاجماع يمكن ايضا توجيه القول بعدم اعادة المتيمم الحدث

الا التيمم بدل الوضوء بان يقال لاخلاف في رفع التيمم مانعية الجنابة ولم يحصل الاحداث اصغر ولا دليل على عود مانعية الجنابة بحدوثه
فلا يجب الا ما يوجبه الحدث الاصغر من الوضوء فان قيل انه بوجود الحدث الاصغر يرتفع استباحة الصلوة قطعا وبارتفاعها يبطل تاثير
التيمم رفع مانعية الجنابة فتعود المانعية قلنا نعم انما يرتفع قطعا استباحة الصلوة لكن لا يقطع معه بارتفاع عدم مانعية الجنابة لامكان
بقاء عدمها وانما يبطل به اثر التيمم بالنسبة الى مانعية الحدث الصغير وهو كاف في ارتفاع استباحة الصلوة فان التيمم المفروض كالغسل له اثر
بالنسبة الى مانعية الحدث الكبير واثر بالنسبة الى مانعية الحدث الصغير والتفاوت بين الغسل والتيمم الذي بدله ان اثر الغسل دافعية الحدثين
واثر التيمم رافعية مانعيتهما وعلى هذا فهذا المتيمم بعد صدور الحدث الاصغر منه لا يدخل في الصلوة ويدخل في المسجد وقد صرح في
المهذب البارع بان هذا المتيمم قبل التيمم الثاني يباح له دخول المساجد وقرائة العزائم عند السيد لا عندنا انتهى نعم يبطل اثر التيمم بالنسبة
الى رفع مانعيتهما معا بالتمكن من ماء الغسل وبالجملة بناء ابطال هذه المقالة التي محل البحث هنا مع قطع النظر عن كونها من المرتضى القائل
بالرافعية او من غيره وتوجهه على القول برافعية التيمم ولو الى غاية وعدم الرافعية غير متجه لما عرفت من امكان توجيهها على تقدير عدم الرافعية
ايضا فالذي ينبغي ان يجعل مبنى المسئلة هو النظر في ناقض التيمم وان الناقض لكل تيمم هل هو ناقض مبدله خاصة فالتيمم الواقع بدل
الغسل في غسل الحيض الذي معه تيمم اخر بدل الوضوء وكذا في غسل الجنابة لا ينتقض بالبول والغائط فاذا احدث بهما ونحوهما من الاحداث الصغار
يدخل المسجد لا يدخل الصلوة والتيمم الواقع بدل الوضوء ينتقض بهما ونحوهما او يلاحظ في الناقض للتيمم الغاية المنوية له فكل غاية ينتقض
التيمم الواقع لها بالحدث المنافي لتلك الغاية دون الحدث الغير المنافي لها فالواقع بدل غسل الجنابة للصوم ينتقض بالوطي المنافي للصوم
ولا ينتقض بالنوم وكذا الواقع لغسل الحائض لارادة الوطي بناء على وجوبه له ينتقض بحدث الجنابة لعدم منافاة الجنابة لوطي الحائض
او ان مطلق الحدث صغيرا كان او كبيرا ناقض لكل تيمم سواء كان بدل الغسل او الوضوء الواقعين لكل غاية من الغايات فعلى الاخير يتعين
مقالة المشهور بخلافه على الاول ويقرب منه على التقدير الثاني ايضا ويشعر ما سمعته من عبارة المهذب ايضا ببناء القولين في محل
البحث على ذلك ولعل الاوفق باطلاق الادلة من الوجوه الثلاثة هو الاخير فالحائض المتيمم عن غسل الحيض ووضوئه بتيممين اذا احدث
بالاصغر انتقض تيمماها معا واعادتهما معا والمتيمم عن الوضوء خاصة او الغسل خاصة اذا احدث بالاصغر او الاكبر انتقض تيممه بل عبارة المختلف
قد تعطي دعوى الاجماع عليه حيث قال لو احدث المتيمم من الجنابة حدثا اصغر انتقض تيممه اجماعا كاطلاق ما تضمن من الاخبار انتقاض
التيمم بالحدث كصحيحة زرارة عن الباقر ع ولا باس بان يصلي الرجل بالتيمم الواحد صلوة الليل والنهار كلها ما لم يحدث او يصيب ماء
ومثلها قوية السكوني عن الصادق ع وكذا اطلاق معقد الاجماعات على انتقاض التيمم بالحدث ووجدان الماء ويساعد اراده تمم منها
ذلك فتواهم في هذه المسئلة فان استقامة قول المرتضى على تقدير كون التيمم مبيحا لا رافعا بل واستقامة قول المشهور على تقدير كونه رافعا
الى غاية حسبما حكيناه عن المدارك وبناء على كون الغاية هو وجدان الماء او الحدث مطلقا فان المتيمم ح اذا احدث ولو بالاصغر يتحقق
الغاية وعاد الحدث المرتفع ولو الجنابة ولعله من هنا ذهب في المدارك مع اختياره الرافعية الى غاية قول المشهور وهنا ولا تدافع كما اورد عليه
في شرح المفاتيح كل هذا دليل عدم بناء فتواهم هنا على الرافعية والمبيحية فليس الا على ما ذكرنا من كون الناقض مطلق الحدث وناقض
مبدله خاصة وهذا الحكم من انتقاض مطلق التيمم بمطلق الحدث مما هو اوفق بما تقدم من كون التيمم نوعا واحدا سواء وقع بدلا عن الوضوء
او الغسل منتقضا بجميع الاحداث اذ لو كان بدل كل منهما صنفا او نوعا براسه لكان الاولى انتقاض كل منهما بما ينتقض به مبدله وتلخص مما
ذكرناه كون الاقوى ما عليه المشهور من وجوب اعادة التيمم بدلا عن الغسل الا ما استدل به من رواية الحلبي عن الرجل يجنب ومعه قدر
ما يكفيه من الماء لوضوء ايتوضا بالماء او يتيمم قال لا بل يتيمم ونحوها مما تضمن ان الجنب لا يتوضا ان كان عنده ماء يكفي الوضوء دون
الغسل لظهورها فيمن وجد الماء قبل التيمم عن غسل الجنابة ولا لصحيحة زرارة متى اصبت الماء فعليك الغسل ان كنت جنبا والوضوء ان لم تكن
جنبا بتقريب اشتراط الوضوء فيها بعدم الجنابة لظهورها في ارادة غير الفرض من المتيمم الواجد للماء ومعلوم انه يغتسل ان كان جنبا و
يتوضا ان كان محدثا مع رجوع دعوى المرتضى الى كونه مرتفع الجنابة الى وجدان ماء الغسل او حدوث جنابة بل المامر من انتقاض مطلق التيمم
بمطلق الحدث فيعود الى حالته قبل ان يتيمم ووظيفته ح التيمم بدل الغسل الحكم الخامس انه لا ينتقض التيمم الا بما ينتقض الطهارة المائية من
الاحداث انما يكون مطلق الحدث ناقضا لمطلق التيمم الواقع لاية غاية حسبما استظهرناه من النصوص ومعقد الاجماعات ويكون ناقض كل
تيمم هو ناقض مبدله لا غير او هو ما ينافي الغاية المنوية له لا غير على الوجهين الاخرين ووجود الماء الكافي بمبدله دون القاصر عن كفايته

فيما ينتقض به الطهارة المائية ينتقض به التيمم

مع اعتبار

مع اعتبار التمكن من استعماله دون ما لا يتمكن منه عادة او شرعا حسبما مر تفصيله ولا ينتقض بغيرهما كخروج الوقت عند الامامية خلافا لبعض العامة
فقال بانتقاضه بخروج الوقت لكونه طهارة ضرورية فتتقيد بالوقت كطهارة المستحاضة وهو باطل نصا لما مر من قوله يصلي به صلوة الليل و
النهار ومن عموم التحديد بالحدث واصابة الماء وفتوى للاجماع على عدم انتقاضه بذلك وهذا مما لا ينبغي التامل فيه انما التردد في اشتراط
انتقاضه بوجدان الماء ببقاء التمكن من استعماله عادة وشرعا بقدر زمان فعل الطهارة الواجبة عليه وعدم اشتراطه فان فيه قولين
اولهما ظاهر المنتهى والمدارك وجماعة بل في الجواهر نفي القول الثاني لكنه صريح الرياض ونسبه في اللوامع الى جماعة وجعلا الثمرة في فقد
الماء بعد الوجدان قبل مضي زمان يسع فعل المائية فعليه اعادة التيمم على القول باشتراطه للمشترطين استصحاب الصحة ولان الوجدان الذي
لا يدوم بقدر استعماله في التطهير بمنزلة العدم فهو في الحقيقة غير متمكن حسا وللقائل بعدم الاشتراط اطلاق المستفيضة المتضمنة لانتقاضه
باصابة الماء كالصحيح قلت فان اصاب الماء ورجى على ماء اخر وظن انه يقدر عليه فلما اراده تعسر ذلك عليه قال ينتقض تيممه وعليه ان يعيد
التيمم وخبر العامري عن رجل اجنب فلم يقدر على الماء وحضرت الصلوة فتيمم بالصعيد ثم مر بالماء ولم يغتسل وانتظر ماء اخر وراء ذلك
فدخل وقت الصلوة الاخرى ولم ينته الى الماء وخاف فوت الصلوة قال يتيمم ويصلي فان تيممه الاول انتقض حين مر بالماء ولم يغتسل
وفي رواية ابي ايوب اذا راى الماء وكان يقدر عليه انتقض التيمم الى غيرها قلت كل من القولين لا يخلو من اجمال وفيه ابهام واجمال ينبغي كشفه
وتنقيحه فنقول ان اراد المشترط عدم الحكم بالانتقاض الا بعد مضي زمان بقدر فعل التطهير وان لم يتطهر فيه بحيث يكون امره بالتيمم باقيا
الى انقضاء الزمان كما يقتضيه ظاهر التعبير باعتبار مضي زمان يسع الفعل فهو باطل بل بمجرد وجدانه يحكم في الظاهر نظرا الى استصحاب
بقائه بانتقاض التيمم ويترتب احكامه مراعيا ببقاءه بقدر الفعل فان فقد قبله انكشف انه لم يكن في الواقع منتقضا لكون الحكم بالشرط
قبل الانكشاف بالطريق الشرعي من الاستصحاب فيستتبع اثره الى ان يتبين الخطاء وان اراد النافي للاشتراط عدم اعتباره في الواقع بحيث
يحكم بالانتقاض منجزا او غير مراعى كما يقتضيه جعل الثمرة في الرياض انه اذا فقد قبل مقدار الزمان وجب تجديد التيمم فهو ايضا باطل لان وجود
الماء مع امتناع التطهير به يجوز لابتداء التيمم قطعا لانه بمنزلة العدم فهو غير ناقض ايضا لاستمراره لاتحاد المدرك والنصوص المذكورة غير
منافية ايضا لذلك لظهورها جدا في الماء المعتقد بقاءه بقدر التطهير خصوصا قوله مر بالماء ولم يغتسل وانتظر ماء اخر لكمال ظهوره في انه
لو لم ينتظر لاغتسل ومثله محكوما بالانتقاض ح بوجدانه في ظاهر الحال بل هي ظاهرة في بقاء الماء بقدر الفعل ومنكشف فيه الانتقاض قبل تبين
البقاء واقعا الا بتغير بانكشاف الفقدان مطلقا فالصواب ان يقال انه بمجرد وجدان الماء وظهور انه متمكن من التطهير به يترتب على التيمم
احكام الانتقاض تشاغل بالتطهير ام لم يتشاغل فان بقي الماء مقدار زمان الفعل تبين الانتقاض الواقعي ايضا فلو فقد بعده وجب تجديد
التيمم وان فقد قبل ذلك المقدار تبين ح انه لم ينتقض وتحل به في العبادة من غير تجديد وهذا هو الموافق للادلة الماضية من تفسير
لم تجدوا في الاية بلم تتمكنوا من استعماله في الغسل والوضوء المتقدم ذكره حسبما سمعته في محله وان مجرد وجوده مع عدم التمكن منه
ليس ناقضا قطعا لان نقضه بالماء ليس محض التعبد بل من جهة التمكن من المبدل الاختياري فيبطل البدل الاضطراري وهذا مما لا مجال لانكاره
وكل من الاطلاقين اراده من غرائب الكلام خصوصا ما في الرياض الغافض باطلاقه عدم اعتبار الزمان والحكم بالانتقاض وان علم من اول
الوجدان عدم البقاء بقدر زمان التطهير نعم في اللوامع اعترف بعدم الانتقاض لو علم كذلك ولعل ما في الرياض ايضا منزل عليه لكن يرد
عليه ظهور التدافع بينه وبين الانتقاض والتجديد لو انكشف بعد عدم البقاء وان اطنب فيه في توجيه الفرق نقضا وابراما ومحصله
التفاوت بانه اذا علم اولا عدم البقاء لا يتوجه خطاب الدخول والتشاغل بفعل التطهير المائية فلا موجب للحكم بالانتقاض وان كان
هو لم يجزم بذلك حتى قال في اخر كلامه ولولا الانتقاض في زمان التشاغل بالمائية لزم جواز مس خط المصحف بتيممه ذلك قبل مضيه لانه
طهارة صحيحة غير منتقضة والتزامه مشكل انتهى لكنه ليس بمشكل بل مقطوع بعدم جوازه حال التشاغل بالمائية فمن وجب عليه المس وكان
متيمما واجدا للماء يحرم عليه المس الا بعد التطهير به قطعا لصدق التمكن من استعمال الماء نعم هو حرمة ظاهرية قبل تبين البقاء وعدمه
فان فقد قبل تمامية التطهير به انكشف عدم حرمته من البدو وقال مع ان النصوص مصرحة بها اي بوجوب التشاغل بمجرد وجدان الماء
وانتقاض التيمم بالوجدان والاصابة مع التمكن منه في ظاهر الحال قلت قد عرفت مفاد دلالة النصوص وعدم ظهورها فيما ينافي ظاهره الحكم بالانتقاض
بل ولو فرض عدم ظهورها فيما ذكر وجب حملها عليه لدلالة اشتراط امكان فعل الطهارة المائية في وجوبها وفي عدم تاثير التيمم اترى انا وجد
المحدث قبل ان يتيمم ماء يعلم عدم بقائه يخاطب بالطهارة المائية كلا بل وظيفته التيمم ومعنى لم يرد منه الا التيمم ابتداء لا ينتقض به التيمم الموجود

بعدم اشتراطه وعدم الاعادة على القول صح

الواقعي ايضا فلا دلالة فيهما على انعدم من ذلك من كون الانتقاض صح

استمرارا

استمرار او دعوى الفرق في ذلك بين الابتداء والاستدامة فيكون هذا الوجدان ناقضا لا شرعا ومجوز المجاز فيه واضحة خصوصا مع محاولة الفرق بينهما كذلك من النص بدعوى اقتضاء ان لم يجدوا المفسر فيها مر بان لم تتمكنوا من استعماله في التطهير عدم شرعه ابتداء من جهة ان مورده الا مع حالة الابتداء واقتضاء اطلاق النص الذي مورده حالة الاستمرار لمكان التعليق فيه للانتقاض على مطلق الوجدان الحكم بالانتقاض بمجرده وظاهره النقض الواقعي ووجه المجاز فيه مع اقتضاء الاطلاق المذكور الانتقاض بالوجدان وان علم بدوا عدم بقائه بقدر الفعل وهو معترف بعدمه ولعله لذا لم يعترف به في الرياض ان نحو هذه الروايات الثلاث قد عرفت ظهورها في وجدان الماء الباقي بقدر التطهير به وغيرها من المستفيضة المعلقة للانتقاض على الوجدان كالصريحة في كون المراد ذلك ايضا ففي حسنة زرارة فاذا وجد الماء فلا قضاء عليه وليتوضأ لما يستقبل وفي صحيحة يعقوب اذا وجد الماء قبل ان يمضي الوقت توضأ واعاد وفي صحيحة ابن سنان وحسنة الحلبي اذا وجد الماء فليغتسل وقد اجزأته الصلوة وفي صحيحة الحلبي فاذا وجد الماء فليغتسل ولا يعيد الصلوة وفي موثقة ابن اسباط اذا اصاب الماء وهو في وقت قد مضت صلوته وتطهر الى غيرها فان الامر بالاغتسال او الوضوء بعد الوجدان والاصابة قرينة فرض بقاء الماء بقدر فعلهما مع ان الظاهر من الوجدان فيها هو الوجدان الذي في الاية فما كان المراد منه في الاية هو المراد منه في النصوص ايضا بل ينبغي القطع بارادة ذلك لما اشرنا اليه من ان الوجدان ليس ناقضا من حيث هو لان الطهارة لا ينقضها الا الحدث بل من حيث حصول التمكن به من الطهارة المائية ومعها تبطل الترابية وهذه الحيثية لا يتفاوت فيها الابتداء والاستدامة كيف ولو كان من حيث هو ناقضا لا ينبغي الفرق قطعا بين ما علم بقاؤه بقدر زمان التطهير او علم فقده او جهل حاله وقد اعترف بالفرق بل وغيره ايضا ملتزم به قطعا لغاية شناعة التزام الانتقاض بماء يعلم عدم امكان التطهير به ولعمري ان مثله شناعة التزام الانتقاض بمجهول الحال بعد انكشاف حاله بعدم امكان التطهير به وان قال في اللوامع ان انتفاءه اي التكليف بالمائية لقاضي ببقاء التيمم في صورة العلم بعدم التمكن لا يوجب انتفاءه مطلقا لكنه مجرد منع للمساواة من غير بيان الفارق ولعل الذي اوهمه الفرق انه مع العلم ابتداء بعدم البقاء غير معقول توجه خطاب بالتشاغل اصلا فلا موجب للحكم بالانتقاض ولو في الظاهر كما يعطيه كلامه من ان ظاهر الخطاب باستعمال الماء يثبت التكليف بالشروع وايجابه للانتقاض ظاهر ودعوى ظهوره انما هي بملاحظة عدم اجتماع البدل والمبدل ثم يدعي انه متى حكم بالانتقاض لا يعود بعده ولو انكشف عدم البقاء بل يحتاج التجديد ولكنه غير ملتفت الى ان هذا ليس من الحكم الظاهري المعهود في باب الاجزاء بل هو من تخيل الخطاب بينهما من البون ما لا يخفى ضرورة ان ذلك منه هو ما يمكن ان يخاطب به ويمكن ان يرضى به الشارع بدلا عن الواقعي اذا تبين الخطاء ولذا صار مظنة الاجزاء وبنى على اجزائه جماعة وهنا لا يحتمل ارادة غسل عضو واحد مثلا قطعا فهو من باب تخيل الامر وما كان من قبيله لا يترتب عليه اثر بعد تبين الخطاء اصلا ولا فرق بينه بعد الانكشاف وبين معلومية عدم البقاء ابتداء في عدم دخوله تحت الارادة فلا فرق ايضا في عدم الموجب للحكم بالانتقاض وبعد هذا البيان لا اظن مجالا للتامل في اشتراط تنجز الحكم بانتقاض التيمم ببقاء التمكن شرعا وحسا بقدر زمان التطهر بالماء سواء تشاغل فعلا ام لم يتشاغل ثم لا يخفى ان عدم التمكن الشرعي لا يكفي فيه حرمة استعمال المائية حرمة تشريعية فلو فرض التمكن من الماء حيث لا امر بالطهارة المائية اصلا لا وجوبا ولا استحبابا وبقي مقدار زمان التطهير به انتقض التيمم منجزا فان فقد بعد توجه الخطاب جدد التيمم لا يقال انه صادق عليه عدم التمكن شرعا من التطهير بالماء لانه تابع الامر لانا نقول اطلاق الانتقاض بالوجدان في النصوص ماض به وان الحكم مدار القدرة العادية والعذر الشرعي ملحق بها تنزيلا له منزلة العذر العادي الذي ينافي القدرة العادية ولو بالتنزيل هو المنع من الشارع لا عدم الامر منه فما لا يمنعه باق تحت الاطلاق واما اذا كان منع استعمال المائية من جهة الضدية لواجب مضيق فان قلنا بكون الضد منهيا عنه صح التيمم ولا اشكال من عدم تعلق منع به من الشارع ومن ملازمته ترتب الاثم معه وان لم يكن به ولعل الاقوى مراعاة الثاني لكفايته في التنزيل والالحاق بالمعذورية المذكورة وان كان على تقدير الاقدام والاتمام طهارة صحيحة الحكم السادس انه يجوز التيمم لصلوة الجنازة وان كان مع وجود الماء وقد تقدم الكلام فيه مفصلا في صلوة الاموات فراجعها الحكم السابع انه اذا اجتمع ميت ومحدث بالاصغر وجنب وكان الموجود هناك من الماء قدر ما يكفي تطهير احدهم دون غيره ولا يمكن الجمع بين تطهير الثلاثة ولو بالترتيب بان يتوضأ مثلا به المحدث ولا اثم يغتسل به الجنب الخالي من النجاسة ثم يغسل به الميت فقد وقع الخلاف في تعيين المقدم منهم للايثار بالماء ومعلوم ان فرضه فيما لا يكون لاحدهم ما يوجب اختصاص الماء به لكونه تمام ملكه ونحو ذلك فانه يجب صرفه في طهارته ولا يجوز بذله لغيره مع مخاطبته بها وكذا اذا كان مبذولا لشخص او كان مباحا فعليه الاستباق الى حيازته او معرضا للبيع وامكنه الاستباق الى شرائه الى غير ذلك ولو فرضه متحقق

في جواز التيمم لصلاة الجنازة

فيما كان للثلاثة مشتركين في ملكيته ام كان لغيرهم وبذله للثلاثة ولا خلاف في انه لا يجب على المالك البذل والايثار كما صرح به جماعة لعدم وجوب اعطاء ماله لمن يجب عليه الطهارة ولا صرفه في تغسيل الميت لما تقدم في محله من ان الواجب العمل دون بذل الماء فمحل الخلاف تعيين من يندب ايثاره بالماء من هؤلاء الثلاثة والامر هين من هذه الحيثية لكون الحكم ندبيا وانما يشكل ما تسمعه من الوصية او البذل لهذا العنوان فقيل انه غير متعين فالثلاثة سواء في ندب الايثار وهو للشيخ ويحكى عن المقداد والحر العاملي ولعل ما في المعتبر من ان ما ذكره الشيخ ليس موضع البحث لانا لا نخالف ان لهم الخيرة لكن البحث فيمن الاولى ولو به لا يبلغ الوجوب لا ينافي التخيير في غير محله لان الشيخ يقول في جواب السؤال الاولى قال ان الروايات اختلفت على وجه لا ترجيح فيها فحملنا اما على التخيير وعلى كل حال يضعف بظهور الترجيح كما تسمعه والمشهور ثبوت اولى فيهم فكيف يقول ان مقالة الشيخ غير موضع البحث واختلف المشهور بينهم في تعيين الاولى بعد اتفاقهم على وجوده في مقابل الشيخ متسالمين على كونه غير المحدث كما صرح به جماعة فيتيمم المحدث بالاصغر لكونه مقتضى اكثر الروايات ومن اجل ذلك جزموا على عدم كونه الاولى مع اختلاف بينهم في انه هل يخص به الميت فيغسل به او الجنب فيغتسل به على قولين اذ فيه روايتان اشهرهما انه يخص به الجنب وهي اكثرها ايضا لانها ثلاث روايات والاخرى ثنتان فالاكثرية المعتضدة بالشهرة التي صرح بها في الروض والرياض عن المعتبر ومساعدها بالتتبع كان ما تضمنته هو الاقوى بعد ان كان الامر الاعتباري الصالح مع الغض عن النص للمرجحية في بعضها معارضا بوجود مثله في الاخر والروايات الثلاث المشار اليها هي صحيحة ابن نجران ثلاثة نفر كانوا في سفر احدهم جنب والثاني ميت والثالث على غير وضوء وحضرت الصلوة ومعهم من الماء قدر ما يكفي احدهم من ياخذ الماء وكيف يصنعون قال يغتسل الجنب ويدفن الميت بتيمم ويتيمم الذي هو على غير وضوء لان الغسل من الجنابة فريضة وغسل الميت سنة والتيمم للاخر جائز ورواية المحسن التفليسي عن ميت وجنب اجتمعا ومعهما ماء يكفي احدهما ايهما يغتسل قال اذا اجتمعت سنة وفريضة بدا بالفرض والحدث وان لم يذكر فيها لكن لا باس بالاستناد اليها بضميمة الاتفاق على عدم اولوية المحدث وتقريب الاستناد اليها هذا اولى مما ذكر في المعتبر من ان فيل المحدث لم يجر له ذكر قلنا تخصيص الميت بالماء يدل على ان المحدث يتيمم اذ فيه منع الدلالة اذ المزاحم المفروض فيها هو الميت والاختصاص به مع لا ينافي عدم اختصاصه به اذا زاحم المحدث والرواية الثالثة رواية الحسين بن النضر الارمني عن القوم يكونون في السفر فيموت منهم ميت ومعهم جنب ومعهم ماء قليل قدر ما يكفي احدهما ايهما يبدء به قال يغتسل الجنب ويدفن الميت لان هذا فريضة وهذا سنة والروايتان اللتان في مقابلها احدهما مرسلة قلت لابي عبد الله الميت والجنب يتفقان في مكان لا يكون فيه الماء الا بقدر ما يكتفي به احدهما ايهما اولى ان يجعل الماء له قال تيمم الجنب ويغسل الميت بالماء والاخرى سندها ضعيف بمضمونها قول ولا دليل في ضعفها لقصور سندها فلا ينهض باثبات ما فيها فضلا عن مقاومة مقابلها ولم يعرف قائله كما اعترف به بعض وقال في الرياض بل عدمه اي عدم قائل اصلا بترجيح المحدث على الجنب وفي التنقيح الاجماع على ان الجنب اولى من المحدث ولو اجتمع الميت مع المحدث ففي جامع المقاصد ان اولوية الميت اقرب وتردد فيما اجتمع المحدث والحائض وقسيماها او مس الميت وعن المعتبر والتذكرة لو امكن ان يستعمله احدهم ويجمع ويستعمله الاخر فالاولى تقديم المحدث وعن نهاية الفاضل لو امكن الجمع وجب ان يتوضأ المحدث ويجمع ماء الوضوء في اناء ثم يغتسل الجنب الخالي من النجاسة ثم يجمع ماؤه في الاناء ثم يغسل به الميت لان الماء عندنا باق على حاله بعد الاستعمال وعن البيان لو كفى المحدث فهو اولى ومراده مع عدم كفايته لتمام الغسل واحتمل صرفه الى بعض اعضاء الجنب لو قصر عنهما اي عن تمام كل منهما تعين الجنب ونحوه عن التنقيح وفي الكشف اذا لم يكف واحدا منهم فان اوجبنا على الجنب استعمال ما يجده من الماء كان اولى وان كفى الجنب وفضل من الوضوء فان لم نوجب استعمال الناقص كان اولى بالبذل لئلا يضيع الفاضل وان اوجبناه عليه احتمل لغلظ حدثه واحتمل الجمع بوضوء المحدث واستعمال الجنب الباقي وعن القاضي ان امكن توضأ المحدث وجمع ما ينفصل منه ليغتسل به مع الباقي الجنب تنبيه ثبوت الاولوية للمبذول به للجنب الذي ذكرناه انما هو في ابتداء البذل بعنوان له ان يؤثر غير الجنب مثلا اما اذا تعين لما العنوان الاحوج اليه والاولى به كما اذا اوصى به له او قال بذلته للاحوج منكم اليه او الاولى به فاختلف كلامهم حينئذ فعن الذكرى ان هذه الاولوية مستحبة في المباح ومستحقة في البذل للاحوج والاولى بوصية وشبهها وفي البيان والدروس يخص الجنب بالمال المبذول للاحوج وفي ثانيهما وكذا يقدم على باقي المحدثين وفي جامع المقاصد ويحكى في فوائد الشرائع وحاشية الارشاد انه اذا بذله باذل للاحوج اختص بالجنب وجوبا وفي ظاهر المعتبر والروض ان من محل النزاع المتقدم ما اذا بذل للاحوج ومقتضى ذلك اختصاص الجنب به ندبا كما صرح به في المهذب شرح الكتاب وغاية المرام والتنقيح قال في الاخير لو بذل للاولى به فالافضل تخصيص الاحوج فيقدم من يخاف التلف ثم خائف المرض ثم خائف الشين ثم العطش الشديد ثم مزيل النجاسة ثم الاقوى حدثا فيقدم ذو الحدث الكبير على المحدث بالاصغر ثم تردد في الجنب والميت الى غير ذلك قلت ولا يخلو القول في المبذول والموصى به للاولى به باختصاص الجنب به وجوبا من قوة لتنزله على الاولى به شرعا وقد تعين للدليل السابق ولا يبعد لحوق الاحوج اليه به ايضا لظهور الاولوية الثابتة بالدليل

لو اجتمع معه

للجنب في كونها المراعاة الاحوجية ولا ينافيه ما في الترتيبات التي ذكرها المقداد ما بين غير الجنب اذ هي فيما لم يثبت الاولوية الشرعية فلا باس معه بمراعاة العرفية مع ان غالبها شرعية ايضا كما لا يخفى لكن في قوله ان الافضل التخصيص قد يتوجه المنع من كون التخصيص افضل بل هو لازم لتعلق المالك المبذول له على عنوان يتبع مسماه ولا يجوز تخطيه للزوم التصرف بغير اذن المالك وان لم تكن الاحوجية في بعض تلك المراتب بالغة حد لزوم التخصيص في العرف والعادة بل ولا الشرع لايكاله الى نظر مالكه ولا يلزمه تحري الترتيب الشرعي ح ولو اجتمع هؤلاء على تراب التيمم ففي ترتيبهم الاولوية في الماء المذكور اليه وجهان من الاقتصار على مورد الدليل من اعواز الماء ومن اقتضاء عموم التعليل ولا يخلو الثاني من قوة الحكم الثامن روي في الصحيح فيمن صلى بتيمم فاحدث في اثناء الصلوة بالاصغر ثم صادف ان وجد الماء قطع الصلوة وذهب وتطهر ثم بنى على صلوته من حيث قطعها واتم فيما اذا كان الحدث لا عن عمد لمكان الصحيحين عن زرارة وابن مسلم عن احدهما في احدهما قلت له رجل دخل في الصلوة وهو متيمم فصلى ثم احدث واصاب الماء قال يخرج ويتوضا ثم يبني على ما مضى من صلوته التي صلى بالتيمم ومثله الاخرى عنهما ايضا مع دعوى شهرتهما في المعتبر ولذا اختاره المص فيه تبعا للشيخين ومحكي ظاهر الصدوق وابني حمزة وابي عقيل ومال اليه الشهيد منزلين النص على صورة النسيان جمعا بينه وبين ما دل على بطلان الصلوة بالحدث عموما وخصوصا ومقتصرين على مورد النص من المصلي بالتيمم ومصادف الماء بعد الحدث والمشهور على الابطال ثم التطهير والاستيناف لقصور الصحيحين عن مقاومة ما دل على البطلان مما ذكر معتضدا بالشهرة العظيمة والاجماعات المحكية عن الامالي والناصريات والتذكرة والمشهور هو الاقوى فيحمل الصحيحان على التقية او يؤولان ببعض التاويلات التي ذكرها الفاضل وتردد في الكتاب بين القولين كما يظهر من ارادة الحكم بلفظ روي مع قوله بعد ذلك ونزلها الشيخان على النسيان ولعل تنزيلهما عليه بدعوى تبادره منهما مع خروج العمد بالاجماع الركن الرابع من اركان كتاب الطهارة في بيان اعيان النجاسات واحكامها اعلم ان النجاسة الخبثية لها اطلاقان احدهما هو الاثر الحاصل من ملاقاة اعيان مخصوصة وهو المراد من النجاسة المضافة الى المتنجس في قول نجاسة الثوب او اليد مثلا وظاهر قواعد الشهيد وجماعة ان هذا المعنى مجرد حكم الشارع بوجوب الاجتناب استقذارا والظاهر خلافه لانها تتصف بها الاجسام فلا يكون نفس الحكم بل هي صفة مخصوصة قائمة بالجسم يعبر عنها بقذارة خاصة في نظر الشارع هي السبب لحكمه بوجوب الاجتناب فينبغي تنزيل كلامه على ارادة كونها صفة تنتزع من حكم الشارع بوجوب الاجتناب ومع ذلك يبقى الخدشة فيها بان الظاهر كون النجاسة صفة حقيقية او اعتبارية متاصلة ينبعث عنها حكم الشارع بالاجتناب لا ان حكم الشارع بالاجتناب متاصل وينتزع منه النجاسة انتزاع الحكم الوضعي من الشرطية والسببية من الحكم التكليفي فان الامر بالاجتناب عن العذرة مثلا ناش من قذارتها الثابتة لها بناء على ان الاحكام تابعة للمصالح لا ان قذارتها ناشئة من الامر بالاجتناب عنها فلينزل كلامهم ان وجد التنزيل على الموافقة لا المخالفة على ارادة كونها صفة ينكشف عنها بوجوب الاجتناب وثانيهما الثاني على نفس الاعيان الثابتة لها تلك الاثر وهو المراد من النجاسة الواقعة محمولة للعين النجسة او مضافة اليها في قول الاعيان النجسة وفي قول البول نجس مثلا ولعل اصل هذا الاطلاق من المبالغة في نجاسة الجسم كقول زيد عدل وباعتبار هذا الاطلاق هي عشرة يعني ان الاجسام الثابتة لها تلك الصفة عشرة اولها وثانيها البول والغائط وهما موضوعان عرفيان يخرجان من الحيوان من السبيلين لا كلما يخرج منهما فالماكول الذي لم تتصرف فيه المعدة غير داخل في موضوع الغائط بحسب العرف الخارج من الدبر اذا لم يكن ملوثا اصلا طاهر وليس من الغائط وجعل الفاضل ضابطه ان ينبت اذا زرع وفيه ان تاثير حرارة المعدة فيه قد يمنع من نباته فان الحب قد يعرضه ما يمنعه من نباته ولا يخرجه عن الحقيقة فالمدار هو العرف وثبوت النجاسة لهما مشروط بقيود بعضها خلافي وبعضها وفاقي منها كونهما مما لا يؤكل لحمه واعتباره في الحكم بنجاسة البول والخرء مما لا ينبغي التامل فيه كما يظهر في ذلك تمام الظهور في مقام ذكر حكم ما يخرج منهما من ماكول اللحم في ذيل المسئلة ومنها كونهما من حيوان له نفس سائلة والمراد منه في المشهور ما له دم يخرج منه اذا قطع محله من العرق بدفق لاجتماعه فيه فيندفع بانقطاعه دون ما يخرج من الحيوان بنحو الرشح كالخارج من السمك لعدم اجتماعه في عرق فلا يندفع فهما لا ينجسان من غير ذي النفس السائلة بلا خلاف يوجد كما صرح به في الحدائق والمشارق ويظهر ايضا حصر الخلاف في طهارته في المنسوب الى العامة في المنتهى والذكرى بل في اللوامع صريح الاجماع على الطهارة وهو العمدة ان ثبت لا ما في المعتبر من ثبوت طهارة ميتته ودمه فكان بوله كعصارة النبات لعدم ثبوت الملازمة ولعل ذكره فيه للاحتجاج به على العامة العمياء حيث يعتبرون القياس ولا دعوى عدم انصراف البول والخرء

في تعداد اعيان النجاسات

الموضوعين فيما دل على نجاستهما اليهما مما لا نفس سائلة له لمنع عدم الانصراف ولا الى جملة منه مما له جسم كبير كبعض الحيتان الغير الماكول ونحوه وتتم في غيرها بالاجماع المركب مؤيدا باعتراف شموله في باب الصلوة في جلود واجزاء وفضلات ما لا يؤكل فليكن هنا كذلك لاتحاد اللفظة فيهما وثانيا الكون الموجود في جملة من نصوصهما عموما لغويا مثل قوله بول كل ما لا يؤكل لحمه ونحو ذلك ولا يجري فيه الانصراف وان ادعى جريانه فيه في اللوامع قال ومنع ذلك في العموم اللغوي مكابرة اذ العرف لا يفهم من كل انسان الا ذا الراس الواحد انتهى وذكره ايضا في شرح المفاتيح لكن غير جازم به وكان وجهه ملاحظة كون المراد من لفظ الانسان هو ذو الراس الواحد وكلمة كل لا تفيد الا التعميم في مدخولها فيفيد التعميم لانسان ذي الراس وفيه ان المسلم ظهور لفظ الانسان المجرد في ارادة ذي الراس لا لفظ كل انسان مثلا والسر فيه ان غاية الانصراف هو الظهور ولا يبقى مع التنصيص بلفظ الكل او الجميع ويقرر ايضا بوجه اخر موكول الى محله وقال بعد ذلك ان العموم انما هو بالنسبة الى غير ماكول اللحم دون اللحم لوقوعه فيه مطلقا وهو مردود بان اللحم في سياق عموم مضاف ولا الاقتضاء الاصل الطهارة لانقطاعه بعموم نص ابوال ما لا يؤكل لحمه وبالجملة لا ريب في ان النفس السائلة ليست مدارا لصدق ماكول اللحم وغير ماكول اللحم ولا مدارا لانصرافه اليه وعدم انصرافه ومع شمول لفظة غير الماكول لما لا نفس له يدخل في النص بل وفي معقد الاجماع غير المصرح بالتقييد بما لا نفس له لحكي اجماع الخلاف والغنية ولا الاشعار بنفي الباس عن موت ما لا نفس له في البئر لان المراد فيه التنجس من حيثية الموت في البئر ولا يتحقق الميتة فيما لا نفس له فالاقوى طهارة بول وخرء كلما لا نفس له سائلة للاجماع المستظهر من عدم العثور على مصرح بالنجاسة وما في الجواهر من المناقشة بان عدم الخلاف غير الاجماع وان كان كما يقول لكنه طريق العلم بتحققه فان الطريق الى الاجماعات غالبا هو التتبع وعدم العثور على المخالف وهو كغيره في غالب الموارد يعترف بايذانه بالاجماع ولا يقصر هذا المورد عنها مع اعترافه بايذان نسبة الخلاف فيه الى العامة بعدمه منا فهو مؤكد لعدم وجود الخلاف الذي احرزه بعد التتبع هو الطريق غالبا الى تحقق الاجماع فلا ينبغي التلجلج في تحققه هنا خصوصا مع عدم تامله في الطهارة وكونه من الضروريات فيما لا لحم فيه معتدا به والقائل بالفرق بينهما كالمقطوع بعدمه وان كان عدم وجود اللحم وقيام السيرة القطعية على عدم التجنب فيهما من نحو الذباب والبق والزنبور والخنافس واشباه ذلك بل الحرج ايضا فالقول بالفرق لكون القول به منتف فلا ينبغي التامل في الحكم بطهارتهما من جميع ما لا نفس له ومنها فيما كان البول من الانسان ان يكون من غير الطفل الرضيع وهو خلافي والمشهور عدم اعتبار هذا القيد بل لم اجد موافقا للاسكافي في اعتباره في الحكم بالنجاسة في البول وان اوهم التعبير في بعض الكتب كالمعالم والمدارك بكون عدم التقييد به هو المشهور وجوده لكنه ليس كذلك ولذا كان المحكي عن المرتضى والتذكرة والغنية الاجماع على نجاسته بالخصوص وهو الاقوى للاجماع المحكي وعموم ما ورد في البول الشامل له وخصوص حسنة الحلبي عن بول الصبي قال يصب عليه الماء فان كان قد اكل فاغسله ونحوها الرضوي المنجبر وللاسكافي خبر السكوني لبن الجارية وبولها يغسل منه الثوب قبل ان تطعم لان لبنها يخرج من مثانة امها ولبن الغلام لا يغسل منه الثوب ولا بوله قبل ان يطعم لان لبن الغلام يخرج من العضدين والمنكبين والراوندي عن علي ع قال بال الحسن والحسين على ثوب رسول الله ص قبل ان يطعما فلم يغسل بولهما عن ثوبه وهما مع قصورهما عن معارضة دليل المشهور غير منافيين لقولهم لانهم يقولون بعدم الغسل منه لكنه غير مستلزم للطهارة لاختلاف النجاسات في المطهر جدا وهذا مطهره الصب عليه عندهم كما هو في الخبرين المعتضدين فلا ينبغي التامل في ضعف خلافه قيل وخبره في بول الحسنين ع معارض بما رواه ابن طاوس ان ام الفضل جائت بالحسين ع الى رسول الله ص فبال على ثوبه فقرضته فبكى فقال النبي ص مهلا يا ام الفضل فهذا ثوبي يغسل وقد اوجعت ابني ع وفيه عدم التصريح في هذا الخبر بكونه قبل الاطعام وتصريح ما تقدم بكونه قبل ان يطعم فيحمل هذا على ما بعد ان طعم حملا للمجمل على المبين الصريح ومنها ان يكون بول غير الطير وهو ايضا خلافي والقول بالطهارة فيما يخرج منه للشيخ ره وبعض من تبعه والمشهور شهرة عظيمة تقارب الاجماع على نجاستهما من كل ما لا يؤكل لحمه طيرا كان او غيره بل الاجماع على نجاستهما من الطير في ظاهر الخلاف وصريح المسائل الحامعية لابن ابي الجمهور والسرائر وكذا ظاهر التذكرة حيث قال وقول الشيخ في المبسوط بطهارة ذرق ما لا يؤكل لحمه من الطيور لرواية ابي بصير ضعيف لان احدا لم يعمل بها والاصرح منها في مصابيح جدي العلامة قال ويدل على ذلك الاجماع والسنة اما الاجماع فالطريق اليه مضافا الى الشهرة العظيمة والفتوى الظاهرة وشذوذ المخالف ممن تقدم وتاخر وتسالم الاصحاب على التنجيس في بعض الطبقات واستمراره على عليه هو النقل الشايع المستفيض انتهى مضافا الى الاجماعات المحكية على نجاستهما مما لا يؤكل كما في الغنية قال والنجاسات

بيان البول والغائط من ... النجاسات

هي بول وخرء ما لا يؤكل لحمه بلا خلاف فيما يؤكل اذا كان حلالا ابدا لنقل الاجماع ومثله في التذكرة والمعتبر ولا ينافي ارادة ما يشمل الطير من
معقدهما ما في ثانيهما بعد ايراد رواية ابي بصير من قوله ان هذه الرواية حسنة الا ان القائل بها قليل لامكان عدم اعتنائه في دعواه
الاجماع بقول هذا القليل خصوصا مع معروفية نسبته عنده والى الاجماع المحكي على نجاسة البول والغائط بقول مطلق كما عن التنقيح
وغيره بناء على شمول لفظ الغائط والعذرة لرجيع الطير كما يستفاد من الصحاح والقاموس اذ فيهما فسر كل منهما بالاخر وفسر احدهما
بالخرء واثبت الخرء للطير واما المحكي عن الهروي والطراز وغيرهما من اختصاص العذرة بفضلة الانسان فهو ناش من ذكرهم ان العذرة
اصلها فناء الدار وسميت فضلة الانسان عذرة لانها تلقى في فناء الدار وهذا الكلام غير صريح بل ولا ظاهر على ارادتهم بذلك
بيان ان اسم العذرة مخصوص بفضلة الانسان بل غايته بيان منشأ التسمية بالعذرة وكثير كون منشأ التسمية امرا مخصوصا
ويغلب الاسم للاعم كما هو المستفاد من كلام غيرهما ممن تقدم ثم لعل اقتصارهما على ذكر ان فضلة الانسان كان تلقى في فناء الدار
فسميت بها لكونها الغالب مما كانت تلقى فيها من الفضلات دون ارادة الانحصار ولذا قال في المعتبر ان العذرة والخرء مترادفان
وما كان هذا الكلام المنقول عنهما ليخفى عليه ثم ان الخرء ثابت للطير في اللغة والعرف والاخبار بلا ريب فالعذرة كذلك اذا علق
الترادف ثم على فرض اختصاصهما بفضلة الانسان فهما في كلام الاصحاب هنا المراد منهما الاعم كما صرح به جدي في المصابيح وجزم
بارادة الاصحاب منهما هنا الاعم من فضلة الانسان والى الاجماع المستفيض في نجاستهما من الدجاج الجلال وطهارتهما منه اذا انتفى
ظهوره في كون المناط حرمة اكل اللحم ومما ذكر يظهر دلالة الاخبار الدالة على نجاسة البول والغائط على نجاستهما من الطير لشمولها
الخارج منه مضافا الى ما ورد بنجاستهما مما لا يؤكل لحمه منطوقا كحسنة ابن سنان اغسل ثوبك من ابوال ما لا يؤكل لحمه وفي اخر
عنه ايضا اغسل ثوبك من بول كل ما لا يؤكل لحمه ومفهوما كحسنة زرارة لا تغسل ثوبك من بول شيء يؤكل لحمه وقوله في موثقة عبد
الرحمن واما الشاة وكلما يؤكل لحمه فلا باس ببوله ومورده وان كان البول لكن يتم في الرجيع بالاجماع المركب بين الحكم بنجاسة البول و
نجاسته المصرح به في الروض ويحكى لناصريته مع عدم العثور على منكر لهذا الاجماع ممن تعرض لنقله بل ظاهر الحدائق في ابوال الدواب
هو المفروغية عن الاعتراف بهذا الاجماع المركب والتتبع في كلام من تقدم المعاصرين يساعده فاعتنى يوجد في بعض كلمات
من عاصرناه من محاولة الفرق في الطير او الخشاف بينهما خطاء منه ومن المفهوم الدال على المقصود عموما موثقة عمار كل ما اكل لحمه فلا
باس بما يخرج منه والنبوي العامي المنجبر ما اكل لحمه فلا باس ببوله وسلحه تصريحا في البول وظهورا في الرجيع فان سلح الطاير رجيعه
ظاهرا والمناقشة بعدم دلالة الامر بالغسل على النجاسة لامكان كونه لعدم استصحابه في الصلوة اجزاء ما لا يؤكل لحمه او غير ذلك
ولو لامر لا نعلمه وانما ثبت كونه للنجاسة فيما هو ثابت بمعونة الاجماع على ان الامر فيه لمكان النجاسة بحيث لا اجماع لا يكون دليلا
كما في الرياض تبعا للبعض من تقدمه مدفوعة بانه فيما ثبت ان كان للاجماع فالمقصود منه اتفاق الاصحاب على فهم كون الغسل في
نحو المقامات كلية للنجاسة لا لخصوص ما هو موجود في رواية رواية او في كل عين من الاعيان الملاقية فلا يحتاج الاستدلال بالامر
في كل موضع الى ثبوت الاجماع على كونه للنجاسة وبناء فهمهم من نحو هذا الامر كلية ذلك معلوم فانه قل ما ورد في نجاسة شيء لفظ انه
نجس وانما يأخذون نجاسته من نحو هذه الاوامر مع انه مع الغض عن الاجماع على كونه للنجاسة نحن نفهم الحكم الوضعي من النجاسة
من هذه الاوامر في نحو المقامات والمناقش في هذا هو عمله ايضا في الموارد على هذا ان تصفحت الموارد تجده كذلك واما احتمال كون
الحكم الوضعي هنا هو مانعية استصحاب اجزاء ما لا يؤكل لحمه في الصلوة مع عدم اطراده في مثل قطرة بول لامكان عدم ممنوعيته
اصطحاب مثلها من حيثية عنوان اجزاء ما لا يؤكل لولا حيثية النجاسة كوجود نقطة من عرقه او سائر لعاباته الرقيقة في ثوبه فهو
منفي في الامر بخصوص الغسل الظاهر في ايجاب الغسل تعيينا اذ لو كان لما ذكره الخصم لكفى الامر بمطلق الازالة ولو بالمسح البليغ المزيل
للعين بل لم يكن للغسل محل فيما جف البول على الثوب مثلا فالامر بالغسل تعيينا مطلقا دليل كونه للنجاسة لا لما ذكره الخصم و
المناقشة بكون المفهوم مفهوم وصف وهو ليس بحجة مدفوعة باعتباره في نحو المقام المساق لبيان الضوابط كالقيود الماخوذة
في الحدود والتي لا ازالت فصولا مذكورة بعد الجنس لاخراج غير المحدود ومع امكان اتمام المقصود في مثله بجعله من باب تعليق الحكم
على الوصف المشعر بالعلية واوهن من ذلك دعوى ان عدم الغسل من بول كل ما يؤكل في المنطوق هو من سلب العموم الذي يكفي في
انتفائه الايجاب الجزئي فلا عموم في مفهومه لا عموم السلب وجه الوهن ان سلب العموم هنا غير محتمل للعلم بعدم تعلق الغرض

بالمجموع من حيث المجموع لعدم مدخليته فيه لا اجماع في الطهارة والنجاسة قطعا فالمراد ثبوت الطهارة لافراد الموصوف بهذه الصفة
وتلك الصفة واما دعوى عدم الانصراف الى بول مثل الطير من جهة عدم معهودية البول للطيور غير الخشاف فمدفوعة بدلالة
نسبة البول للطيور في دليل الخصم من الاخبار وفي معقد الاجماعات المتقدمة وسائر فتاواهم على نجاسة بول الطير دليل ثبوت البول
للطير مع انه لا يضرنا عدم وجوده لاغلبها لان ما لم يكن له بول فلا نزاع في نجاسة البول فيه وما هو ثابت موجود فيه كالخشاف وغيره ايضا
فيثبت له النجاسة من مطلقات البول ولا تمنعه ندرته اللاحقة باعتبار قلة طير له بول لانها ندرة وجود لا ندرة استعمال مع كفاية اثباتها
من العموم اللغوي الثابت لبول كل ما لا يؤكل منطوقا ومفهوما واما المناقشة بعدم ثبوت النجاسة من الاخبار لعامة خرء طير لا بول له بل
لثبوتها فيه بالاجماع المركب بين نجاسة بوله وخرئه بحيث لا بول لا يتحقق الاجماع المركب فيه فمدفوعة بان الاجماع المركب ثابت بين نجاسة
طبيعة البول والخرء يعني كل من قال ان حكم ابوال ما لا يؤكل في الشرع هو النجاسة قال الحكم خرئه ايضا ذلك وهذا اولا لا يتوقف تحققه
على وجود البول في كل فرد مما لا يؤكل فيثبت به نجاسة خرء ما لا بول له ايضا وثانيا اذا وجد البول في طير غير الخشاف كما لعله الظاهر
في جملة من الطيور الكبار جرى فيه الاجماع بين بوله وخرئه ثم تم في خرء باقي الطيور التي ليس يتحقق وجود البول فيه ايضا بالاجماع المركب
بين خرئه وخرء سائر الطيور بل ثبوته في الخشاف كاف للاجماع المركب بين نجاسة خرئه وخرء سائر الطيور ولا يقدح فيه خلاف
الشيخ وقوله بالتفصيل بين الخشاف وغيره لان خروجه بانفراده كما يقتضيه التتبع لعدم العثور على موافق له في هذا التفصيل خصوصا
مع كونه معلوم النسب غير قادح كما لا يقدح لو فرض في اجماع بسيط لكن في المختلف ادعى الاجماع على نجاسة بول وخرء الخشاف وعليه
ينخدش الاجماع المركب بين الخشاف وسائر الطيور لذهاب جماعة الى الطهارة في الطيور غير الخشاف ويندفع بان دعوى هذا الاجماع
من الفاضل ليس على ظاهرها قطعا كما استغرب في رجيع الخشاف ثم هذا الاجماع المركب بين نجاسة البول والخرء يبطل ما مال اليه
الفاضل البغدادي ره في وسائله من موافقة المشهور في بول الطيور وموافقة الشيخ في خرئها نظرا الى اختصاص مورد نصوص ما لا
يؤكل بالبول فيبقى اصل الطهارة وخبر ابي بصير الاتي في خرء الطير سليما عن المعارض وكذا التفصيل بطهارة خرء الطيور والتردد في
بولها بما ان لم يتم اجماع على نجاسته واستدل القائلون بطهارة ما يخرج من الطيور عموما بحسنة او صحيحة ابي بصير عن الصادق ع
قال كل شيء يطير فلا باس بخرئه وبوله معتضدة بنقل المجلسي ره قال وجدت بخط الشيخ محمد بن علي الجبعي نقلا عن جامع البزنطي عن ابي
بصير عن الصادق ع قال خرء كل شيء يطير وبوله لا باس به ويعاضده ايضا خبر غياث عن الباقر ع لا باس بدم البراغيث وبول الخشاشيف
وخبر الراوندي عن مولانا الكاظم ع عن ابائه ع ان عليا ع سئل عن الصلوة في الثوب الذي فيه ابوال الخشاشيف ودماء البراغيث
فقال لا باس وصحيح علي بن جعفر عن اخيه سئل عن الرجل يرى في ثوبه خرء الطير او غيره هل يحكه وهو في الصلوة قال لا باس لان طهارة
بول الخشاف قاضية بطهارة بول غيره ايضا من الطيور اذ لا قائل بطهارته دون سائر الطيور وهو مردود ولا منافي المختلف من ان
خبر ابي بصير مخصوص بالخشاف اجماعا فكذا فيما شاركه في العلة وهي عدم كونه ماكولا انتهى لان دعواه كون العلة ذلك غير منقح
فهو قياس ومن هذا نسب اليه دعوى الاجماع على نجاسة بول الخشاف لكن مراده منه اتفاق الشيخ الذي هو خصم في المسئلة ومستدل
بالخبر على طهارة بول الطير على تخصيص ذلك الخبر في بول الخشاف وليس مراده اتفاق الاصحاب بل لاحد وجهين احدهما معارضة خبر
ابي بصير مع خبر داود الرقي سئل الصادق ع عن بول الخشاشيف يصيب ثوبي ولا اجده فقال اغسل ثوبك بناء على تماميته في
الخرء بالاجماع المركب المتقدم وفي غير الخشاف بعدم القول بالفرق بين الطيور الا من الشيخ وهو غير قادح والثاني معتضد باعظم
المرجحات من الشهرة العظيمة المقاربة للاجماع والاجماع المحكي عن الخلاف وغيره حسبما مر مضافا الى اعتضاده بعمومات ما لا يؤكل بل
وعمومات البول والخرء فيجب ترجيحه وان وافق الاول الاخبار الثلاثة الباقية فلا يجدي موافقتها في المكافئة خصوصا مع موافقته
للعامة حسبما ذكرها الشيخ في التهذيب في خبر غياث ومع قصورها في الدلالة فان الصحيح ظاهر خارج عن محل البحث لان السؤال
فيه عن الحك ظاهر في كونه من حيثية الفعل الكثير في الصلوة والباس المنفي عنه لا دخل له بالمسئلة مع انه ان لم يكن من حيثية الفعل الكثير
فهو مناف للخصم ايضا من جهة كونه فضلة ما لا يؤكل ونفي باسه في الثوب حال الصلوة غير مستقيم وان كان طاهرا وهذا يرد في
سابقه ايضا وكذا في الاول مع بقاء لا باس على عمومه الشامل لحال الصلوة بل لعل الظاهر ما يراد من نفي الباس في نحو هذا السؤال
وورد التخصيص فيه مضعف له عن قوة المعاضدة بلا دليل وح فليحمل خبر ابي بصير على الطير الماكول جمعا وثاني الوجهين معا

او طهارة بول الطيور

نظر الى تعارض النصين في بولها كما ما البحر في المعالم لكن فيه الترديد في بولها صح

في حكم بول الخفاش وخرئه

بعموم الغسل من ابوال ما لا يؤكل بضميمة الاجماع المركب لنجاسة الخرء والتعارض بينهما من وجه ويطلب فيه المرجح وهو ايضا للثاني
من اعظم المرجحات وهو الشهرة بتلك المثابة والاجماع المحكي مع الاعتضاد بعمومات البول والخرء فليحمل الاول ايضا على ما ذكر هذا وحكي
في الطيور قول غريب من القاضي وهو نجاسة ما يخرج منها كسائر ما لا يؤكل لكن يعفى عن الصلوة فيه ولعل مستنده الجمع بذلك
بين دليل النجاسة والطهارة وضعفه واضح لانه فرع المكافئة ولا يخفى انه بعد ملاحظة الاخبار يوجد التعارض فيها من حيثية ملاك
الطهارة والنجاسة فيها فيستفاد من بعضها انه ماكولية اللحم وعدم ماكوليته كموثقة عمار في الخطاف الحكم فيها ايضا بطهارة ابوال الدواب
مع الكراهة ولما قال زرارة اليس لحومها حلالا فقال بلى ولكن ليس مما جعله الله للاكل فانه ظاهر بكون مدار الطهارة حل اللحم لكن
عدم كونها معدا للاكل اوجب الكراهة كما ان الاستجارة في الخطاف ايضا اوجب الكراهة ويوافقهما في ذلك روايتا ابوال ما يؤكل
وما لا يؤكل ويعضدهما دوران الطهارة والنجاسة في بول الجلال وخرءه على الجلل والاستبراء منه ويستفاد من بعضها الاخر
ان المدار الطيران وعدم الطيران كرواية ابي بصير كل شيء يطير ويوافقها روايات طهارة بول الطاير والخشاف بضميمة عدم القول
بالفرق ثم بين عمومي الدورانين تعارض من وجه فالمشهور على ترجيح الدوران على الماكولية وعدم الماكولية وجماعة على ترجيح الدوران
على الطيران والاقوى الدوران على الامر الاول لترجح دليله بمرجحات عديدة تبينت مما ذكرنا فتدبر جيدا واما بول الخشاف وخرءه
فعلى المشهور فيما عداه من الطيور الحكم فيه النجاسة واما على قول الجماعة فما عدا الشيخ منهم يفتي بمساواته لسائر الطيور في حكم الطهارة
واما الشيخ فقد قال في المبسوط وبول الخشاف نجس وبول الطيور كلها وذرقها طاهر سواء اكل لحمها او لم يؤكل انتهى فظاهره الحكم
بنجاسة بوله خاصة ونحو لخرءه في عموم ذرق الطيور ولم اجد بعد التتبع موافقا له في هذا التفصيل غير الفاضل البغدادي المعاصر
في وسائله متمسكا بخبر ابي بصير في خرئه عن المعارض وهو مستند الشيخ ايضا فيستدل لطهارة خرئه بما استدل به الجماعة لطهارة
ما يخرج من الطيور ولنجاسة بوله بخبر داود الرقي سئل الصادق ع عن بول الخشاشيف يصيب ثوبي فلا اجده فقال اغسل ثوبك مرجحا
له على خبر غياث ونحوه لموافقة الاخير التقية كما صرح به في التهذيب وفي المختلف نقل عن المبسوط غير ما حكيناه قال قال الشيخ في
المبسوط بول الطيور وذرقها كلها طاهر الا الخشاف فانه نجس انتهى وظاهر نقله تسوية الشيخ في الخشاف بين بوله وخرءه في النجاسة
مع ان عبارة المبسوط عين ما حكيناه ولا تصريح فيه بنجاسة غير بوله واما حكم بول الخطاف وخرءه فيتبع البناء في حكم لحمه فان كان
الحل فحكمهما الطهارة وان كان الحرمة فحكمهما النجاسة والقول بطهارتهما مع حرمة اللحم لمكان رواية عمار عن ابي عبد الله ع قال خرء
الخطاف لا باس به وهو مما يؤكل وانما كره اكله لانه استجار بك واوى الى منزلك وكل طير يستجير بك فاجره بحمل انما كره على الحرمة
اي ان حرمة اكله عارضية من جهة الاستجارة والا فهو بالذات حلال الاكل وموجب النجاسة هو الحرمة الذاتية ليس بالظاهر من ابقاء
الكراهة على ظاهرها اي لا يحرم اكله وانما هو مكروه وكراهته للاستجارة وموجب النجاسة هو حرمة اللحم دون كراهته بل هذا
هو الاظهر فالرواية دليل حل اكله على كراهته مع طهارة خرئه ثم لا يخفى ان مدار حرمة اكل اللحم الموجب لترتب حكم نجاسة البول و
الخرء على الاعم من العارضية باعتبار الجلل فيندرج نجسية الجلال كما صرح به جماعة بل في عدة كتب من الغنية والمختلف والتذكرة و
التنقيح والدلائل والذخيرة كظاهر الكشف دعوى الاجماع على التعميم للحرمة العارضية بين صريح الاجماع وظاهره وان اختلفت عباراتهم
في الاقتصار على التصريح بالعموم للحرمة العارضية او التصريح مع ذلك بالشمول لسبب العروض الجلل والموطوئية للانسان وغيرهما كما
في المفاتيح واللوامع او الاقتصار على التصريح بشمول سبب العروض للجلل من غير ذكر غيره والمراد في جميع التعبيرات معنى واحد ظاهرا
من عموم العارض كائنا ما كان وهي الدليل في العموم مع شمول ما لا يؤكل ولا يعارضه ما تضمن عدم الغسل من ابوال ما يؤكل لعدم الصدق
عليه الان الا بتجوز نعم قد يعارض بنص لا باس ببول الشاة او البقر مثلا لكنه بنحو العمومين من وجه والترجيح لعموم ما لا يؤكل للاجماعات
المحكية المؤيدة بعدم وجود الخلاف فضلا عن الشهرة العظيمة المحققة المانعة من دعوى انصراف ما لا يؤكل الموجود في النص و
الفتوى الى غير الماكول باصل الشرع لكن العارض الشمول للادلة هو ما كان موجبا لانقلاب الحكم في الشرع من الحل الى الحرمة كليا
لا اختصاص المتبادر به دون الانقلاب في حق مكلف دون مكلف كالغصب ونذر عدم الاكل او التضرر به ونحو ذلك ومن هذا القبيل
المشتبه بالمحصور فلا يحكم بنجاسة بوله وخرءه وان حرم اكله للمقدمة على خصوص المكلف للمشتبه دون غير المشتبه والجلال اذا استبرء طهر
بوله لانقلاب موضوع ما لا يؤكل بموضوع ما يؤكل الذي هو مدار حكم الطهارة والنجاسة واما ما يخرج من ماكول اللحم فلا خلاف

[هامش: بطهارة الخرء معللا بانه ماكول وكذا حسنة زرارة للحكم فيهما صح]

[هامش: وعدم الطيران صح]

[هامش: في بول الخطاف وخرئه]

[هامش: في الجلال]

[هامش: الذي في النصوص معقد الاجماعات المستفيضة لما كان كل ان هذه الحيوان الان يحرم اكله وصار ذلك عليه الا يؤكل صح]

فيما عدا

فيما يخرج من الخيل والبغال والحمير

فيما عدا خارجين من المحولات وهي الدواب الثلاثة من الخيل والبغال والحمير وذرق الدجاج وطهارة ما عداه اجماع محصلا ومنقولا
مستفيضا ونصا مستفيضا مما تضمن عموم عدم الامر بغسل الثوب من ابوال ما يؤكل لحمه وفي بعضها كل ما يؤكل كرواية ابان والشاة وكلما
يؤكل لحمه فلا باس ببوله ومن خصوص الوارد في بول وروث البقر والشاة والابل واما الدواب الثلاثة فالمشهور شهرة عظيمة مقاربة
للاجماع طهارة بولها وروثها بل الاجماع عليها مستفيض وعن الاسكافي نجاستهما منها وكذا عن نهاية الشيخ واختاره الاردبيلي ره و
الجواد الكاظمي والمحدث البحراني وصاحبه الشيخ سليمان ولا ريب في شذوذه والاقوى المشهور لعموم منطوق موثقة عمار وحسنة زرارة
وموثقة عبد الرحمن البنوي لعامي المتقدمات ومفهوم خبري ابن سنان المتقدمين دليلا لنجاستهما مما لا يؤكل وكذا منطوق
المستفيضة الواردة في خصوصها وفي بعضها لفظة الدواب الشاملة للثلاثة اما منحصرة فيها كما قد يساعده العرف او وغيرها كما يساعده
اللغة وفي بعضها الحمار وتتم في الاخيرين بعدم القول بالفصل المعتضدة بالشهرة المحققة والاجماعات المحكية وللجماعة روايات اخرى
ايضا مستفيضة واكثرها في البول وتتم في الروث بالاجماع المركب كصحيحة علي بن جعفر عن الدابة يصيب بولها المسجد او حائطه ايصلي
فيه قبل ان يغسل قال اذا جف فلا باس والمراد بتجفيف الشمس وصحيحة عبد الرحمن وفيها الرجل يمس بعض ابوال البهايم قال يغسل بول الفرس
والبغل والحمار واما الشاة وكلما يؤكل لحمه فلا باس ومنها موثقة سماعة وفيها الحمار والفرس قال كابوال الانسان ومنها صحيحة الحلبي
وفيها ابوال الخيل والبغال قال اغسل ما اصابك منه الى غير ذلك في البول وتتم في الروث بالاجماع المركب مع ورود بعضها في الروث
ايضا ومن جهة كثرتها وصحة سند هذا اغتر بها المحدث البحراني الذي لا يحتفل بموارد اتفاقات الاصحاب ويعرض عنها بلا اكتراث
وارتياب غفلة عن كون اعراضهم اقوى مانع مريب في هذا الباب في شهرة عملهم بالخبر اعظم مرجح في المضمار وكلما كثر وصح فهو مع اعراضهم
عنه لا يزيده الا وهنا في الاعتبار فزعم المحدث ان ترجيح اخبار النجاسة في المقام من ابكار الافكار التي حباه بها الملك العلام و
نحن نعوذ من الابتلاء بمثلها في استنباط الاحكام ومن الله تاييد من عنده واستقامة ولو انصف كفت السيرة القاطعة القائمة
على عدم الاجتناب سيما من الروث المساوي للبول اجماعا مركبا لنا مؤنة التمسك بالاخبار فلا مناص من حمل تلك الاخبار المنافية
على ما لا ينافي حكم الطهارة من كراهة الخارج منها وتنزه الاجتناب عنه لاسيما من بولها كما هو مصرح به في حسنة زرارة عن
احدهما في ابوال الدواب تصيب الثوب فكرهه فقلت اليس لحومها حلالا فقال بلى ولكن ليس مما جعله الله للاكل وظاهرها تعليل
كراهة البول بعدم جعله للاكل فلا يبعد اشدية الكراهة في مزاولة ابوال الحمير لكون اكل لحمها كذلك واما ذرق الدجاج فالمشهور
شهرة عظيمة مقاربة للاجماع طهره بل معقد الاجماعات المحكية على طهارة بول وخرء ما يؤكل الشامل له وفي السرائر ذرق الدجاج
بالخصوص شمول تلك الاجماعات وفي الجواهر عن كتاب صيد الخلاف الاجماع على الطهارة في خصوصه ويساعده التتبع لعدم العثور على
مخالف سوى الصدوق ولم يتحقق لان ظاهر الفقيه الطهارة والمحكي عن الشيخ في الخلاف وان كان كذلك فهو عادل عنه كما هو صريح
المبسوط والاستبصار وعن المفيد في المقنعة ومستنده رواية فارس بن حاتم القزويني قال كتبت الى رجل يسئله عن ذرق
الدجاج يجوز الصلوة فيه فكتب لا وهي مع كتابتها واضمارها ومطعونية القزويني اشد طعنة حتى عد من الكذابين المشهورين وعدم التصريح
فيها لانها معارضة برواية وهب بن وهب لا باس بخرء الدجاج والحمام يصيب الثوب وهي وان كانت ضعيفة ايضا لكنها مجبورة بعمل
الاصحاب وهي مرجحة على مقابلها بالاعتضاد بالاجماعات المحكية عموما وخصوصا وعمومات ما يؤكل لحمه فليحمل الاولى على بعض المحامل
من الكراهة والتقية كما قيل وعلى خصوص الجلال ولعل الكراهة في خصوص الدجاج على تقديرها لاكله العذرات كما هو المشاهد و
من الغريب وقوع التردد من مستنده هذا شانه للمصنف في الشرايع والثالث من النجاسات المني وهو الماء الخارج من الحيوان بدفق
وشهوة حسبما تعريفه في موجبات غسل الجنابة وما وجد في بعض كتب اللغة من تفسيره بماء الرجل او الانسان الشامل للانثى كانه مثال
لكل حيوان ذي نفس لا للفرد الشايع منه والا فلا ريب ان حقيقته شاملة لماء كل حيوان ونجاسته من الحيوان ذي النفس اجماع محصلا
فضلا عن المنقول وهو الحجة دون الكتاب من قوله هو الذي ينزل عليكم من السماء ماء ليطهركم به ويذهب عنكم رجز الشيطان وان استند
به في المنتهى والناصريات بناء من الفاضل على ما في كتب المفسرين من ارادة اثر الاحتلام ومن السيد على ان الرجز والرجس بمعنى واحد فاذا
سمى رجسا ثبت نجاسته لمكان احتمال ارادة النجاسة المعنوية الحدثية الجنابية فانه ان لم يكن رفع الحدث هو المتبادر من لفظ الطهارة
والتطهير في لسان الشرع فلا اقل من احتماله نعم الاخبار بنجاسته مستفيضة والمناقشة في دلالتها من جهة عدم التصريح فيها بلفظ النجاسة

[هامش: في نجاسة المني]

بل الامر اضعف

بل الامر بغسل الثوب والبدن منه مدفوعة بما دفعنا مثله من اخبار البول والعذرة ومعارض عمومها بعموم ما ورد في ماكول اللحم من
موثقة عمار كلما اكل لحمه فلا باس بما يخرج منه وموثقة زرارة كل شيء مما احل الله اكله فالصلوة في شعره ووبره وبوله وروثه وكل شيء
منه جائز غير ضائرة بالحكم لان ظاهرهما ان لم يكن كما في الحدائق من اختصاصه في الاولى بالبول والخرء وفي الثانية بالاشعار والاوبار
والجلود ونحوها وسلم العموم للمنى فغايتها التعارض مع اخبار المنى في خصوص ماكول بتعارض العمومين من وجه ويطلب فيه المرجح
وهو موجود لعموم المنى لاعتضاده بالاجماعات مع كون المعارض في خصوص ما يؤكل دون ما لا يؤكل والعموم فيه سالم عن المعارض
ومع ثبت نجاسته فيما يؤكل بالاجماع المركب واما ما ورد من بعض روايات ربما يستشعر منها عدم النجاسة اما مطلقا او يابسا كصحيحة
زرارة عن الرجل يجنب في ثوبه ويتجفف فيه من غسله فقال نعم لا باس به الا ان تكون النطفة فيه رطبة فان كانت جافة فلا باس ونحو
دلالتها ما لا يخفى واجود احتمالها فيها يدفع وضوح الدلالة على الطهارة من كون قيد الرطوبة من جهة ان الثوب نزعه ووضعه ملوما
الى الفراغ من الاغتسال فاخذه للتنشيف به لا ينفك غالبا عن تنجس غير محل المنى بملاقاته ان كان المنى رطبا ولا يتميز محل الملاقاة
فليجتنب عن كل الثوب كما يجتنب عن سائر الشبهة المحصورة واما اذا كان المنى جافا فلا محذور من تنجس غير محله بملاقاته فلا باس به وصحيحة
ابى اسامة يصيبنى السماء وعلى ثوب فتبلله وانا جنب فتصيب بعض ما اصاب جسدى من المنى افاصلى فيه قال نعم وموثقته ايضا عن
الثوب يكون فيه الجنابة فتصيبنى السماء حتى تبتل قال لا باس واجود ما يدفع به دلالتها احتمال نفى الباس في الاولى لعدم بل تمام الثوب
المستلزم لعدم معلومية كون محل اصابة المنى مبلولا بل لا مسريا وكذا في الثانية لعدم معلومية تبلل محل المنى مضافا اليه عدم
معلومية اصابة محل المنى على تقدير كونه مبلولا بدنه ورواية على بن حمزة عن رجل اجنب في ثوبه فيعرق قال لا ارى به باسا قال انه
يعرق حتى لو شاء ان يعصره فقطب الصادق ع في وجه الرجل وقال ان ابيتم فشىء من ماء فانضحه واجود ما يدفع به الدلالة احتمال
كون المراد من الاجناب فيه ان يكون لابسه حين اجنابه فيكون السؤال عن عرق الجنب هذا مع جريان احتمال التقية في جميعها على فرض
الدلالة الواضحة لكون طهارة المنى اما مطلقا او اليابس منه من مذاهب العامة ثم لا تقاوم ادلة النجاسة من وجوه شتى اعظمها
اعتضاد تلك بالعمل البالغ مرتبة الاجماع فلا تردد في الحكم والدليل نعم ربما نوقش بعدم انصرافها الى منى غير الانسان ودعواه في حيز
المنع ورب ما زعم الانصراف في مثل ما ورد من اخباره بنحو صحيحة ابن مسلم في المنى يصيب الثوب لانصرافه من جهة فرض اصابة الثوب
لكنه ايضا في حيز المنع لان اصابة الثوب ليس بذلك الصارف المعتبر مع عدم وجوده في بعض الاخبار خصوصا النبوى المنجبر انما
يغسل الثوب من المنى والدم والبول وصحيحة ابن مسلم ان الصادق ع ذكر المنى فشدده وجعله اشد من البول والاختصاص فيهما
بمنى ما له بول لظهورها في ارادة كون هذه الطبيعة اشد من تلك الطبيعة والافراد غير ملحوظة ودعوى ظهورها في ارادة الاشد
من حيثية الازالة لان المنى لزج بطئ الازالة كما في الحدائق قال اذ النجاسة لا تقبل التشديد بعد غير مسموعة لظهور لفظ الاشدية في نفس
النجاسة والازالة يعبر منها بالاصعبية والاعسرية دون الاشدية وتفاوت النجاسات ثابتة يكشف عنها كفاية مطلق الغسل في بعضها
وتعدده مرتين وثلاث وخمس وسبع وبانضمام التعفير في بعضها وما في شرح الدروس من انه بعد ثبوت انصراف المنى الى منى الانسان
فمدلول الخبر ان منيه اشد من بوله وهو لا يستلزم كون منى غيره كذلك لانه قياس مع عدم تماميته فيما لا بول له مدفوع بابتنائه على دعوى
ثبوت انصراف لفظ المنى هذا وان ادعاها جماعة من الاعاظم لكنها ممنوعة جدا بل واضح الفساد قطعا نعم لا باس بدعوى عدم انصراف
الاخبار حتى الخبرين من جهة وجود غسل الثوب ومقايسة البول فيهما الى منى ما لا نفس سائلة له وبتضح به وجه الاستدلال على طهارة
منيه كما هو المعروف من مذهب الاصحاب بل من غير خلاف اجده فيها وان قال في الكشف ان ظاهر الاكثر نجاسته مطلقا لكنه استظهار
من مجرد اطلاقهم ولذا قال ويمكن تنزيل كلامهم على خصوص منى ما له نفس سائلة انتهى بل تنزيله عليه مما لا ينبغي التردد فيه اذ لم يحك
التصريح بنجاسته مما لا نفس له من احد ولذا صرح بعدم الخلاف في طهارته جماعة بل في مجمع البرهان كان طهارته اجماع وفي الرياض
كاد ان يكون اجماعا ولا يقدح في استظهار طهارته من مذهب الاصحاب ما وقع للفاضلين من التردد وان صرحا بعده بان الاطهر
طهارته لان نظرهما الى وقوع المنى في النص والفتوى مطلقا فانظر الى ما بينه وبين دعوى ظهوره في خصوص منى الانسان من
البون وبالجملة مقتضى الادلة طهارته للاصل الطهارة مع سلامته عن المعارض فيه بعدم انصراف الاخبار اليه وكذا انعقد الاجماع
على نجاسة المنى بناء على عدم استفادة الاجماع الصريح من عباراتهم على طهارته مما لا نفس له مؤيدا بطهارة ميتته ودمه فانهما عمدة

ما ينجس من الحيوان ونفيهما عنه امارة كونه في نظر الشارع مما لا ينجس منه شيء ولذا قال في المعتبر ان منيه كعصارة النبات والعين الرابعة
من الاعيان النجسة الميتة وهي بالفتح كما صرح به في المجمع وغيره وفي القاموس انها بالكسر للنوع وعلى التقديرين هي بالتخفيف اعم من بدن
الادمي وغير الادمي لغة وعرفا وبالتشديد يختص بالادمي فعن المصباح الميتة من الحيوان جمعها ميتات واصلها ميتة بالتشديد في صيغة
الاناسي لانه الاصل والتزم التخفيف في غير الاناسي فرقا بينهما ولان استعمال هذه اللفظة في غير الادميات اكثر فكانت اولى بالتخفيف
وكذا في مجمع البحرين والعرف موافق لذلك ايضا والميتة لغة وعرفا ضد الحي سواء خرج روحه حتف الانف او بالذبح الشرعي واختصاص الثاني
بلفظ المذبوح او الذبيحة دون الميتة توهم في بادى النظر وفي الحقيقة اطلاق المذبوح لبيان سبب الموت انه الذبح دون الحتف ولا
فيصح بلا شك قول مات بالذبح لا حتف انفه الا ان يدعى اختصاص لفظ الميتة دون سائر مشتقاتها بغير المذبوح نعم لا يبعد كونه كذلك
في عرف الشرع فعن المصباح والمراد بالميتة في عرف الشارع ما مات حتف انفه او قتل على هيئة غير مشروعة اما في الفاعل او المفعول فما
ذبح للصنم او في الاحرام او لم يقطع منه الحلقوم ميتة لكن في القاموس والميتة ما لم تلحقه الذكاة ونحوه عن الصحاح وعلى كل حال النجس
هو الميتة مما له نفس سائلة من الحيوانات الماكول اللحم وغير الماكول مما يذكى او لا يذكى من البرية او البحرية من ادمي او غير ادمي ومن ما لا نفس
سائلة له فان ميتته طاهرة فالكلام في موضعين احدهما ميتة ما لا نفس له سائلة وهي طاهرة اجماعا مستفيضا بل محصلا لاستقرار المذهب
الان على ذلك فلا يقدح فيه ما يحكى عن مقنع الصدوق ونهاية الشيخ من ايجاب غسل ما باشر الوزغ والعقرب برطوبة مع عدم صراحتهم
في نجاستهما بالموت واحتمال حمل غسل ما باشرهما على تاكد الاستحباب كالاستثناء المحكى عن الوسيلة والمهذب للماء الذي يموتان
فيه عما يموت فيه ما لا يغسل له في عدم الباس بشربه لاحتمال كونه من جهة السمية كما يفهم من الاخبار في خال الوزغة والعقرب ولو على تقدير
كون الاجتناب حتميا وكذا ما عن الصدوق من حرمة اللبن اذا مات فيه العظاية لاحتمال بعض ما ذكر فيه ايضا كما يحتمله بعض ما ورد بارافة
الماء الملقى فيه بعض هذه الحيوانات فالموت فيه اولى وما ورد بنزح البئر من موته مضافا في الاخير الى ما ورد بعدم تنجس البئر ايضا و
على كل حال الخلاف في طهارة كل ذلك منقطع وفي زمانه ايضا غير مخل بانعقاد الاجماع خصوصا مع معلومية نسب المخالف والدليل
عليها مع الغض عن الاجماع هو المستفيضة منها موثقة عمار وخبر حفص بن غياث وابن مسكان المعول عليهما فيما يرويانه عند الاصحاب
وصحيحة ابي بصير ورواية علي بن جعفر المنجبر بعضها ان ضعف بما سمعت والمعتضد جميعا بعمل الاصحاب ففي الاولى سال عن الخنفساء
والجراد والذباب والنملة وما اشبه ذلك يموت في اللبن والزيت والسمن وشبهه قال كل ما ليس له دم فلا باس ونحوها في افادة الكلية
والعموم خبر حفص وابن مسكان الموضع الثاني ميتة ذي النفس والكلام فيها ايضا في موضعين احدهما في ذي النفس غير الادمي في نجاستها
اجماع المسلمين كما استفاض نقله واجماعنا محقق فضلا عن استفاضته ومع الغض عنه استدل في المنتهى على النجاسة بتحريمها في الكتاب قال
تحريم ما ليس بمحرم ولا ضرر فيه كالسم يدل على نجاسته والمناقشة فيه واضحة ويدل عليها الاخبار فانها في نجاستها متواترة معنى
متفرقة في ابواب الفقه وهي اصناف منها الواردة فوق حد الاستفاضة في نزح ماء البئر بموت الحيوانات فيه فان قيل كيف
يستدل بها مع اختيار القول بعدم تنجس ماء البئر قلنا مضافا الى ظهور مطلوبية النزح في كونه للتطهير ولو الاستحبابي بل صريح فيه
ما كان بنحو قوله يجزيك ان تنزح منها دلاء فان ذلك يطهر انشاء الله تعالى يدل عليها ما تضمن النزح للتغير للاجماع على كونه
للتطهير ولا ينجس الماء بالتغير من الجسم الطاهر وفيما ورد منه بنحو قوله يوما الى الليل وقد طهرت زيادة دلالة كما لا يخفى ومنها المستفيضة
الواردة بالقاء ما مات فيه الفارة من المرق وعدم الانتفاع بغير الاستصباح بما وقعت فيه من السمن والزيت ان كان مايعا وان
كان جامدا القيت الميتة وما حولها منه ويؤكل الباقي ومنها المستفيضة الناهية عن الاكل في اواني اهل الذمة معللة باكلهم فيها
الميتة والدم ولحم الخنزير ومنها المستفيضة الواردة في تنجس الماء القليل اذا مات فيه الفارة وكذا الكثير مع تغير الماء او تفسخ الفارة
ومنها المستفيضة الواردة بالاجتناب عن الماء ان غلب عليه الجيفة ومنها ظاهر المستفيضة الناهية عن الانتفاع بشيء من الميتة
وسائر المتقلبات فيها فان عموم التحريم مع عدم الضرر ظاهر في كونه للنجاسة كما مر عن الفاضل وظاهر المستفيضة الناهية عن
الصلوة في جلدها مطلقا ولو من ماكول اللحم ومنها المستفيضة الامرة بغسل الثوب والبدن من ملاقاتها بالرطوبة ومنها مفهوم
المستفيضة المتقدمة في ميتة ما لا نفس له من عدم الباس بها لا دم له ومنها المستفيضة في الاجتناب عن القطعة المبانة من الحيوان
بحبالة الصيد معللة بانها ميتة ومنها المستفيضة الواردة بان الشعر اذا جز من ميتة فاغسله ومنها اخبار كثيرة واردة في موارد

مختلفة كالواردة بعدم الباس بعض اجزاء الميتة معللة بانه لا روح له الى غير ذلك مما لا يسع المقام حصره واهانته لكثرته على اختلاف
مضامينه وكيفية دلالته والمناقشة في كل واحد من هذه الاخبار التي كادت لا تحصى في السند والدلالة بعدم العموم فيه للميتة او
المايع الذي يموت فيه الفارة مثلا او بعدم دلالة النهي عن الاكل ونحوه على كونه للنجاسة مما لا ينبغي ان يصغى اليه لانه ان احتمل بعض
هذه المناقشات في بعض افرادها واحادها فبملاحظة مجموعها لا يرتاب الفقيه في ارادة العموم خصوصا وفي كثير منها ترك الاستفصال
في مقام يقتضي العموم وفي بعضها التعبير باداة العموم كقول ابي جعفر عليه السلام ان الله حرم الميتة من كل شيء الظاهر في كون الحرمة للنجاسة لان
مورده موت الفارة في السمن ومع هذا من الغريب ما في المدارك من اقتصاره على خبرين في الاستدلال بالنص احدهما ما تضمن النهي
عن اكل الزيت ونحوه بموت الفارة والاستصباح به قال لكنه غير صريح في النجاسة وثانيهما الوارد في الصوف ونحوه بانه ان اخذ بعد
ان يموت فاغسله وصل فيه وناقش فيه بان الامر بالغسل يحتمل كونه لازالة نفس الاجزاء المتعلقة به من الشعر ونحوه كما يشعر به قوله
اغسله وصل فيه قال وبالجملة الروايات متظافرة بتحريم الصلوة في جلد الميتة بل الانتفاع به مطلقا اما نجاسته فلم اقف على نص
يعتد به مع ان ابن بابويه روى في الفقيه مرسلا وساق ما تضمن عدم الباس بجعل اللبن والسمن في جلود الميتة قال والمسئلة قوية
الاشكال انتهى وكان قصده بقوله مع ان ابن بابويه روى بيان مخالفته في الحكم فلا اجماع ايضا ومثله ايضا في المعالم الا انه اعترف
بالاجماع واسند الحكم اليه قال النصوص لا تنهض باثباته لان جملة ما وقفت عليه من الروايات في هذا الباب روايتان احديهما
رواية الحلبي والاخرى رواية ابرهيم بن ميمون قلنا اما الاولى فمن روايات موت الفارة والدابة في الطعام والشراب من قوله فيها و
ان كان الصيف فارفعه حتى تسرج به وان كان بردا فاطرح الذي كان عليه واما الثانية فمن روايات ملاقاة الثوب الميتة برطوبة
عن الرجل يقع ثوبه على جسد الميت الى قوله فيها وان كان لم يغسل الميت فاغسل ما اصاب
ثوبك منه وقصور هذين الحديثين عن افادة الحكم بكماله ظاهر مع ان الصحة منتفية عن سنديهما وورد في عدة روايات المنع عن
اكل نحو السمن الذائب اذا مات فيه الفارة وظاهره الحكم بنجاسته وهذا الحكم خاص ايضا فلا يمكن جعله دليلا على العموم فالعمدة في
اثبات التعميم هو الاجماع المدعى في كلام الجماعة انتهى ومناقشتهما في دلالة الاخبار على اصل الحكم من النجاسة او في عمومه كما عرفت
التمسك رابعة النهار وهو ناش من طريقتهما الفاسدة في الاخبار فاوجبت عليهما انحصار ما يصلح دليلا في المقام بخبرين او ثلاثة وقد عرفت
ان النوادر مما لا يحصى من الاخبار ومنها ما من الصحيح والموثق والحسن ما شاء الله فضلا عن المرسل ممن يعمل بمراسيله ومع ذلك ينجبر ضعفه
كما لا يعتضد ما لا ضعف فيه بعمل الاصحاب وفتواهم وتعليق الحكم في كثير منها على مطلق الميتة والجيفة والدابة الظاهرة بقرينة المقام
فيما يدب بغير تخصيص او تقييد في شيء منها بشيء من الخصوصيات وان وجد في بعضها مورد الا تقييدا مضافا الى ما في بعضها من
اداة العموم كقوله في رواية جابر وقعت فارة في خابية فيها سمن او زيت فما ترى في اكله فقال ابو جعفر عليه السلام لا تاكله فقال له الرجل الفارة
اهون علي من ان اترك طعامي من اجلها فقال له ابو جعفر عليه السلام انك لم تستخف بالفارة وانما استخففت بدينك ان الله حرم الميتة من كل
شيء وما مر من مفهوم كل ما ليس له دم فلا باس به وعموم التعليل في نجاسة القطعة المبانة من الحبالة بانها ميتة وكذا عموم مفهوم تعليل
طهارة الصوف الماخوذ من الميتة بانه لا روح له والى ترك الاستفصال المشار اليه في كثير فلا مجال للريب في عموم الحكم لكل ميتة وكل ملاقي
وفي كل ما يتوقف على الطهارة مع ان مذهب صاحب المعالم افادة المعرف باللام للعموم في كلام الحكيم فيما لا يكون عهد ولا افراد متفاوتة
في الميتة يوجب التنزيل عليها واما ما اورده الصدوق في الفقيه فمع تقييده بقائله على قصد الاول من عدم روايته
الا ما يفتي به مع انه لم يبق عليه قال شارح المفاتيح ان جدي صرح في شرحه بانه رجع عما قال من عدم ايراده الا ما يفتي به ولذا يذكر كثيرا
ما افتى بخلافه بل ولذا لم يحك عنه الخلاف هنا ومع احتماله وكذا ما في مقنعه الاطهر منه في عدم النجاسة بل وبعض الاخبار الشاذ الظاهر
في ذلك ايضا لما لا ينافي المعروف من ارادة ميتة ما لا نفس له كجلد الضب وجلد ما يقال انه ميتة بقرينة ما ورد في الكيمخت الذي
هو الجلد الذي يقولون انه ميتة كما في نصه فيكون نفي الباس اتكالا على يد المسلم وصحة تصرفه مع هذا كله لا ينافي فتواه بما رواه
انعقاد الاجماع سواء ابقى على ظاهره من القول بعدم نجاسة جلد الميتة بالموت او ارجع الى قول الاسكافي من طهر جلد الميتة بعد
الدباغة وبالجملة فهم عموم نجاسة الميتة من ملاحظة مجموع ما ورد في الميتة مما لا ارتياب فيه ولا ينبغي التردد فيه نعم ينبغي النظر هنا في
امور منها التعدي بالحكم الى القطعة المبانة من الحيوان مما تحله الحيوة بالاصل وقد فارقه الروح وتنقيح الكلام فيه ان القطعة لها صور وحالات

منها حالة اتصال الجزء ببدن الميت ومنها بعد انفصاله عن بدن الميتة وفي الثانية الجزء المبان اما صغير جدا او كبير ومنها اتصال الجزء
المسلوب منه الروح ببدن الحي اما اتصالا تاما او اتصالا معتدا به او اتصالا يسيرا لا يعتد به كاليد المعلقة بيسير من الجلدة وعلى التقادير
اما جزء كبير او صغير جدا ومنها حالة انفصاله من بدن الحي وهي اما بان يكون انفصاله مقرونا بانسلاب روحه او بان يكون انسلاب
روحه مقدما على انفصاله او بالعكس اما اذا كان كبيرا فالحكم في حالة انفصاله عن بدن الميتة او الحي هو النجاسة وفي الجزء الصغير المنفصل
عن الحي كلام ستعرفه وكذا الحكم هو النجاسة في حالة اتصاله بالميتة وهذا اجماع حتى اذا كان جلدا لعدم العثور على القول بعدم تنجس الجلد
بالموت غير ارسال الصدوق ما سمعت بناء على عمله بما يرويه في الفقيه وعبارته في المقنع لا باس ان يتوضأ من الماء اذا كان في زق من
جلد الميتة ومع ما اشير اليه في قولهما من عدم ثبوته فتوى له واحتمال ثانيهما بل والاول ايضا الارادة عدم تعدي نجاسة الجلد لا عدم
نجاسته في نفسه غير قادح في انعقاد الاجماع ومع الغض عن الاجماع اما المتصل ببدن الميتة فكل ما دل على نجاستها دال على نجاسته
لكمال ظهور ارادة نجاسة ملاقيها برطوبة وتحقق الملاقاة يكون بمماسة جزء منها ولا تامل فيه والمناقشة فيه باحتمال كون النجاسة عارضة
للمجموع من حيث المجموع فلا يحكم بنجاسة جزء واحد من السفسطات الغير المسموعة بل الخرافات الغير المعقولة واما المنفصل من حي او ميتة
فيدل على نجاسته بعد الاجماع المستفيض بل المحصل الاستصحاب فيما انفصل من بدن الميتة ويتم في غيره من المنفصل عن الحي بالاجماع
المركب ولكن ناقش فيه في المشارق قال وقد يمنع النجاسة قبل الانفصال لجواز ان يكون النجس المجموع من حيث المجموع وبعد تسليمه نمنع كون
المقام المقام الذي يصح فيه التمسك بالاستصحاب لكن المناقشة الاولى هي التي عرفت حالها ولا نسيء الادب فيها مع هذا الفاضل
العلامة والثانية مبنية على مذاقه في حجية الاستصحاب الذي لم نرتضه في محله في الاصول وقد يستدل على نجاسته بصدق الميتة على نفس
القطعة المبانة بناء على ان مدار الصدق مفارقة الروح كما صرح به في الروض قال ويمكن ان يقال ان هذه القطعة من شانها الحيوة
فاذا قطعت صدق اسم الميت عليها لان الموت عدم الحيوة عما من شانها ان يكون حيا فكلما دل على حكم الميت دل عليها فان تم ذلك ثبت
ذلك في القطعتين من غير فرق انتهى ومراده بالقطعتين المبانة من الحي والمبانة من الميت ولا بد من ضميمة تقييد بغير التذكية لان اطلاق
كون الموت عدم الحيوة يشمل المذكى مع عدم نجاسته وعدم التقييد في عبارة الروض من جهة فرضه في ميت الانسان ولا
تذكية فيه ومورد كلامه وان كان القطعة المبانة من الانسان لكن يتم في غيره من الحيوان بالاجماع المركب لكن نمنع صدق الميت والميتة
على مطلق الجزء المنفصل بحال ويمكن الاستدلال عليه باشتراك الجزء في حكم النجاسة مع الكل المعترف بنجاستها الكل لمشاركته له في العلة
مرة بدعوى تنقيح المناط وان ثبوت النجاسة للجملة انما هو لحلول الموت فيها فكذلك القطعة المبانة وقد اومى اليه في شرح المفاتيح قال
بل لعل المناط يكون منقحا انتهى وهو المراد مما في المنتهى من الاحتجاج بان المقتضي لنجاسة الجملة الموت وهو موجود في الاجزاء وما في
المدارك من استضعافه بان غاية ما يستفاد من الاخبار هو نجاسة جسد الميت وهو لا يصدق على الاجزاء في غير محله لانه مع انتقاضه
بمن قطع قطعتين فصاعدا وبعد ذلك فارقت اجزاءه الروح وكذا لو قطع بعد الموت لان التزام الطهر فيهما بديهي البطلان لم يدع
الفاضل صدق الميتة بل مراده مشاركة الجزء للجملة في العلة المستنبطة واستنباطها كما في شرح المفاتيح من تتبع تضاعيف الاخبار
في بحث النجاسة والطهارة ومبحث انفعال الماء القليل والبئر والكر بالتغير ومبحث الحرمة والحلية من الاخبار المطلقة والعامة ونحو
في الجواهر ايضا ومرة اخرى بدعوى العلة المنصوصة في صحيحة الحلبي لا باس بالصلوة فيما كان من صوف الميتة ان الصوف ليس فيه روح و
خبر المكارم انا نلبس هذه الطيالسة البربرية وصوفها ميت قال ليس في الصوف روح فان مفهوم تعليل نفي الباس بعدم الروح
ان عليه الباس مع وجود الروح ومفارقته وفي شرح المفاتيح ومن تعليق الحكم في الكل على وصف الموت المشعر بالعلية بل يفيده الحكم
بطهارة عدة اشياء من الميتة في عدة اخبار من الشعر والوبر والقرن والعظم والظفر والحافر وغيرها مما لا تحله الحيوة لظهوره جدا في
كونه لعدم الروح لكنه يؤيد التنقيح لا التنصيص بالعلة فان قيل لا ينقطع المناقشة مع تسليم التنقيح والتنصيص بالعلة لانها الموت
وقد يدعى اختصاص حقيقة الموت بذهاب النفس وهو العلة لنجاسة جميع الاجزاء فلا ينجس الا المنفصل عن بدن الميتة دون الحي
وان لم نسلم ايضا فلمشارق على الطلاقه بل فرق بين الانسان وغيره فاعترف بان موت الانسان علة النجاسة اعضائه ولو كانت مقطوعة
بائنة قال واجرائه في البعض المقطوع من الحيوان لا يخلو من اشكال لكن مع عدم فارق لا قائل بالفرق بين الحيوان الصامت والناطق
فيتم بالاجماع المركب قلنا ذلك ممنوع بل العلة مفارقة الروح وهي المناط فينجس كلما كان له روح فارقه كما صرح به في خبر الصوف

وغيره فهو المراد بالموت المعتبر في الاخبار بل ذهاب النفس ليس الا مفارقة الروح من جميع اجزاء الحيوان ذي النفس وليس الموت ما وراء ذلك وبناء على كون العلة ذلك في النجاسة يعم الحكم جميع الحالات المشار اليها فان قلنا بطهارة الجزء المتصل وبعض الاجزاء الصغار المنفصلة من البثورات والثآليل ونحوها لخصوص الحرج وقيام السيرة كما تسمعه ويدل على الحكم بعد ذلك كله الاخبار المستفيضة الحاكية بنجاسة القطعة المبانة بحبالة الصيد منها الحسن كالصحيح عن علي ع ما اخذت الحبالة من صيد فقطعت منه يدا او رجلا فانه ميت وكلوا ما ادركتم حيا واذكروا اسم الله عليه وفي الصحيح عن ابان قال ابو عبد الله ع ما اخذت الحبالة وقطعت منه فهو ميتة وفي اخر ما اخذت الحبالة وانقطع منه شيء او مات فهو ميتة الحديث والمستفيضة الواردة في اليات الغنم منها رواية ابي بصير قال ان اليات الضان تقطع وهي احياء انها ميتة وهي وان كانت في الانفصال من الحي لكن يتم في المنفصل من الميت والميتة بعموم التعليل بالميتية وبالاولوية والاجماع المركب مضافا الى اطلاق مرفوعة ايوب بن نوح المتقدمة في غسل المس اذا قطع من الرجل قطعة فهي ميتة الحديث والى خصوص موثق سماعة اذا رميت وسميت فانتفع بجلده يعني السبع قال واما الميتة فلا لدلالته على حرمة عموم الانتفاع الظاهرة في كونه للنجاسة في خصوص جلد الميتة كظاهر سائر ما منع من الصلوة في جلد الميتة بضميمة عدم الفرق بين الجلد وغيره وهذه الروايات على كثرتها فوق حد الاستفاضة وصحة سند جملة منها ان كان شيء في سند بعضها فمجبر بالعمل واسنادا لها مع افادتها العموم لغير مواردها من الحبالة والاليات وعضو الصيد وغيرها من الخصوصيات بعموم تعليل قطع عضو الصيد ثم بالاجماع المركب ايضا فلا محل لما اورد على الاستدلال بها في المعالم والمدارك ففي الاول بعد ان اقتصر على ثلاثة من اخبار الحبالة وقال ان في الاول منها اشعارا بالنجاسة لكن في طريقها ضعف وفي الاخيرين منها وان تم سندهما الاحتياج في دلالتهما على النجاسة الى وجود دليل عام في نجاسة الميتة والعمدة فيه الاجماع المدعى والتمسك به موقوف على كونه متناولا لهذا المنقطع ومعه لا حاجة الى توسيط الاحتجاج بالخبر المتضمن لانه ميتة ولا يخفى اندفاع ما في السند بما عرفت والقصور عن افادة العموم في النصين بما ورد في اصل الميتة وما ورد في القطعة المبانة بما سمعت في المقامين من عموم التعليل ومن التعليق على وصف الميتية المشعر بالعلية بل تنقيح المناط بالدوران على مفارقة الروح والموتية واستقراء تلك الموارد الجزئية المقتضي ايضا بالعموم وبعد ذلك كله بالاجماع المركب الذي لا يقدح فيه تاملات مثل صاحبي المدارك والمعالم ولا يبقى معه ريب في عدم ارادة الخصوصية الموردية بعد ان لم يكن ورودها بنحو التقييد فالمستفاد منها ان كل قطعة مما له روح بالاصل تنجس بمفارقة الروح بغير التذكية ولو منها وحدها دون باقي الحيوان اذا انفصلت منه ثم ان الجزء المبان اذا كان فيه حراك ففي شرح القواعد لكاشف الغطاء ان في طهارته ونجاسته وجهين من ان الحراك دليل الحيوة والحي لا ينجس ومن اطلاق نجاسة المبان في نصوصه ثم امر بالاحتياط بالاجتناب عنه وهو غريب لظهور الاخبار جدا في ارادة كونه ميتة بعد مفارقة الروح وان سلم اطلاقها فبني على الغلبة ضرورة عدم تعقل نجاسة الحي ولا يخفى انه بناء على استناد نجاسة القطعة المبانة الى هذه الاخبار مع الغض عن تنقيح المناط او تنصيص العلة بمفارقة الروح حسبما اشير اليه قد يمنع شمولها لبعض الحالات المتقدمة كحالة اتصالها بالحي وان لم تكن مفصولة عنه وانفصلت وهي ميتة لا روح لها لصراحة النصوص في المبانة ودعوى ظهورها في المبانة حال حيوتها كما ادعاه صاحب المعالم وظاهر المشارق كصريح اللوامع الاعتراف به مع زيادة فيها هو دعوى ظهورها في غير الاجزاء الصغار لعدم انصرافها الى مثلها وعليه فالحكم بطهارة الجزء الميت المتصل بالحيوان الحي وبعض الاجزاء الصغار التي تسمعها يكفي فيهما اصل الطهارة لعدم شمول اخبار نجاسة الميت والميتة الشاملة ولا اخبار القطعة المبانة المذكورة اخيرا لمثل ذلك فلا باس باستظهار الوفاق على الطهارة فيهما وان اختلف في المدارك واعترف في الحدائق بان الامر كذلك في اجزاء البثورات ونحوها وعلى كل حال الحكم هو النجاسة في الجزء المفارق للروح بجميع حالاته المشار اليها بغير خلاف معتد به بل لا اجده اصلا من قبل صاحب المعالم والمشارق نعم هو لم يجزم كذلك في صورتين احدهما حالة اتصاله بالحيوان الحي وهذه وان قال فيها شارح الدروس لم اقف على تصريح من القوم فيه سوى ما في كلام صاحب المعالم مما يدل على انه لا ريب في عدم نجاسته لكن ظاهر كلامه اختصاص كلامه بالاجزاء الصغيرة واما الاجزاء الكبيرة فلا يعلم حالها ثم هو اعترف بطهارة الجزء الصغير الميت المتصل بالحي وتردد اذا كان جزء كبيرا قال سيما اذا كان مما يتغير الماء به اذا كان في الماء لدخوله في عموم ان الجيفة اذا غلبت على ريح الماء او طعمه فيلزم الحكم بنجاسة الماء وهو مستلزم لنجاسة الجزء ودعوى اختصاص النجاسة بتلك الحالة فلا يعم غير الملقى في الماء تدفع بعدم القول بالفصل وفيه ان الجيفة لا تستقل بسببية النجاسة ان لم تثبت النجاسة في ذي الريح النتن اذ يرى انا نتن الماء من نتانة الجسم الطاهر

وغلب عليه

وغلب عليه ريحه بحكم بنجاسته لكن مقصودنا الان من عبارته ليس هذا الاعتراض عليه من هذه الجهة لكن نفي الريب في المعالم عن عدم نجاسته يقضي باستظهاره من الاصحاب طهارة المتصل وفي المحكي عن شارح الوسائل نقل الاجماع على طهارته قال كاشف الغطاء في شرح القواعد لا قائل بالنجاسة حين الاتصال وربما تقتضيه عبارة شرح المفاتيح لاستظهاره منهم العفو بجواز قطعه من بدن الانسان لا وجوبه ولو كان زوال الروح منها منشاء النجاسة لوجب قطعها جزما وعبارة الكشف ايضا في الاستدلال لطهارة الاجزاء الصغيرة المنفصلة حيث قال لو كانت نجسة لكانت نجسة مع الاتصال وعلى كل حال لا ينبغي التامل في طهارته لانه ان وجب قطعه وفصله من البدن لحرج عظيم في معاملة الانسان جزء من بدنه المتصل على الدوام معاملة النجاسات وان وجبنا قطعه وفصله فالحرج في الزام الانسان قطع عضو منه ولذا قال في شرح المفاتيح من ضروريات الدين عدم وجوب القطع هذا مع ان السيرة القطعية ايضا على ابقائه وعدم قطع المفلوج عضوه الميت فان قيل ما بين عموم دليل الحرج وعموم المناط بالموتية تعارض من وجه ولا يتعين تخصيص الثاني بالاول قلنا مع ان دليل الحرج حيثما صدق وحل فهو محكم على غيره على تقدير تسليم تعارضهما من وجه فالترجيح لعموم الحرج هنا لمعاضدة الجهة المطهرة هنا بما تسمعه وعلى هذا لو كان دلالة نجاسة القطعة المفارقة للروح شاملة للمتصلة اما مطلقا او لغير اجزائها الصغار لوجب تخصيصها في المتصلة بالسيرة والحرج فكيف مع امكان منع الشمول اما الاجماع فالكلام على فرض عدم تحققه فيه واما صدق الميتة على القطعة ان سلم ففي المفصولة دون المتصلة بالحي بل قد يدعى شمول ما دل على طهارة الحيوان له لانه جزؤه وان لم يكن فيه روح وان سلم تعارض الصدقين بالنسبة الى حكم هذا الجزء فالجهة المطهرة مرجحة لمعاضدتها باصل الطهارة وظاهر الفتوى بل الاجماع المحكي واما العلة المنصوصة فقد يقال انها لا تتعدى عن اجزاء الميتة حتى في خبر الصوف لان غايتها افادة نجاسة غير الصوف من اجزاء الميتة دون جزء الحي لاختصاص المنطوق بها فالمفهوم كذلك لانه فرع المنطوق اترى في قوله ماء البئر لا يفسد لان له مادة لا يتعدى عن ماله مادة فلا يستند اليه في عدم انفعال الماء المضاف واما اخبار القطعة المبانة فلان جميعها في المبانة والتعليل فيها بانها ميتة يجري فيه ما سمعته في خبر الصوف من عدم التعدية بها الى غير المبانة مع زيادة ان هذا تنزيل شرعي لما مر من عدم تحقق الموت حقيقة بغير ذهاب النفس فليقتصر على مورده وهو المبان ضرورة ان تنزيل الشارع له بمنزلة الميتة لا دلالة فيه على تنزيل المتصل بالحي الغير المبان منه ايضا منزلته وبالجملة الحكم فيه من الطهارة لا ريب فيه سواء كان جزءا صغيرا او كبيرا اولى ممكن اختلاف المدرك فيه بدخوله تحت ادلة النجاسة ثم اخراجه بالسيرة والحرج او عدم دخوله من الابتداء والصورة الثانية مما يحكم بطهارته هي حالة انفصال الجزء الصغير من حيوان حي من نحو قطعات جلود البثورات من الانسان ومن الثآليل وقشورات من باطن الرجل واطراف الانامل وحول الاظافر ومن الشفاه سيما في الصيف الى غير ذلك ففي المنتهى ونهاية الاحكام والموجز وشرحه ومجمع البرهان والمدارك والبحار والكفاية والذخيرة وشرح الدروس والدرة واللوامع ان الاقرب طهارة ما ينفصل من بدن الانسان من الاجزاء الصغار وفي شرح المفاتيح الجزم بها وفي الحدائق الظاهر انه لا خلاف فيه بينهم وفي كشف الغطاء وشرح البغية التعبير بطهارة المنفصلة من الحيوان الشامل لغير الانسان وفي الجواهر التصريح بالعموم للانسان والحيوان وعلى كل تقدير هل هي خارجة عن شمول ادلة نجاسة القطعة المبانة فالاصل فيها الطهارة ام شمولها لها ولكن السيرة والحرج مخرجان لها من حكم النجاسة كلامهم مختلف في ذلك وفي شرح كاشف الغطاء ان كلا من الوجهين يصلح سندا الان لزوم الحرج ظاهر واما التشكيك في شمولها لادلة الاجزاء غير خفي انتهى وفي التنك في كلامه محتمل لارادته من حيثية صغر الجزء فلا ينصرف الى مثله اخبار انقطاع عضو الصيد واليات الغنم ولارادته من حيثية كونها غالبا يفارقها الروح وهي متصلة وظاهر تلك الاخبار انفصالها مع الحيوة بل من اجل هذا الاخير فصل جمع من المتاخرين بين الصورتين فحكم بطهارة ما انفصل منها بغير حيوة ونجاسة ما انفصل مع الحيوة كما هو محصل المعالم والمفتي في غنائمه كبعض المعاصرين فصل بنجاسة الثاني والتوقف والاستشكال في الاول لكن في المعالم جعل محل البحث في طهارة ما ينفصل من نحو هذه الاجزاء وعدمها خصوص المنفصلة بغير حيوة فافتى بطهارتها وفي تخصيص البحث بما ذكره منع واضح مع ملاحظة اطلاق ما سمعت من الكتب المتقدمة ولكن شمول نحو الاطلاق قال شارح الدروس في الاجزاء الصغيرة المنفصلة مع الحيوة من الحي الى لم اقف على تصريح من القوم عليه سوى ما في كلام المعالم يريد دلالته من حيث حصره البحث فيما انفصل بغير حيوة على ان المنفصل حيا نجاسته اجماعية ولا كلام فيه ومراده عدم الوقوف على التنصيص بخصوصه دون الاطلاق وانه لم يقف على القول في الجزء الصغير من حيثية الصغر فان الجماعة انما حكموا بالطهارة في صنف مخصوص من الاجزاء الصغار لا مطلق الصغير كما ستعرف ضابطه

الصغير

الصنف بالجملة الجزء المنفصل من الحي ناطقا وصامتا صغيرا كان الجزء او كبيرا داخل في قولهم القطعة المبانة من حيوان او ميت نجسة ولا
خلاف في ذلك من حيث الصغر الا من شارح الدروس ولعله تبعه بعض من تاخر ولو بنحو التوقف والاستشكال فيه بدعوى عدم
انصراف اخبار العضو المقطوع من الصيد بالحبالة والاليات لغنم الى الاجزاء الصغار وهي ضعيفة لظهورها خصوصا مع القول في
جملة منها انها ميتة الذي هو بحكم التعليل الحكم بالنجاسة في الاناطة بمفارقة الروح فلا يلاحظ الصغر والكبر ولا سيما مع التعبير في
بعضها بقول علي عليه السلام ان ما قطع منها ميت لا ينتفع به وقول ابي جعفر عليه السلام ما اخذت الحبالة فقطعت منه شيئا فهو ميت ومثله
قول الصادق عليه السلام ايضا وان حصل تشكيك في الجملة من حيث الصغر فهو من التشكيكات البدوية التي لا عبرة بها نعم في خصوص بعض
اجزاء صغار تشبه الزوائد في الجسم وفضولات البدن ويبعد عن مشابهة الاجزاء الاصلية كالشعافير التي تصير في الجلد وقشور البثورات
وبعض اللحم الزائد في اطراف الجروح واجزاء صغار تنفصل من اسافل الاقدام بالتنظيف والتحجير وامثال ذلك مما هي في معرض التساقط
من الابدان السيرة قائمة على معاملة المنفصل منها معاملة الطاهر ومشقة التحرز عنها ايضا قاضية بذلك فحالها انصافها بالطريق
الاولى ولو مع فرض عدم القول بطهارة مطلق المنفصل الميت من الاجزاء ومن اجلها خرجت عن مقتضى عموم القطعة المبانة من
الحكم بالنجاسة ثم لا يبعد دعوى عدم دخولها في اخبارها حتى تخرج لشبهها بزوائد البدن وانصراف الاخبار الى ما يقتطع وان كان
صغيرا من الاجزاء الاصلية وبناء على طهارة نحو هذه الاجزاء الحكم كذلك وان كانت من حيوان صامت لجريان الدليل فيه ايضا من
السيرة والحرج والشباهة بزوائد الجسم ان كانت باعثة لعدم الدخول حتى يخرج فهي جارية ايضا في القسمين وما يظهر من بعض المعاصر
من اختصاص طهارتها بالمنفصلة من الانسان اقتصارا فيما خالف العموم على مورد الدليل وهو بزعمه خصوص الانسان ضعيف واما
القول بمساواة هذا الصنف من الاجزاء لسائر الاجزاء المبانة من الحي في الحكم بالنجاسة كما يظهر من الكشف حيث استبعد ان حكى طهارتها
عن المنتهى ونهاية الاحكام معللين بمشقة الاحتراز ورواية الثالول لم يرتض الدليل ثم ضعف ايضا ما يستند اليه من وجه اخر
فهو في غاية السقوط واما التفصيل المتقدم فمستنده كما ذكره كاشف الغطاء في شرح القواعد في الحكم بطهارة المنفصل بغير حيوة ان النجاسة
انما تكون بالموت وحين حصوله كانت طاهرة بيقين اذ لا اثر بالنجاسة حال الاتصال وبعد الانفصال لم يحصل سبب جديد للنجاسة
وفي الحكم بنجاسة المنفصل مع الحيوة بانه قطعة ابينت من الحي فانها ميتة وفي كل من الدليلين مناقشة اما الاول فلرجوعه الى الاستصحاب
وهو منقطع بدخوله بعد الانفصال في اخبار نجاسة القطعة المبانة من الحي كيف لا ولو لم ينقطع به حكم الاتصال لزم الحكم بالطهارة
وان مات بعده الحيوان والتزامه واضح البطلان فان قيل اذا مات تغير الموضوع قلنا اذا ابين ايضا كذلك لان الجزء المبان ثبت له
في الشرع موضوع مغاير للمتصل في الحكم واما نحن فان قلنا بطهارته بعد الانفصال فلتخصيص عموم اخبار المبانة في خصوص هذا
الصنف بالسيرة والحرج واما الثاني فلرجوعه الى التمسك بعموم اخبار نجاسة المبان وهي ان شملته فتشمل المنفصل بغير حيوة ايضا
ولا يعارضه الاستصحاب نحن مع شمولها ان قلنا بطهارته فنحو التخصيص المذكور ودعوى عدم شمول اخبار الجزء المبان للمنفصل
بغير حيوة كما صرح به في المعالم وربما قال به غيره ايضا تحكم لعموم ما اخذت الحبالة فهو ميت وكذا قوله في رواية ايوب اذا قطع
من الرجل قطعة فهي ميتة فان قيل لو كان قبل الانفصال بغير حيوة لكان ح ميتا وميتة فلم يكن ليقول اذا اخذت الحبالة فقطعت يدا
مثلا فهو ميت وميتة قلنا لا باس بان يقول كذلك بملاحظة ان انسلاب الروح من جزء لا يوجب صدق الميتة حقيقة سيما اشبه
سابقا فهو تنزيل شرعي للجزء منزلة الميت والميتة ولا مانع من ان يكون التنزيل مخصوصا بحالة الانفصال دون ما قبله فالتحقيق
ان الدليل في الحكم بطهارة هذا الصنف من الاجزاء المبانة هو السيرة والحرج في نجاستها نعم غير بعيد دعوى ان التي قامت عليها السيرة
والحرج ليست مطلق ما كان من قبيلها وباقية متصلة بالبدن بغير روح فتكون من فضولات البدن في معرض التساقط بحك ونحوه
وما استدل به الفاضل لطهارته من صحيح علي بن جعفر عن الرجل يكون به الثالول والجراح هل يصلح له ان يقطع الثالول وهو في
صلوته او ينتف بعض لحمه من ذلك الجرح ويطرحه قال ان لم يتخوف ان يسيل الدم فلا باس وان تخوف ان يسيل الدم فلا يفعل
وان فعل فقد نقض من ذلك الصلوة ولا ينقض الوضوء لا يدل ايضا على اذ فيه منع انسلاب الروح من الثالول غالبا حال الاتصال
والمنتوف من اللحم هنا ايضا ظاهر فيما يبقى متصلا مع انسلاب الروح وتخوف سيلان الدم غير ملازم لوجود الروح مع ان عمدة
التعويل في سند الطهارة ليس على هذا الخبر لما في الكشف وغيره من بناء دلالته على كون القطع والنتف بغير آلة وعدم جواز حمل المصلي

من قبيل هذه الاجزاء الصغار بل ما كان صح

للنجاسة ولو بعد مجرد القلع وطرحه او قلنا باستثنائه بنجاسة الميتة مع اليبوسة وفي كل ذلك منع وعلى تقدير المنع تبنى الدلالة على دعوى
استفادته من ترك الاستفصال فيه عن كون المماسة برطوبة ام لا خصوصا ان قيل بكون الرطوبة حالة غالبية نظرا الى غلبة التعرق في بلد
السؤال ولا سيما مع تعرضه لخوف السيلان الاوضح حكما في القدح من نجاسة الثالول لكشفه عن ارادة عدم الباس مطلقا الذي منه
حيثية النجاسة وهذه الدعوى ايضا ممكن منعها لظهور كون السؤال عن نفس الفعل اما لشبهة كونه فعلا كثيرا او لزعم منافاته للصلوة
فالجواب بنفي الباس يكون من حيثية الفعل ولا يجب التعرض لجميع الاحكام في خبر واحد واما التعرض لحالة تخوف سيلان الدم فكانما
وقع مع كونها مقصود السائل لكونها غالبية الحصول عند قلع جزء من البدن فلو اطلق لربما ذهب الوهم الى عدم قدحه بناء على ان
الحالة الغالبة مشمولة وان لم يقصد بالسؤال بخلاف رطوبة راس الانملة المباشرة للقطع فممنوع كون بللها المسري غالبيا في لحظة
مجرد القطع والنتف ولو في بلد السؤال فان تعرق البدن غير الانملة في اللحظة اليسيرة وبالجملة رطوبة اليد حالة عارضية والحالة
الاصلية المتعارفة لها هي اليبوسة خصوصا طرف الانملة والمعهود في الاجوبة انما هو التعرض للحالات الشايعة المتعارفة فلم يتحقق
في المقام ترك الاستفصال المعتبر فالمعول عليه في الدليل هو السيرة والحرج وثبوتهما فيما ينفصل من هذا القبيل من الاجزاء حيا محل
تامل ولعل نظر صاحب المعالم في تخصيصه محل البحث بما ينفصل بلا روح الى هذا يعني ان الجماعة لا يدعون طهارة ما ينفصل حيا ولو كان
من قبيل تلك الاجزاء وبالجملة يحتمل في الاجزاء الصغار التي تنفصل من بدن الحي وجوه الحكم بطهارتها اما لعدم دخولها فيما دل على
نجاسة القطعة المبانة بملاحظة صغرها فتبقى تحت اصل الطهارة او لاستثنائها منها بالسيرة والحرج بملاحظة صغرها ايضا
وعليها لو تعدى الى قطع شئ يسير من لحمه الحي كان طاهرا والتزامه في غاية السقوط ويحتمل الحكم بطهارتها لا في مطلق الصغير بل في خصوص
ما كان من قبيل اطراف البثور والشعافير ونحوها مما اشير اليه للسيرة والحرج في خصوصها فاما مطلقا انفصل الجزء مسلوب الروح او مع
روح وانسلب بعد الانفصال بدعوى السيرة والحرج في مطلقها او اذا انفصل مسلوب الروح فاما لقيام السيرة والحرج في خصوص
من اجلها يستثنى من عموم نجاسة الجزء المبان ويحكم بطهارته ويبقى غيره تحت عموم الجزء المبان ولعله اسلم الوجوه وعليه لو انقلع
جزء ذي روح كان ميتة خاصة طاهرا دون غيره وان انسلب منه بعد ذلك ايضا الروح واما لعدم دخوله في دليل الجزء المبان بدعوى
انصرافه الى المبان حيا فيبقى هو تحت اصل الطهارة وغيره مما انفصل حيا تحت عموم نجاسة المبان ثم حيث يحكم بطهارة نحو هذه الاجزاء
للسيرة والحرج فاما ان يعم المنفصل من الحيوان الناطق والصامت كما لعله الاظهر او يختص بالناطق بدعوى اختصاص الدليل به حسبما
اشير اليه ويحتمل الحكم بنجاسة هذه الاجزاء الصغار مطلقا كساير الاجزاء المبانة من الحي لعموم دليلها من غير ثبوت استثناء وهو اضعف
الوجوه وعلى كل حال يختص الطهارة بما انفصل من هذا القبيل من الاجزاء حال حيوة الحيوان فلو مات الحيوان قبل انفصاله فكلما ينفصل
منه بعد الموت جار عليه حكم الميتة لسلامة دليل نجاسة الميتة واجزائها من المعارض ومن الامور التي ينبغي التنبيه عليها ان ما لا روح له
من اصله من اجزاء الحيوان صامتا او ناطقا لا يحكم عليه بالنجاسة الميتية الخبثية فلا يغسل ملاقيها برطوبة متصلة كانت بالحيوان او منفصلة
من حي او ميت وميتة والنظر فيه في موضعين احدهما في الحكم وهو اجماع بقسميه والاخبار في عدم تاثير الموتية في تنجسها مستفيضة
على اختلافها فيما تضمنته من عدد تلك الاجزاء ففي بعضها تمام العشرة كما هو المعروف في عددها كمرسلة الفقيه المسند في الخصال عن ابن
ابي عمير مرفوعا الى الصادق عليه السلام وفي العلل عن ابن عثمان عن الصادق عليه السلام وفي بعضها اقل لكن مع تعليل طهارة البعض بعدم الروح كصحيح
الحلبي في الصوف وفي بعضها بعدم عرق فيه او عظم او دم كالوارد في الانفحة الماضيين بالعموم لغير البعض المذكور وكذا في بعضها بعد
ذكر ما تضمنه وكل شئ ينفصل عنه كصحيح حريز مرادا به ما هو مثل المذكور فيه في عدم الروح ويقرب منه قوله في بعض اخر وكل هذا او
وكله ذكي كموثقة حسين بن زرارة الظاهر في ارادة كلما كان مثل هذا في عدم الروح ويستفاد من مجموعها اناطة عدم النجاسة بعدم
وجود الروح في الجزء ومن ملاحظة مجموع هذه الاخبار الكثيرة التي يحضرني منها خمسة عشر المعتضدة بالاجماعات المستفيضة لا يبقى ريب
في هذا الحكم مع الغض عن الاجماع المحصل للتصريح في جملة منها بما ذكرنا والمراد منها اما الطاهر او ضد الميتة وعلى الثاني يثبت ضد
احكام الميتة وحكمها حرمة الانتفاع والنجاسة فيثبت لهذه الاشياء الحل والطهارة مضافا الى نفي الباس في كثير منها عموما واعظم الباس
في المقام حرمة الانتفاع والنجاسة والى التصريح بجواز الاكل في بعض والمس في اخر والصلوة في ثالث نعم يبقى الريب في ان هذه الاجزاء
هل هي مشمولة لاخبار نجاسة الميتة ويخصصها بالنسبة اليها هذه الاخبار المصرحة بطهارتها ام غير مشمولة لها من الاصل حتى تختص

مصرح في الحدايق بالاول وانها داخلة في الميتة كدخولها في مسمى الكلب والخنزير يتبع بذلك كلام شارح الدروس حيث قال العمدة في طهارتها عدم نص يعلق فيه النجاسة على الميتة كما يقولون اى الجماعة ولو كان فلا يبعد ان يقال ظاهر في ان جميع اجزائها نجسة كما يقولونه في اجزاء الكلب باعتبار نص نجاسة الكلب كظاهر في نجاسة جميع اجزاءه ولا استبعاد في ان تصير عدم التذكية في الحيوان والموت في الانسان سببا لنجاسة جميع اجزاءه حلته الحيوة ام لا اى مثل الكلبية انتهى محصلا وهو مردود لا لما ذكره جماعة من الفرق بين تعلق الحكم على الميتية والكلبية برجوع الثاني الى ان الجسم الخاص الذى خصوصيته الكلبية فيشمل جميع اجزاءه ورجوع الاول الى هذا الوصف العنواني فيتبع وجود الصفة في كل جزء لان جوابه هو قوله لا استبعاد الخ الذى حاصله ان غاية الفرق كون تحقق الوصف العنواني من الميتية في هذا الحيوان سببا لنجاسة لا عنوان هذا الجسم من الشايتية مثلا لكن لا يلزم الحكم في كل جزء صدق الوصف عليه بل رده بدلالة التعليل المشار اليه من عدم الروح هنا على عدم التعليق على مجرد تحقق الوصف العنواني في الحيوان بل يناط في الابعاض ايضا فهو الفارق بين الميتية والكلبية واما الموضع الثاني في عددها فالمعروف في كلام الاصحاب العشرة القرن والحافر والعظم والسن والانفحة واللبن والشعر والصوف والريش والبيض مع اختلاف في اشخاصها فبعض بدل بعض هذه العشرة غيره بذكر الناب والظفر والظلف والمنقار وفي بعض العبارات الاقتصار على ذكر اقل منها حتى ان في الشرايع اقتصر على ذكر العظم والشعر ولعل مراده بالاول ما يعم القرن والسن والمنقار والظفر والناب والحافر وبالثاني ما يعم الصوف والوبر والريش منها ان هذه الاجزاء التى لا تحلها الحيوة المحكوم بعدم نجاسة لا يتفاوت بين كونها من ماكول اللحم او غير الماكول باتفاق النص وكذا الفتوى في غير البيض فللفاضل قول بنجاسته بخصوصه اذا كان من الجلال وما لا يؤكل لحمه تسمعه فيما ياتى واما اذا كانت الاجزاء من حيوان نجس العين كالكلب والخنزير فالمعروف من مذهب الاصحاب نجاستها بل بغير خلاف اجده من غير المرتضى في مسائل الناصريات ففيها عن الناصر شعر الميتة طاهر وكذلك شعر الكلب والخنزير فقال السيد في جوابه هذا صحيح وهو مذهب اصحابنا وهو مذهب ابى حنيفة وقال الشافعي ان ذلك كله نجس دليلنا على صحة ما ذهبنا اليه بعد الاجماع المتكرر ذكره قوله تعالى ومن اصوافها واوبارها واشعارها اثاثا الاية لم يفرق بين المذكية والميتة الى ان قال وايضا فان الشعر لا حيوة له ثم ذكر ما يدل على عدم حيوته من امور الى ان قال واذا ثبت ان الشعر والصوف والقرن لا حيوة فيه لم يحله الموت واذا لم يحله الموت كانت حيوته بعده كحيوته قبله وليس لهم ان يتعلقوا بقوله حرمت عليكم الميتة فان اسم الميتة يتناول الجملة بسائر اجزائها وذلك ان الميتة اسم لما يحله الموت والشعر لا يحله الموت كما لا يحله الحيوة وليس لاحد ان يقول ان الشعر والصوف من جملة الخنزير والكلب وهما نجسان وذلك لانه لا يكون من جملة الحى الا ما تحله الحيوة وما لا تحله الحيوة ليس من جملته وان كان متصلا به انتهى واستند لا الى الاجماع والاية وعدم حلول الحيوة فلا تكون ميتة كلها كما ترى في الجزء الاول من كلام الناصر من ان شعر الميتة طاهر واما الجزء الثانى من قوله وكذا شعر الكلب والخنزير فمنحصر مستنده لا له بقوله اخيرا وليس لاحد الخ فمن الغفلة الواضحة ما وقع لجملة ممن قارب عصرنا من نسبة استناد المرتضى لطهارة شعر نجس العين بالاجماع كما في الجواهر وشرح كاشف الغطاء على القواعد ففى الاول بل ادعى الاجماع عليه وفي الثانى حكم السيد في ناصرياته الى قوله والاجماع كما يظهر منه وبالمقايسة عليها من الميتة وفى اللوامع قال المرتضى ما لا تحله الحيوة من الميتة طاهر فكذا من نجس العين قال ورد بانه قياس مردود وفى المدارك احتج السيد الى ان قال وان ما لا تحله الحيوة ليس من نجس العين كالماخوذ من الميتة ثم اجاب عنه بانه قياس مع الفارق وفى الجواهر بعد ذكر ما تسمعه عن المدارك انه لا مستند لها سوى الحمل على الميتة وهو قياس بل مع الفارق والاغرب ما في اللوامع من استناده الى خبر زرارة وابنه مع ان عبارة الناصريات بريئة من جميع ذلك اما الخبر فليس فيها منه اثر واما الاجماع فانما هو لطهارة شعر الميتة ثم لم يقس شعر الكلب بشعر الميتة حتى يرمى بالمقايسة بل يدعى ان ما لا تحله الحيوة لا يعد من اجزاء الحيوان الحى وان كان متصلا به وهى منه دعوى مستقلة وان ذكر قبله انه ليس جزء من الميتة ايضا والجواب عنه بانه وان لم يكن جزء من عنوان الحى او الميت لكونهما فرع ثبوت الحيوة لكنه جزء من هذا الحيوان في حال حيوته وفى حال مماته الا ان نجاسة غير نجس العين في حال مماته منوطة بصدق الميتة حسبما اشير اليه ولا يتحقق فيما لا يموت فيه من الاجزاء ونجاسة الكلب والخنزير منوطة بصدق الكلبية والخنزيرية دون صفة الموتية فتثبت لكل ما هو جزء الحيوان فقوله لا يكون من جملة الحى لا يستلزم عدم كونه من جملة هذا الحيوان الذى هو مدار النجاسة الا ان يدعى انه ليس جزء الحيوان حقيقة بل هو من فضولات البدن وعدم نجاسته من الميتة ايضا لاجل ذلك والمقصود من التعليل بعدم الروح انه ليس من جملة الحيوان بناء على ان ما لا روح له ليس منه لكنها دعوى اعظم من الاولى بلا دليل

بينه فان الظاهر جزئية كلما هو متصل بهذا الحيوان الا ان اجزائه على اقسام وعلى كل حال كلام المرتضى كما ترى وان لم يذكر فيه الا الكلب والخنزير والا الشعر لكن قضيته دليله كون الكافر كذلك عنده وكذا غير الشعر من كل ما لا تحله الحيوة لاتحاد المدرك وفي المدارك وافق المعروف في اجزاء الكلب والخنزير دون الكافر فانه بعد ان اعتمد على قول المشهور قال لنا قول الصادق عم الكلب نجس وهو يتناول عظمه وشعره لانهما داخلان في مسماه وامر الصادق عم بغسل الثوب الملاقى للكلب والخنزير برطوبة فانه يشمل ملاقى الشعر وغيره بل الغالب تعلق الاصابة بالشعر وما رواه الشيخ واورد خبر الاسكاف الامر بغسل يد من يخرز بشعر الخنزير ثم قال اما الكافر فلم اقف على نص يقتضى نجاسة ما لا تحله الحيوة منه فلو قيل بطهارته كان حسنا انتهى وهو منفى بعدم القائل بالفصل بين هذه الاخوة الثلاثة ظاهرا فثبوت نجاسة الاثنين تثبت في الثالث مع ان الكافر قال الله تعالى في حقه انما المشركون نجس ولا فرق بينه وبين قول الصادق الكلب نجس في تناول الاجزاء ثم ما اورده من السنة لم يرد مثله في الكافر وما في حاشية المدارك من ورود نصوص بنجاسة الكافر ورد فيه نظير ما ورد في الكلب غير مجد في الاعتراض عليه لان مراد صاحب المدارك السنة الدالة على خصوص ما لا تحله الحيوة مثل الخبرين المصرح ثانيهما بالشعر واولهما كالتصريح فيه لان ملاقاة الثوب انما هو لشعر الكلب دون الجسد الذى تحته ولا شعر هكذا في الكافر حتى يصير متعلق الاصابة فالملاقاة فيه للبشرة لكن ليس بلازم التصريح بخصوصه وقد اعترف به لا لما تضمن نجاسة الحيوان على نجاسة عظمه وشعره فكيف مع هذا يحسن عنده القول بطهارة ما لا تحله الحيوة من الكافر منها انه لا يتفاوت في الحكم بطهارة ما لا تحله الحيوة بين اخذه من حى وميت وميتة جزا او قلعا وتنفيه العموم دليل طهارته بل في نصوصه ايضا التعرض لعدم الباس به في هذه الاحوال المختلفة وفى نهاية الشيخ يحل من الميتة الصوف والشعر والوبر والريش اذا جز ولا يحل شيء منها اذا قلع وعن ابن حمزة في الوسيلة ويحل من الميتة احد عشر شيئا الصوف والشعر والوبر والريش المجزوزات وظاهرهما اشتراط طهارة الاربعة من الميتة باخذها جزا ولم اجده ولا محكيا من غيرهما والاقوى هو المعروف من طهارة الماخوذ منها جزا او قلعا وعليه ان اخذه جزا فلا خلاف عند المعروف في عدم وجوب غسله بل في اللوامع صرح بالاتفاق على عدمه ولم اجد مصرحا بخلافه غير ما في المشارق من عبارة تسمعها وان اخذت قلعا وجب غسل موضع النابت منه في الجلد فيما صرح به جماعة منهم بل في اللوامع عدم الخلاف فيه بينهم واما ما عدى موضع الاتصال بالجلد فلا يجب غسله بغير خلاف اجده فيه ايضا غير ما في المشارق ايضا حيث قال ولا يذهب عليك ان الاحوط عدم الاكتفاء بغسل موضع الاتصال بل غسل جميعها بل وعلى تقدير الجز ايضا الا ان الروايات المذكورة المتضمنة للامر بالغسل مطلقة ولا مقيد فيها بموضع الاتصال وحالة القطع انتهى لكن لا يظهر منه الفتوى به والمتجه هو المعروف في مقابل قول الشيخ ره وفى مقابل كلام المشارق ايضا اما الاول فلاطلاق النصوص المتضمنة لطهارتها من غير تقييد بالجز في شيء منها غير خبر الجرجاني عن ابى الحسن عم كتب اليه يسئله عن جلود الميتة التى يؤكل لحمها اذا ذكى فكتب لا ينتفع من الميتة باهاب ولا عصب وكلما كان من السخال من الصوف ان جز والشعر والوبر والانفحة والقرن ولا يتعدى الى غيرها انشاء الله تعالى وهذا الحديث هكذا في نسخ الكافى والتهذيب وهو كما قال بعض محققى المحدثين كانه سقط منه شيء اذ لا يلائم ظاهره مع امكان ورود الشرط فيه لتداول اخذ الشعر جزا في وقت معيشته مورد الغالب فلا مفهوم له وضعف سنده كما قيل وشذوذه كما هو واضح فلا ينهض بتقييد المطلقات المعتضدة بظهور الاتفاق لا سيما انه زيادة على الاطلاق قد يستظهر ارادة خصوص الاخذ قلعا من صحيحة حريز من قوله منها اللبن واللباء والبيضة والشعر والصوف والقرن والناب والحافر وكل شيء ينفصل من الشاة والدابة فهو ذكى وان اخذته منه بعد ان يموت فاغسله وصل فيه وجه الاستظهار ان الطلاق ايجاب الغسل اذ لا يجب في الماخوذ جزا اتفاقا كما تقدم فلا يكون خصوصه ولا الاعم منه مراد البواقى لطلاق الايجاب فان قيل لم لا يحمل الامر بالغسل على الندب ومعه يصح ارادة الاخذ جزا ولا اقل من صحة ابقاءه على الطلاقة فلا دلالة فيه على ارادة خصوص الخروظنا ان حمل على الجز فيلزم تقييد ومعه يجوز ايضا في الامر بالغسل وان حمل على الاعم منه فالتجوز خاصة والتزام التقييد بالاخذ قلعا ارجح من كل منهما كما هو مقرر في التراجيح خصوصا من التقييد بالجز لظهور لفظ الاخذ فيه منه وفى الحدايق انه نقل عن الشيخ تعليل الاختصاص بالجز بان اصول هذه الاربعة المتصلة باللحم من جملة اجزائه وانما يستكمل استحالتها الى احد المذكورات بتجاوزها عنه وكان مراده بالنامل عنه والمحوذ تقدير بقوله في المشارق احتج الشيخ بان اصولها الخ مع ان الشيخ لم يحتج به ولا بغيره ومع الغض عن هذا التعليل لما حكم بقوله ولا يحل منه شيء اذا قلع غريب لانه على تقدير تماميته لا يفيد الا عدم الانتفاع بالاصول منها خاصة

لا مطلق المقلوع حتى لو قطع منه الاصل بعد القلع ومن اجل هذا يمكن حمل قوله لا يحل على عدم حله كالماخوذ جزا من الانتفاع بتمامه من غير
قطع شيء منه وبه يلايم التعليل لكن ومع ذلك لا يرتفع منه المخالفة لبناء الاصحاب على الانتفاع بها مع اصولها بعد ازالة ما يلاصقها من
اجزاء وغسلها الا ان يحمل كلامه على عدم الانتفاع بالمقلوع بمجرد القلع كالجز ما لم يزل ملاصقها ويغسل فلا مخالفة فان قيل التعليل لا
يلايم اذ قد تدل ذلك من المعلل لاقتضائه كون الاصل ميتة ومعه لا يجدى مسحه عن ملاصقه ولا غسله قلنا ليس التعليل في كلام الشيخ كما
عرفت وعلى كل حال ما علل به في حيز المنع جدا لان المقلوع بتمامه صوف وشعر ووبر عرفا ومدار الشرع في نحو المقام ما على المصاديق
العرفية لا الحكمية هذا وقد احتج في المقام الخوانساري بصاحب المعالم لان الثاني بعد ايراد التعليل اورد عليه بما حاصله انه اولا
كون الاصل لحما عرفا ممنوع وثانيا الاخبار مطلقة في الاخذ فالتقييد يحتاج الى دليل فتنظر فيه الخوانساري في مشارقه بان جعل الثاني
ايرادا على حدة مشكل لانه على تقدير كون الاصول يطلق عليها اللحم لا يجدى اطلاق الاخبار قال لان غاية ما في الاخبار ان هذه الاشياء
من الميتة طاهرة والمفروض ان اصولها ليست منها فلا يتناولها الاخبار ثم قال ولو فرض انه يستفاد من الاخبار انه كلما اخذ الشعر من
الميتة فهو طاهر شامل للاخذ قلعا وجزا فللتامل ايضا مجال لانه يكون بينها وبين ما يدل على نجاسة لحم الميتة عموم من وجه ولا بد لترجيح
احدهما من مرجح الا ان يقال الترجيح للطهارة لانها الاصل انتهى قلت قوله لا يجدى اطلاق الاخبار لان غاية ما في الاخبار مبنى على فهمه
ان صاحب المعالم يريد بقوله ثانيا الاخبار مطلقة في الاخذ افادة هذا الاطلاق طهارة تمام هذا الريش المقلوع مثلا مع اصله
مع انه لا يريد ذلك بل قوله ثانيا الخ يريد به ما اجبنا به نحن اولا وبقوله اولا ما اجبنا به نحن اخيرا ومراده انا اذا سلمنا كون اصول الشعر و
الريش مثلا لحما فاطلاق اخذ الشعر من الميتة الدال على طهارته يقضى بطهارة مقدار الشعر منه كما ان اطلاق ما دل على نجاسة الميتة واجزائها
يقضى بعدم الانتفاع بمقدار اصولها ونجاستها ولا تعارض بين هذين العامين بالنسبة الى هذا المقلوع اصلا لا من وجه كما زعمه
هو اخيرا ولا تعارض المطلق والمقيد لان معارضتهما بالنسبة اليه فرع صدق العامين او احدهما على تمام هذا الموجود صدق الكلى على
الفرد وليس كذلك بل كل منهما صادق على جزء منه دون الاخر فيعمل فيه بهما معا حسبما اشرنا اليه وصاحب المعالم بقوله ان الاخبار مطلقة
في الاخذ يدفع به ما لو قيل انه بعد ان كان الشعر المقلوع اصله لحما لا يشمله نص جواز اخذ الشعر من الميتة بدعوى اختصاصه بما كان المأخوذ
كله شعرا او ريشا فاجاب بانه مطلق يشمل ذلك وما كان بعضه شعرا غاية ما هناك انه في الثاني انما يشمل اخذ مقدار شعره والانتفاع
به خاصة دون اصله واما الثاني وهو المعروف في مقابل كلام المشارق من قوله لا يذهب عليك الى اخر ما تقدم من عدم وجوب غسل
ما عدا موضع الاتصال من المقلوع وعدم وجوبه اصلا في الجز فلان استناد الخوانساري انما هو الى اطلاق الامر بالغسل في صحيحة حريز
المتقدمة وقد عرفت وجه حمل الاخذ فيها على القلع والان نقول ان المغسول فيها ايضا محمول على غسل موضع الاتصال الصادق به غسله
للاتفاق ظاهرا على عدم وجوب غسل الزائد وللروايات الكثيرة الدالة على طهارة ما لا تحله الحيوة مطلقا وهذا الخبر ان لم يحمل
على ما ذكر فيجب اما تقييد المطلقات المعتضدة بفتوى الاصحاب بما لا يقوى عليه او ايجاب غسل الطاهر تعبدا وهو في غاية البعد
فالتزام تقييده بما ذكر اولى منهما جدا خصوصا مع موافقته لفهم جل الاصحاب ثم ان المشهور لا يحتاجون فيما يوجبونه الى هذا الخبر
وتكلف حمله على ما قد ذكر بل يكفيهم عدم صلاحيته للاستدلال به على ترتب الحكم حسبما ذكره الخوانساري واما ما اوجبوه فهو على القاعدة
لان الملاصق من الاجزاء باصول المقلوع خارج عن حقيقة الشعر ونحوه بل هو من اجزاء جلد الميتة او فضلاته المحكوم بالنجاسة و
الازالة لذلك ثم انه لا ينفك الاصول عادة لنبتها من داخل الجلد عن ملاقاة بدن الميتة برطوبة فانه منجس بالعارض والغسل لذلك
ولا ينافيه ما دل على طهارة هذه الاجزاء من الميتة لدلالته على طهارتها بالذات فلا ينافيها نجاستها بالعارض ويجرى على هذا في
غير الانفحة من قرن وعظم وكل نابت ويشكل اطلاق وجوب الازالة والغسل بان الجزء الملاصق غير معلوم كونه من اللحم بل ربما يكون
هو من الرطوبات الغليظة المعدة للشعر به مما لا تحله الحيوة ولا اقل من الشك في كونه مما تحله الحيوة فلا يحكم بوجوب ازالته وكذا اما لا يرى
معه شيء ملاصق غير معلوم مماسته الميتة برطوبة مسرية حتى يجب الغسل الا ان يدعى قضاء العادة بوجود الرطوبة تحت الجلد
او يتمسك لذلك باطلاق امر الغسل في الصحيحة ويكفي في الخروج عن التعبدية المستغربة المشار اليها كونه في معرض المماسة بالرطوبة
خصوصا غير الشعر من القرن والعظم والناب ونحوها وهل يجرى خلاف الشيخ على تقدير كونه مخالفا في غير الانفحة فلا يطهر الا مع
اخذها بمثل الجز كالكسر او النشر او البرء وما ضاهاها او ان غير الانفحة طاهر باى قسم اخذ من الميتة وجهان من اختصاص ذكر الخلاف

بالانفحة ومن جريان المدرك بالنسبة الى غيرها ايضا لكن حيث ان الشيخ هو لم يذكر مستند المقالة لا ينبغي لنا ان نسرى مخالفته
فلعله ناظر الى ما لا يتسرى وما ذكره الخوانساري من التسرى بالغسل الى غير المقلوع وغير موضع الاتصال من المقلوع فقد صرح
بجريانه في غير الانفحة قال لان قوله في اخر الرواية فاغسله لا يلزم ان يكون مختصا بالشعر ونحوه مما يصلح للملبس فيجوز حمل الظرفية على المجموع
وح فيشمل جميع ما ينتفع به من الميتة سوى اللبن واللبا المذكورين في الرواية لانهما لا يقبلان الغسل ثم اشار الى ان مقتضى احتياطه المتقدم
غسل القرن الماخوذ مثلا جميعه لا خصوص موضع الاتصال بل واخذه بالنشر والبرء ونحوهما ايضا لكونهما بمعنى الجز وهل يجرى ما
اوجبه المشهور من وجوب الازالة فيما يقلع من الحيوان الحي ام لا وجدت في بعض كتب المعاصرين حكاية الجريان فيه عن بعض ثم هو اشكل
فيه والذى ينبغى عد ما ينفصل من الحي مع هذه الاجزاء عداد الاجزاء الصغار المنفصلة من الحي مما حكم بطهارتها كاطراف الثؤلول
والدماميل ولا سيما المنفصل مع الشعور لقضاء الحرج الشديد في اجتنابه لانفصال الشعور دائما بالتمشط والتبريح من الرجال والنساء
بمعاملة الطهر معها والسيرة ايضا قائمة عليها ولذا قال في كشف الغطاء ما يكون في اصول الشعر مع القطع من الحي لا باس به بخلاف ما قلع
من الميت بل عن المنتهى شعر الادمى اذا انفصل في حيوته فهو طاهر على قول علمائنا ودليله واضح منها ان مقتضى ما تقدم من نجاسة الميتة
هو نجاسة جلد الميتة كما هو المجمع عليه وقد تقدم عن الصدوق ره ما يعطى طهارته خصوصا ما في عبارة مقنعه وما يعطيها من
بعض اخبار ايضا وخلافه على تقدير تحققه غير قادح بالاجماع مع احتمال تاول عبارته كنصه بما لا يخالف عموم النصوص البالغة حد التواتر
معنى بنجاسة الميتة والاجماعات المستفيضة في خصوصه فضلا عن عموم ابعاض الميتة وعن الاجماع المحصل وثبوت نجاسته قاض بعدم
تطهره اصلا وابدا لانها نجاسة ذاتية والاصل فيها عدم الزوال الا بالاستحالة عدا ميتة الانسان فيطهر بتغسيله وهذا كاف فيما هو
المعروف من مذهب الاصحاب المقرون بالصواب من عدم طهارة الميتة بالدباغة ولا يحتاج الى اقامة الدليل عليه بل على من يدعى خلاف
ذلك كالاسكافي والشلمغاني بل والصدوق في الفقيه بزعم صاحب المعالم وان نافته عبارته في المقنع من ان الدبغ طهره وان بقى على
منع الصلوة فيه وتبعهما الكاشاني ومال اليه في شرح قول مصنفه في المدارك ولا يجوز استعمال شيء من الجلود الا ما كان طاهرا وعلينا ابطال دليله
ومع ذلك لنا من الادلة على عدم حصول الطهر به وجوه منها الاصل واستصحاب النجاسة المتيقنة بحصول الموت واما مناقشة صاحب
المعالم بقوله اما الاستصحاب فلان التمسك به موقوف على ملاحظة دليل الحكم وكونه عاما في الازمان كما اسلفنا القول به
مرارا وقد تقدم في البحث عن نجاسة الميتة ان العمدة فيه الاجماع وح فلا استصحاب ففيه مع ان توقف حجية الاستصحاب وقد ثبتنا

على كون الدليل عاما للازمان مبنية على طريقة المعروفة في الاستصحاب صح

في الاصول عدم توقفه على ذلك ان دليل نجاسة الميتة غير منحصر في الاجماع حتى يرد المناقشة التي في استصحاب حكم الاجماع بل
قدمنا الدلالة عليها من الاخبار بما لم يبق عليه غبار ومنها الاجماعات المستفيضة على ان الدبغ ليس طهرا لها حكايته في الانتصار
والناصريات والخلاف والغنية ونهاية الاحكام والتذكرة والمختلف والمنتهى والذكرى وجامع المقاصد وكشف الحق وكشف اللثام بل في
شرح المفاتيح انه بلغ في ضرورية المذهب مرتبة حرمة القياس ومناقشته فيه ايضا بانه يلوح من الشهيد التمسك بالاجماع وهو
صريح الخلاف ثم قال واما الاجماع فلعدم ثبوته على وجه يصلح للحجية وهذا لم يتعرض له المحقق وحال الشيخ والشهيد في الاجماع معلوم
وقد اشرنا الى انهما داخلان في عداد من ظهر منه في امر الاجماع ما اوجب حمله على غير معناه المصطلح الذى هو الحجة عندنا وافاد قلة الضبط
في نقله مدفوعة بعدم انحصار الناقل لهما مع انه لو كان لهما مخالفة ففي طريق حجيته نعم ذكروا صورا الحقوها بالاجماع في الحجية فاذا
نقلا صريح الاجماع لا يحمل على تلك الصور الملحقة واما دعوى قلة الضبط في نقلهما الاجماع فجزافية لا نرتضيها ومنها النصوص الواردة
بعدم الانتفاع بالميتة بشيء وهى كثيرة بل ظاهر الشهيد تواترها منها صحيحة على بن المغيرة خصوصا المصرح فيه مع ذلك بقوله ولا اهابها
ولا عصب كجواب مكاتبة الجرجاني لا ينتفع من الميتة باهاب ولا عصب فان عموم النهى عن الانتفاع بشيء حتى الاهاب ظاهر في المقصود
لان استعماله بعد دبغه انتفاع به واى انتفاع مضافا الى ظهور الاتفاق على ان المانع من جميع الانتفاعات ليس الا النجاسة بل صرح
في شرح المفاتيح بالاجماع عليه كذا في الجواهر ولعل من يقول بحرمة جميع الانتفاعات يقول بالنجاسة كما ان كل من يقول بالطهارة يقول بحل
جميع الانتفاعات والتتبع يساعده فثبوت الحرمة يثبت النجاسة كما ان ثبوت الطهارة يثبت حلها ومنها قول النبي ص في موثقة ابى مريم
وصحيحة ابن المغيرة في شاة الميتة ما ضر اهلها اذا لم ينتفعوا بلحمها ان ينتفعوا باهابها اى يذكونها فينتفعون بجلدها الظهور هذا
تام الظهور في فوات الانتفاع بعدم تذكيتها ولو طهر بالدبغ لما كان الانتفاع بالموت ضايعا وفائتا ومنها خبر الدعائم الميتة

بنجسه وان دبغت ومنها قول علي بن الحسين ع في موثق ابي بصير لما نزع فراءه العراقي للصلوة وسئل عن سبب نزعه ان اهل العراق
يستحلون لباس جلود الميتة ويزعمون ان دباغه ذكاته ضرورة عدم كون المراد بالذكاة الذبح بل الطهارة ومثله في صحيحة عبد الرحمن بن
الحجاج مع قوله بعد ذلك ثم لم يرضوا ان يكذبوا الا على رسول الله ص وفيهما مع تخطئة زعمهم طهره بالدباغة دلالة على ان نجاسته سبب
نزعه للصلوة فتقوم منه القرينة على ان النهي عن الصلوة فيه وان دبغ في المستفيضة بل المتواترة التي منها صحيحة ابن مسلم عن جلد الميتة
ايلبس في الصلوة فقال لا ولو دبغ سبعين مرة وفي رواية ابن ابي عمير لا تصل في شيء منه ولا شسع انما هو لنجاسته مضافة الى ظهور مجرد
منع الصلوة فيه في ذلك كما اخذت نجاسة كثير من الاشياء من ورود منع الصلوة فيه ونحوه من الاستعمالات المتوقفة على الطهارة كا
الاكل والشرب والتوضي منه وبه يندفع مناقشة من تقدم ذكره بان منع الصلوة لا دلالة فيه على كونه للنجاسة فلعله تعبد كالمنع من
الصلوة لكونه مما لا يؤكل حتى تجاسر بذلك صاحب المعالم على الشهيد فانه نقل ما في الذكرى من قوله لا يطهر جلد الميتة بالدباغ اجماعا
وبه اخبار متواترة وذكر ثلاثة اخبار منها صحيحة ابن مسلم مقتصرا منها على ما في ذيلها من قول الباقر ع ولو سبعين مرة قال العجب انه ادعى تواتر
الاخبار ولم يذكر سوى ثلاثة مقتصرا من حديث ابن مسلم على بعضه وهذا التصرف في متن الحديث غريب جدا بل يكاد ان يقطع بعدم
جوازه من حيث ان كلامه مسوق لاثبات عدم الطهارة وبيان تواتر الاخبار بذلك فمن وقف على عبارته غير مطلع على اصل الحديث لا يرتاب
في ان النفي الواقع فيه عائد الى الطهارة والحال انه عائد الى لبسه في الصلوة وبمثله اعترض كاشف اللثام في مناهجه عليه وعلى كلام شيخنا
الشهيد في الروض الذي بمثله ولكنهما في غير المحل اذ لا يلزم من يدعي التواتر ان يذكر جميع الاخبار وما ذكر من ذيل الصحيحة غير مناف لما
يروم من الدلالة على النجاسة لبنائه على ان منع الصلوة فيه دلالة على النجاسة وهذا البناء غير مخصوص بالشهيد حسبما ذكرناه وكان
الفاضل تنبه له في كشفه فعدل الى ذكر ما ذكره الشهيد في الذكرى من غير اعتراض عليه وعلى كل حال يدل ايضا من الاخبار على النجاسة خبر
القاسم الصيقل قال كتبت الى الرضا ع اني اعمل اغماد السيوف من جلود الحمر الاهلية فيصيب ثيابي فاصلي فيها فكتب الي اتخذ ثوبا لصلوتك
فكتبت الى ابي جعفر الثاني كنت كتبت الى ابيك بكذا وكذا فصعب علي ذلك فصرت اعملها من جلود الحمر الوحشية الذكية فكتب الي
كل اعمال البر بالصبر يرحمك الله فان كان ما تعمل وحشيا ذكيا فلا باس وقريب منه خبر ابي القاسم الصيقل وولده قال كتبوا الى الرجل جعلنا
فداك انا قوم نعمل اغماد السيوف ليست لنا معيشة ولا تجارة غيرها ونحن مضطرون اليها وانما علاجنا من جلود الميتة من البغال والحمر
الاهلية لا يجوز في اعمالنا غيرها ايحل عملها وشراؤها وبيعها ومسها بايدينا وثيابنا ونحن محتاجون الى جوابك في هذه المسئلة
يا سيدنا لضرورتنا اليها فكتب ع اجعلوا ثوبا للصلوة الحديث لان الملحوظ في جعل الثوب ليس الا تنجس الاول بملاقاة الجلد وحكاية
تضمنهما تقرير الانتفاع به تسمع جوابها بما لا ينافي الدلالة على النجاسة ومن مجموع ما ذكر لا يبقى ريب فيما عليه المشهور واحتج لمذهب
الاسكافي ببعض نصوص لا يخفى شذوذها وعدم مقاومتها للنصوص المقابلة وهي ما ارسله في الفقيه مما تقدم بعد تنزيله على الجلد
المدبوغ لعدم تعارف وضع السمن واللبن فيه الا بعد الدبغ ورواية حسين بن زرارة عن جلد شاة ميتة يدبغ فيصب فيه اللبن و
الماء فاشرب منه واتوضأ قال نعم وقال يدبغ فينتفع به ولا يصلى فيه وعبارة فقه الرضا وان كان الصوف والوبر والشعر والريش
من الميتة بعد ان يكون مما احل الله اكله فلا باس به وكذلك الجلد فان دباغه طهارته الى ان قال وذكوة الحيوان ذبحه وذكوة الجلود الميتة
دباغته والنبوي العامي ايما اهاب دبغ فقد طهر وهذه مع ضعف الاولى والاخيرتين بما هو غير خفي واهمال حال راوي الثانية
حسين بن زرارة في كتب الرجال غير ما يقال من دعاء الصادق ع له ولاخيه الحسن من غير جابر لها وكذا دلالة الاولى للاحتمال المتقدم
والاخيرتين باقتضاء عموم كون الدباغ طهورا جواز الصلوة فيه الا ان تقيدا بالثانية لا تقاوم الاخبار المقابلة لا سندا ولا عددا
ولا معتضدا خصوصا مع موافقة هذه لمذهب العامة حتى صار مضمونها من الطهر بالدباغة مما يتميز به الخاصة عن العامة فلتحمل
على التقية ولا ينافي الحمل عليها المنع في بعضها من الصلوة فيه لما ستعرف في ذيل المسئلة من حمل خبري الصيقل والحكم بحمد الله واضح وفي
الاطالة فيه بازيد من هذا تضييع الوقت ثم اعلم انه في شرح المفاتيح بعد ذكر هذا الخلاف الذي بين المشهور والاسكافي والا
للطرفين فرع على قول المشهور خلافا قال وعلى القول بالنجاسة كما هو الحق بلا ريبة هل يجوز الانتفاع في اليابس للفاضلان والشهيد
على المنع لعموم المنع عن الانتفاع بالميتة بل لعله ليس محل خلاف وان وقع في الذخيرة نوع تردد منه فيه وليس بمكانه بلا تامل انتهى
والذي في الذخيرة انه بعد نقله المنع عن الفاضلين والشهيدين قال وهو غير بعيد لعموم النهي في الخبرين وقد بينا ما فيه في الصحة

والعموم وفيه تامل بعيد نعم التمسك بالاية ضعيف انتهى ويظهر من التذكرة والمنتهى ايضا التردد في حرمة الانتفاع به وادعى القاشاني
ان في جواز الانتفاع به في غير الصلوة اخبارا كثيرة وايضا فان المطلق يحمل على المقيد وميله بل بناؤه على عدم الحرمة واضح قلت لم
اعرف وجه تقييد شارح المفاتيح بتجويز الانتفاع على القول المشهور باليابس وكذا في عبارة الذخيرة وقد تبعا فيه ما في المنتهى حيث
قال في جواز الانتفاع في اليابسات نظر اقربه الجواز ومثله عن التذكرة والذكرى مع ان الظاهر عدم الفرق قولا ودليلا بين اليابس
والرطب بناء على تحريم الانتفاع او تجويزه ضرورة عدم احتمال مدخلية تنجس البدن في الرطب من حيث هو في التحريم وبالجملة
القول هنا بحرمة الانتفاع مطلقا بجلد الميتة وان دبغ اما يكون للبناء على حرمة سائر الانتفاعات بالاعيان النجسة حسبما نبه
عليه الجماعة في باب المكاسب بل حكوا الاتفاق عليه ونحن لم نوافقهم هناك ومنعنا الاجماع عليه او يكون لثبوت الحرمة في خصوص الميتة
واجزائها من ذي النفس وقد عرفت ان دعواها مع القول بطهارة الجلد بالدبغ غير متلائم كما هو واضح والاجماع المركب المستظهر حسبما
اشير اليه ايضا نافيه واما على القول بالنجاسة كما هو المعروف فمع الغض عن ظهور الاتفاق الاستدلال عليها من النصوص
واضح للتصريح فيما تقدم بحرمته عموما وهي مقتضية بعموم اية حرمت ودفع المناقشة في عمومها بانصرافها الى خصوص الاكل لكونه
اظهر الانتفاعات بمنع الانصراف ظاهرا لان منفعة الجلد لا تقصر عن اللحم خصوصا مع ملاحظة ظهورها هنا في ميتة الحيوان و
ارادة مقابلتها بالمذكى وان حرمتها في مقابل حله ومعلوم عدم اختصاص حل المذكى بالماكول وفي غير الماكول لا محل الا فيما عدا
الاكل فكيف يختص الحرمة المقابلة بالاكل والشهرة العظيمة المحققة والاجماع المستظهر من عدم الخلاف المساعد بالتتبع ولا مقابل
لها الا الشواذ من الاخبار التي ذكرت دليلا للاسكافي وبينها ان الاخيرين من تلك المتضمنان لطهارة الجلد من الرضوي والنبوي
هما في مقابلة ما يدل على نجاسته ويبقى الاولان المتضمنان لحل الانتفاع اما مطلقا كما في ثانيهما او انتفاع مخصوص ومتمما
بعدم الفصل في غير الصلوة كما في اولهما وهما مع ما فيهما سندا ودلالة للاحتمال المتقدم لا يقاومان الاخبار المقابلة جدا بل الاربعة
ايضا لا تقاومها واما الاخبار الكثيرة التي ادعاها القاشاني بجواز سائر الانتفاعات به فلم نقف عليها ولم نجدها محكية
في كتاب لا ادعاها غيره وتقييد المطلقات المانعة بالانتفاع الصلوتي كما ادعاه بقوله والمطلق يحمل على المقيد في غاية من الغرابة
ضرورة عدم التنافي بينهما فليس مقام الحمل مع ما في شرح المفاتيح من ان التقييد به بعد التقاوم والا فلا وجه له لكن قد يستخرج
من الشذوذ نص جواز الانتفاع في غير الصلوة بخبري قاسم وابي القاسم المتقدمين بناء على ان قوله اتخذ ثوبا للصلوتك فيه
تقرير ظاهر لحل عمل الاغماد منه وتتميم حل غير عمل الاغماد من الانتفاعات بعدم القول بالفصل فيما بين غير الصلوة خصوصا
مع ما في ثانيهما من قوله ايحل عملها وشراؤها وبيعها ومسها بايدينا وثيابنا وبخبر فراء علي بن الحسين ع للبسه في غير الصلوة ولعل
الكثرة التي ادعاها القاشاني يريد بها ذلك ولكن ان خرجت بذلك اخبار حل الانتفاع عن الشذوذ فلا تخرج عن القصور عن قوة
المقاومة والمكافئة عن نصوص المنع المعتضدة بالشهرة العظيمة المقاربة للاجماع بل مظنته لحصوله حسبما عرفت فلا ينبغي التامل في
ترجيح القول بالحرمة كما لا يخفى على الفقيه النبيه ولا يغرنك تجلجات بعض الوسوسين وغير المحصلين بموارد اتفاقات الاصحاب وبعد
عدم مقاومة اخبار الحل لاخبار الحرمة وتعين ترجيحها يمكن حمل لبس علي بن الحسين ع على كونه لتسييس الحاجة كما يعطيه الاعتذار في ذيل الخبر
بان علي بن الحسين كان صدر الايدي فيه الفراء الغير العراقية واما خبر الصيقل فغير بعيد كون التقرير على اصل العمل ارشادا الى المواظبة على
التقية فيكون في قوة قوله لا باس بعملك بجلد الميتة اتقاء اذ في تحري الصيانة جلد المذكى مع قلته في اعمالهم كما في خبر ابي القاسم تظاهر
خلافهم من انهم يجتنبون عن غيره ولكن المحافظة على الصلوة في غير ثوب حيث انه ممكن مع تستر الحال فاتخذه وهذا غير الحمل الخبر على التقية
بالنحو المعهود ولا باس به مع احتمال كون التقرير فيه على العمل لتسييس الحاجة اليه ايضا كما يعطيه قوله ليس لنا معيشة غيرها ونحن مضطرون
اليها ولا يجوز في اعمالنا غيرها ثم ان المحكي عن ابن الجنيد اشتراط الطهر بالدباغة بكون الدبغ بغير الاجسام النجسة ووجهه غير معلوم فان
كان من جهة سراية النجاسة مما يدبغ به الى اعماق الجلد فلا يخفى ما فيه لعدم خروجه بذلك عن قابلية التطهير بالماء ولو بتنقيعه في الكثير
حتى ينفذ ايضا الى اعماقه ولعله ما رواه ابو يزيد القمي عن ابي الحسن الرضا ع عن جلود الدارش التي تتخذ منها الخفاف فقال لا تصل
فيها فانه يدبغ بخرء الكلاب وفيه ظهوره في المذكى المدبوغ بالنجس ولا يمنعه احد فليحمل على كراهة الصلوة فيه لكن لو ابدا اليوم القول
بالطهارة بالدبغ فلابد من اجتناب المدبوغ بالنجاسات لانه خرق للاجماع المركب فان الاصحاب ما بين قائل بالنجاسة مطلقا او الطهارة

اذا دبغ بالطاهر فالطهر بالمدبغ بالنجس قول بالفصل منفي والله العالم ومنها ان البيض الخارج من الميتة طاهر باتفاق النص والفتوى وينبغي
النظر فيه في مواضع اربعة الاول في جريان حكم الاجزاء النجسة من الميتة عليه والاجزاء الطاهرة منها اتفقت الاخبار وفتوى الاصحاب
على الثاني ولا ريب فيه بل يمكن القول بعدم دخوله فيما دل على نجاسة الميتة مع الغض عن كونه مما لا تحله الحيوة ايضا حتى يخرج لعدم كونه من
اجزاء الحيوان فهو كالعذرة المتكون فيه ولذا قيل بان الدم المتكون فيه ليس من دم الحيوان فهو باق على اصل الطهارة مضافا الى ذلك
خروجه بما اخرج ما لا تحله الحيوة ومن بعده الى الاخبار الخاصة المصرحة بطهارته بالخصوص وفي بعضها وان كان بيض الدجاجة لكن تتم بعد
القول بالفصل فيه مما يؤكل لحمه مضافا الى اطلاق البيض في جملة ولا يحمل على المقيد بالدجاجة لعدم التنافي وبالجملة لا خلاف في هذا
الموضع الموضع الثاني انه يكن لك من ماكول اللحم وغير الماكول ام الاول خاصة دون الثاني المعروف هو الاول ما بين اطلاق البيض من هذه
الحيثية والتصريح بعمومه بل لم يحك الخلاف بالتقييد بالماكول الا من الفاضل فقال في النهاية والمنتهى انما بيض الجلال وما لا يؤكل لحمه مما
له نفس سائلة فالاقوى فيه النجاسة انتهى وقال في المعالم وغيره بعد نقله عنه لا نرى وجها لكلامه ونظرهم الى عموم ما يدل على طهارته من
هذه الحيثية فلا مقيد وكان نظره الى اقتضاء عموم دليل نجاسة الميتة بنجاسة كل ما هو منها ومنه البيض والمتيقن مما يخرجه دليل استثناء
البيض من العموم هو ما يؤكل فيبقى في غير المحلل على مقتضى العموم وقد تبين اندفاعه مما تقدم من منع دخوله فيما دل على نجاسة الميتة
اولا وعموم دليل المستثنى من النص والفتوى ثانيا مع انه لو تم ذلك لاقتضى نجاسة غير البيض ايضا مما لا يؤكل وهو لا يقول به وان كان
في المعالم في انفحة ما لا يؤكل ان فرق العلامة في البيض يقتضي الفرق في الانفحة لكنه في غيرهما مما لا يؤكل لم يحك منه الفرق وان نظره
الى اخذ حكم الطهر من الحكم عليه في النص المستثنى له من الميتة بالحل ولا يحل البيض مما لا يؤكل لانه تابع اللحم فلا يطهر وفيه ورود النص
بطهر البيض مستقلا لا على اطلاقه مع امكان عدم الدخول حتى يخرج فلا ريب في سقوط خلافه وعدم الفرق فيه بين ما كان مما يؤكل
او لا يؤكل فيطهر الثاني وان حرم الموضع الثالث في اشتراط طهارته بشرط وعدمه وقد اتفقوا على اشتراطها بشرط فهو دليل على عدم
الاطلاق وان كان ما عدا موثق غياث من النصوص مطلقا لكن الموثق حجة ومعتضدة بالفتوى فينهض باثبات الشرط الذي تضمنه
من اكتساء القشر الغليظ لكنهم اختلفوا في التعبير عن الشرط بعد اتفاقهم على الاشتراط ففي بعض العبارات التعبير بمثل ما في الموثق كما
حكاه في المعالم عن بعض قدماء الاصحاب وفي بعضها بالقشر الاعلى والفوقاني كما عن النهاية والوسيلة والتذكرة وفي بعضها بالجلد
الفوقاني الصلب كما عن نهاية الفاضل وكشف الالتباس بل في السرائر نقله عن الاصحاب وهو المراد من القيض في عبارة بعض كالدروس وغيرها
لما في القاموس من ان القيض القشرة العليا اليابسة على البيضة وفي بعضها بذي القشر دون المائع كما عن الكافي وفي المعالم ان هذا
الاختلاف معنوي وصرح في الجواهر بانه لفظي وان مراد الجميع واحد لكن محصولها ان مراد الجميع القشر الصلب الفوقاني وفي ثانيهما انه
الغشاء الرقيق قال هذا القشر الذي يجمع البياض والصفرة اول ما يكون رقيقا ثم يغلظ حتى يصير صلبا والمراد بالاعلى والغليظ و
الفوقاني في عباراتهم هو هذا الغشاء الذي يصلب بعد ذلك اذ ان رمي الدجاجة للبيضة واخراجها فلا اعتبار في طهارة البيضة بحصوله
وان لم يصلب على الوجه الذي يخرج عليه البيضة عادة وتقييد العلامة بالصلابة ربما نافي ذلك الا ان يحمل على الخروج مخرج الغالب ولا
يخفى ما في ارجاع الاعلى والغليظ الى الغشاء الرقيق من المنع وكذا كون حصوله شرط الطهارة بل الشرط هو القشر الغليظ للتصريح
به في الموثق الذي هو المقيد في المقام ودعوى الاجماع في المنتهى على كون الشرط اكتساء الجلد الصلب ويوافقه ما في السرائر من نسبته
الى الاصحاب بناء على تنزيله على ارادة الغليظ الاعلى الذي غالبا صلب مقابل الرقيق الذي هو تحت هذا الغليظ لانه مظنة الاتفاق
دون خصوص البالغ مرتبة الصلابة والجمود لخلو اغلب العبارات عنه كما عرفت ويساعد ارادة ما يقابل الرقيق حكايته هو في بعض
كتبه عن بعض الجمهور طهارته وان لم يكتس القشر الاعلى محتجا بان عليه غاشية رقيقة حائلة بينه وبين النجاسة ولم يرتضه
هو بل الطهارة ان اكتسى الجلد الاعلى وان لم يكن صلبا لعدم الملاقاة ح والا فلا طهر وان كان تخصيصه عدم الملاقاة بما اكتسى
الجلد الاعلى محل منع لان ذلك الرقيق ايضا حائل مانع من الملاقاة فاعتبار خصوص الاعلى الغليظ انما هو للنص الموثق المعتضد
بفتوى الجميع باعتباره بمعنى عدم الاكتفاء بالرقيق الذي تحته كما يعطيه نسبة الفاضل كفايته في الطهر الى بعض الجمهور و
تبين انه لا دليل على اشتراط خصوص الصلابة ان ارادة الفاضل وصاحب الجواهر ما سمعت عنهما خصوصا ما في ثانيهما من دعوى
رجوع الجميع الى ارادته واولى منهما بالمنع كفاية مسمى البيض وعدم الاشتراط باكتساء جلد كما عن صاحبي المدارك والمعالم اعتبارا

بمطلقات البيض خصوصا اذا اراد وان لم يكتس الرقيق الذي تحت هذا الغليظ الحكاية اتفاق المسلمين على نجاسته بل لا يصدق
البيض ما لم يحو الجلد الرقيق البياض والصفرة بالهيئة المخصوصة كما لا يخفى الموضع الرابع في وجوب غسل البيض وعدمه و
لعل قضية كلام الاكثر الثاني لاطلاقهم الحكم بطهارة البيض وصرح الفاضل في المنتهى بالاول وتبعه بعض من تاخر واختاره في الجواهر
ولعله الاقوى تنزيلا للاطلاق على الطهارة الذاتية بمعنى عدم جريان الميتية عليه فيبقى كلية التنجس بالملاقاة مع الرطوبة سليمة عن
المعارض وبذلك يجمع بين النص وهذه الفتوى مع الكلية المعهودة وبالجملة الكلية قاضية بوجوب الغسل ولا معارض معلوم لها
في المقام وعملا بحسنة حريز القائلة بعد تعداد ما يشتمل على البيض وكل شيء ينفصل من الشاة والدابة فهو ذكي وان اخذته منه
بعد موته فاغسله وصل فيه لظهورها في غسل كل ما ينفصل خرج منه ما لا يمكن فيه كاللبن واللبا بقي الباقي معتضدة بالقاعدة الكلية
من غير ثبوت مخرج وعدم التعرض لغسله في المقام لا يدل على عدم وجوبه لامكان ايكاله الى الكلية المعهودة كما ان قوله في الحسنة وصل
فيه لا دليل فيه على ارادة غسل خصوص الصوف والشعر والوبر ضرورة ارادة وصل فيما يصلى فيه ومنها ان انفحة الحيوان الميتة طاهرة
باتفاق النص والفتوى وينبغي النظر فيه في مواضع الاول في تشخيص موضوعها اولا في اللغة وثانيا مع الغض عن اللغة في الموضوع
المراد في هذا الحكم من الاستثناء مما يستخرج من الميتة اما الاول فليعلم اولا ان السخل ما لم ياكل اذا شرب اللبن نزل في جوف جلدة رقيقة
متصلة من فوقها بمجرى الطعام ومن طرفها الاخر بالمصران وبعد نزوله فيه يستحيل الى شيء اصفر غليظ ولا يعرض له ما لم ياكل اصلا
ولا كرش فاذا رعى صار بمكان تلك الجلدة الرقيقة جلدة غليظة خشنة من داخلها مستكرشة واذا نزل فيها العلف استحال فرثا
وانفتح الاستحالة الى الشيء الاصفر واندفع من طرفها المتصل بالمصران فيها فيخرج منها بعرا واتفقوا على انه لا انفحة وانما هي قبل
الاكل لكنهم اختلفوا في انها هل هي تلك الجلدة الرقيقة او الشيء الاصفر المستحال من اللبن الذي في داخل الجلدة ففي القاموس وجملة من كتب
اللغة انها الشيء الاصفر المستخرج من بطن الجدي الرضيع يعصر في صوفة مبتلة في اللبن فيغلظ كالجبن وفي بعض كتب اللغة انها
الجلدة الرقيقة ففي الصحاح انها كرش الحمل والجدي ما لم ياكل فاذا اكل يقال لها الكرش واختلف الفقهاء في معناها بموجب اختلاف
اهل اللغة وفي الرياض الزهرية انه استفاد بعض الافاضل من عد الفقهاء الانفحة مما لا تحله الحيوة انها الكرش كما قاله الجوهري لا اللبن
الاصفر كما قاله في القاموس قال ولا العد في اللبن بل الفرث ايضا وفي عبارة كاشف الغطاء في شرحه على القواعد ومفتاح الكرامة نظيره
ايضا لكن قال ولا يظهر من عد الاكثر الخ وعلى كل حال هو كما ترى استنباط ضعيف بل سخيف وفي الكشف نسب المعنى الاول الى المعروف
وكانه المعروف في اللغة ايضا كما يستفاد من تفسيرها به في المعروف وقوله بعد ذلك ويقال انها كرشه وكذا من قول صاحب القاموس
بعد تفسيرها به انه سهى الجوهري في تفسيرها بالكرش وبالجملة نسبة تفسيرها بالكرش الى الاكثر في كلام من تقدم خطاء في الاستقراء
وفي الجواهر دعوى عدم الاختلاف معنى في اللغة وانما هو في التعبير ومراد الجميع شيء واحد بارادة ما في الكرش من الكرش المفسر به لان
المراد ما يصير كرشا بعد الاكل بدعوى انه الشيء الاصفر المستحال اليه اللبن وهو بعد الاكل يستحيل كرشا دون الجلد الرقيق الذي هو غائه
فيرجع تفسير الجوهري الى تفسير القاموس وهذا كانه ماخوذ مما في الحاشية الجمالية حيث قال حكم صاحب القاموس بسهو الجوهري لا وجه له
بناء على ظاهر تفسيره هو لانه ينطبق كلام الجوهري على ما ذكره هو في ذيل عبارته من انه اذا اكل الجدي فهو كرش وظاهره ان الشيء
الاصفر يصير بعد الاكل كرشا وكذا على ما ذكر في لغة الكرش واستكرشت الانفحة صارت كرشا انتهى وعلى كل حال هذا التوفيق و
الارجاع من صاحب الجواهر كالاجتهاد في مقابلة النص للتصريح في المغرب والقاموس بانهما قولان خصوصا ثانيهما مع ان بناءه على
كون الشيء الاصفر هو الذي بعد الاكل يصير كرشا وهذا كانه زعم فاسد وان استجوده في الحدائق لان استحالة اللبن الى هذا الشيء
الاصفر تتجدد يوما فيوما ولا يبقى في هذا الوعاء حتى ينقلب كرشا وقت الاكل كما لا يبقى ما يستحيل اليه العلف في الكرش وقت
الاكل بل الجلد الرقيق الموجود مستمرا هو الذي اذا رعى اخذ الشيء الذي كان قبله يستحيل اليه الشيء الاصفر يصير جزء منضما الى الجلدة
الرقيقة فيغلظ شيئا فشيئا ويخشن داخله فيستكرش بالضرورة والظاهر انه لا يبقى الانفحة بعد الاكل وان احتمل في شرح الدروس
بقاءها الظاهر الذكرى لاتفاق كلماتهم على تحقق الكرش بعد الرعي وانه لا انفحة مع الكرش ولا كرش مع الانفحة واما قول الجوهري انها
هي الكرش فمراده الجلدة الرقيقة التي تصير كرشا فهي قبل الرعي انفحة عنده وبعد الرعي كرش واستكرش تلك الجلدة بهذا المعنى هو
المراد من قول المفسرين بكل من المعنيين انه استكرشت الانفحة اي صارت كرشا وكذا هو المراد مما في ذيل عبارة القاموس وغيره من

منها بمثله من قول فاذا اكل الجدى فهو كرش وهذا غير ناهض بانطباق التفسير الاخر عليه كما سمعته عن الخوانسارى مورداً به على نسبته السهو
الى الجوهرى لوضوح الفرق بين كونها الجلدة التى هى وعاء الشئ المستحال من اللبن وكونها الشئ المستحال لتغاير الظرف والمظروف
ولا ناهض ايضاً باتحاده معه كما سمعته عن الجواهر مدعياً اتحاد المراد من التفسيرين بملاحظة ذلك والخلاف متحقق فى اللغة بين المعنيين
ولعل الاول ارجح لكونه المشهور فى كتب اهل اللغة وان المفسرين به اكثر اعتماداً عليهم واوفق بما ذكره اهل اللغة والشرع والعرف من
ان الانفحة تدخل فى اللبن فيغلظ كالجبن لان المتعارف وضع ما فى الجلدة لا نفسها وبروايتى الثمالى ويونس بناء على ان الانفحة
المذكورة فيهما هى العرفية اذ لا حقيقة شرعية فيها ففى الاولى انها تخرج من بين فرث ودم مشيراً به الى قوله من بين فرث ودم لبنا
خالصا وما فى الجلدة هو الذى اصله اللبن دون الجلدة وفى الثانية خمسة اشياء ذكية مما فيها منافع الخلق الانفحة والبيضة والصوف
والشعر والوبر الحديث والمنافع انما هى فى اللبن المستحيل دون نفس الجلدة وبيان الحجة لا يقصر عن اللغوى هذا فى مقام تشخيص
التكليف للعمل ان استثناء ما فى الجلدة وطهارته متيقن على كل حال اذ لو كان هو الانفحة فلا اشكال وان كانت الجلدة فلكونه مما
لا تحله الحيوة وغير ملاصق لنجس بخلاف الجلدة فان الانفحة لو كانت ما فيها فلا دليل على طهارتها لكونها مما تحلها الحيوة وملاصقة
باجزاء الميتة برطوبة لا يخلو الباطن منها عادة ومع فرض الشك فى المراد من دليل الانفحة القدر المتيقن هو ما فى الجلدة وهذا
هو المراد من قوله فى المدارك ان الاولى اقتصاراً على موضع الوفاق اى ما هو مستثنى على التقديرين فى معنى الانفحة لغة دون
ما فهمه فى الجواهر تبعاً للحدائق والمشارق فاعترض عليه بانه لا وفاق بعد تقابل التفسيرين وتغايرهما قال فى الحدائق لو كان القائل بمعنى الكرش
يقول بمعنى الكرش وما فيه لكان القول بالكرش اتم مطلقاً فيتم ما ذكره لكن لم اقف على قائل به من ان المنقول فى اللوامع من القول الثانى هو
الكرش مع ما فيه وان لم يكن شاهد عليه من العبارات وكلام صاحب الحدائق مبنى على فهمه ارادة السيد من موضع الوفاق القدر المتيقن
من معنى اللفظ اى ما فى الجلدة اما هو المعنى وجزء المعنى فاستثناؤه وطهارته متيقن وليس كذلك وقد يشهد لما فهمناه منه جعله وجه الاولى
كون المستثنى ما فى الجلدة فى اطعمة الروضة فان الظاهر موافقته سبطه له فى ذلك فى المقصود نعم قال فى المدارك بعد ذلك وان كان استثناء
الكرش ايضاً غير بعيد تمسكاً بمقتضى الاصل اى انه ايضاً ان لم يخرج ويطهر بدليل الانفحة فيطهر للاصل بعد فرض الشك فى نجاسته وطهارته
وفيه انه مبنى على مذاقه من عدم عموم نجاسة الميتة لاجزائها والا فالاصل منقطع بالعموم وانقدح مما سمعت ان الانفحة لها موجب تنجس
عارضى ان كانت طاهرة بالذات من ملاصقتها بغيرها برطوبة فان قلنا انها ما فى الجلدة فبملاقاة الجلدة وان قلنا انها الجلدة فبملاقاتها سائر
الاعضاء نعم ما فى الجلدة طاهر ذاتاً ولا عرض تنجس لملاصقته بطاهر وهل يجب عليه تطهيرها عن النجاسة العارضية فان كانت هى ما فى
الجلدة وكان من المائع الغير القابل للتطهير كما هو صريح المسالك والحدائق وظاهر غيرهما فلا يجب قطعاً لعدم امكانه مع بقائه على موضوعه و
بقائه على موضوعه نجساً مناف للغرض من التنجيس به واما ان كان من الجوامد كما بنى عليه فى الجواهر تبعاً للمشارق والحاشية الجمالية او قلنا
ان الانفحة هى الجلدة ففى غسل ظاهرها وجهان بل قولان صرح فى الحدائق واللوامع بالوجوب واختاره فى الجواهر وحكاه فى المعالم عن
بعض فوائد والده قائلاً ولا نعلم من الاصحاب مصرحاً بعدم التطهير وربما كان فى اطلاقهم الحكم بالطهارة اشعار به انتهى وعدم التطهير محكى
عن بعض بعض الكتب وهو ظاهر الذكرى والمسالك والروض ومجمع البرهان والمدارك ووجه القولين ما سمعته منا فى القولين فى البيض
والترجيح للترجيح وقد يشكل القول بتنجس الانفحة بالعارض بان مقتضى كلامهم فى عدم سراية النجاسة من الاجزاء المتواصلة من الجسم الرطب
غير المائع اذا عرضت نجاسة لاحد الاجزاء المتواصلة اختصاص التنجس به من دون سرايته الى الجزء الاخر والفرق سبق الاتصال والملاقاة
ولحوقهما حسبما حققناه فى تنجس المضاف ان يقال هنا بعدم تنجس الانفحة الطاهرة بالذات بملاصقتها بغيرها من اجزاء الميتة لكون الاتصال
متحققاً قبل عروض النجاسة لما اتصلت به بالموت وكذا فى البيضة ويدفع باختصاص ذلك بما كان عروض النجاسة لبعض اجزاء الرطب
بالملاقاة للنجاسة ففيه لا سراية اى لا يحكم بتنجس الملاقى للملاقى دون ما اذا كان بسبب انقلابه نجساً كما اذا استحال مثلاً الى النجس وما
كما فى الفرض فانه تسرى نجاسته الى ملاقيه اذ هو من تنجس ملاقى النجاسة لا ملاقى ملاقيه لكن الفاضل المعنى فى غنائمه يجرى على عدم
الفرق بين التنجس بالملاقاة وغير الملاقاة كالمقام ولذا منع وجوب التطهير هنا وقال لا يبعد القول بلزوم تطهيرها عما لاقاه مع الرطوبة
بعد الموت لا عن الملاقى لها قبله وبالجملة مقتضى الدليل ان ملاقاة النجس رطباً تنجس لا ان تنجس الملاقى الرطب منجس وفيما نحن فيه تنجس
احد المتلاقيين لا لان احدهما لاقى نجساً انتهى وما لم يبعده بعيد والفرق المذكور اولى ومثل يتم حكم الانفحة للمتخذة من حيوان ماكول

معنى اللفظ ايضا في مقام التخصيص صح

وغير ماكول اللحم ام يختص بالاول وان كان مقتضى الوجهين فى البيض جاريا هنا فيقتضى جريان خلاف الفاضل هنا ايضاً لكن لم اجده
محكياً هنا وان احتمل جريانه فى المعالم وخص الانفحة بزيادة ان دليل الطهر فى الانفحة وارد بلفظ الحل وهو يستتبع الطهر لان النجس
لا يحل لكن فيه ان عدة روايات وردت فى الانفحة بغير لفظ الحل ففى بعضها ذكية وفى بعضها لا باس كما لا يخفى على المراجع وبالجملة
الذى يقتضيه النظر تعميم حكم طهارة كل ما هو مستثنى من اجزاء الميتة لما كان من ميتة ما يؤكل لحمه وما لا يؤكل وفى الثانى ايضاً لما
يقع عليه التذكية وما لا يقع كالانسان وغيره بريا كان او بحريا له نفس سائلة وكذا لما ينفصل من تلك الاجزاء من الحيوان الحى ايضاً
لعموم الدليل الوارد بطهارة ذلك من الميتة وان كان حل الاكل او الشرب لا يثبت فيما كان من غير الماكول ولا ملازمة بينه و
وبين النجاسة فهو طاهر يحرم اكله وشربه نعم لا يثبت الطهارة لذلك ان اخذ من نجس العين حياً او ميتاً لعموم دليل نجاسته لسائر
فى اجزائه ومما ينبغى التنبيه عليه اللبن فى ضرع ميتة غير نجس العين انساناً كان او صامتاً على العموم المذكور ففى طهارته وحله من ميتة
ما يؤكل وعدمهما وفى طهره مما لا يؤكل وان حرم شربه قولان معروفان نسب كل منهما الى المشهور ولعل الاول مشهور المتقدمين
والثانى مشهور المتاخرين بل اولهما معقد اجماع الخلاف والغنية وان كان فى ثانيهما الاجماع على الطهر والحل وفى الثانى على عموم حل
الانتفاع الشامل للشرب لا يبعد الاجماع المركب بين الحكمين فيه مما يؤكل لحمه وفى السرائر ان الحكم بنجاسته مذهب المحصلين بلا خلاف
بينهم وليس صريحاً بل ولا ظاهراً فى الاجماع بل اوهنه فى كشف الرموز قال هذه الدعوى محرمة لان الشيخين مخالفان والمرتضى ومتابعوه
غير ناطقين به فما اعرف من بقى معه من المحصلين انتهى ولعل الاول اقوى لاقتضاء عموم دليل ما لا تحله الحيوة طهارته الذاتية والتنجس
بالعرض اللاحق من جهة ملاقاته الضرع بعموم نجاسة الملاقى للنجس برطوبة مخصص فى المقام بالمستفيضة التى منها صحيحة زرارة قلت
اللبن يكون فى ضرع الشاة وقد ماتت قال لا باس به وحسنة حريز او صحيحته عن الصادق ع قال لزرارة وابن مسلم اللبن واللبا والبيضة
الى قوله فهو ذكى وموثقة حسين بن زرارة السن واللبن والبيضة من الميتة الى قوله كل هذا ذكى ومما رواه الصدوق فى من لا يحضره
الفقيه قائلاً وقد ذكرت ذلك مسنداً فى كتاب الخصال عن ان عشرة اشياء من الميتة ذكية وعد منها اللبن واختصاص المذكور فى
بعضها باللبن فى ضرع الشاة الميتة غير ضار لبنائه على انه الغالب فى الفرض مع عدم القول بالفصل وهى مع حجيتها فى نفسها معتضدة
بالاجماع المحكى وهو جابر لما عسى ان يقال فى سند الاخيرة وفيما تقدم ايضاً ولا يعارض محكيه بما سمعته من عبارة السرائر لقصورها
فى الاجماع دونه كما انه لا يعارض المستفيضة بما احتج به الحاكمون بنجاسته من خبر وهب بن وهب عن جعفر ع عن ابيه ان علياً ع سئل
عن شاة ماتت فحلب منها اللبن فقال على ع ذلك الحرام محضاً لانفداح سنده بوهب القاضى الذى هو اكذب البرية عند اهل الرجال
وله مع الرشيد حكايات فى الكذب وقد شنع عليه بما هو مذكور فى كتب الرجال وفى بعضها انه عامى ودلالته ايضاً ليست كوضوح
المستفيضة لامكان اجتماع الحرمة مع الطهارة ولو مع دعوى الاجماع المركب بين الحكمين اذ على تقدير النجاسة النامية لاننا فى الرجوع
فى مقام المعارضة ومنه يتبين ان ما قاله فى الدروس من ان رواية التحريم ضعيفة والقائل بها نادر اقرب الى الصواب مما قاله فى السرائر
ان ما اورده شيخنا فى نهايته رواية شاذة مخالفة لاصول المذهب لا يعضدها كتاب ولا سنة مقطوع بها ولا اجماع لانه كما ترى
روايات الطهر اربع ما بين صحيحة وموثقة والمقابلة رواية واحدة من معروف بالكذابية فانى بالمكافئة فضلاً عن رجحان الواحدة
وان كانت موافقة لقاعدة التنجس بالملاقاة لانها وان كانت كلية معتبرة عند الاصحاب جداً لكنها عموم وهذه الاخبار المستفيضة
المعتبرة خاصة واظهر شئ عند معارضة الخاص والعام التخصيص وقطعية هذه القاعدة ليست بازيد من قطعية الكتاب الذى عامه يخصص
بالخبر الواحد فما فى شرح المفاتيح من المبالغة فى عموم الكلية وشدة الانكار على تخصيصه باخبار الطهر فى غير محله واما خبر الجرجانى الذى احتج
به ايضاً بعض للقول بالنجاسة من قوله فيه وكل ما كان من السخال ومن الصوف ان جز والشعر والوبر والانفحة والقرن ولا يتعدى الى غيرها
حيث نهى عن التعدى عما عد ولم يعد اللبن فلا استمساك به لاعتراف اهل الحديث بالسقط فيه لعدم استقامة عبارته ومع ذلك سنده
ضعيف ودلالته عموم قابل للتخصيص وكذا خبر يونس المتقدم خمسة اشياء ذكية مما فيها منافع الخلق ولم يعد منها اللبن مع اضعفيته دلالة
من خبر الجرجانى للنهى فيه عن التعدى عما عد وليس فيه الا عدم عد اللبن فلا يعارض التصريح بعده من السنة مع احتمال كون الخمسة هى
التى ذكيت لمصلحة منافع الخلق ولا ينافى ذكوة غيرها ولو لمصلحة اخرى وعلى تقدير الدلالة فنحو العموم المخصص بالمستفيضة واذا
انضعف لا دليل على النجاسة الا الكلية لسقوط خبر الجرجانى عن مرتبة الحجية دلالة بالسقط وخبر وهب سنداً وخبر يونس بعدم المنافاة

اصلا لذكاة غير المحسنة لفضلة اخرى والقواعد الكلية لا زالت تخصص بادنى حجة من النصوص خاصة فكيف بهذه المستفيضة المعتبرة وكيف
مع اعتضادها بالاجماع المحكي ومنها فارة المسك وينبغي النظر في موضوعها وحكمها فالاول لا يخفى ان ظبية المسك كما عن تذكرة الانطاكي
دون الظبيات رجلها اقصر من يديها لها نابان موصولان الى الارض وقرنان معكوفان الى الذنب فيهما منافس ليستنشق منهما الهواء عوض المنخر
انتهى وعن القزويني في كتابه ان دابة المسك تخرج من الماء كالظبية في وقت معلوم يصيدها الناس فتذبح ويوجد في سرتها دم المسك
لا يوجد له هناك فاذا حمل الى غير موضع من البلاد فاح ريحه قال الدميري صاحب كتاب حيوة الحيوان ان هذا غريب في المعروف ما تقدم و
المستفاد من كلام اهل الخبرة بهذه الموضوعات وائمة فنها كون المسك قسمين احدهما اصلي والاخر معمول وربما يقال الخالص والممزوج
والثاني مركب من اجزاء كالمعاجين معمولة من كبد الظبي وبعره ودمه ولو المسفوح وفي بعض الكتب من دم الحمام ويسمى هذا القسم بالمسك
السندي وفي بعض الكتب انه الهندي وهذا نجس لان جزئه الدم النجس وفي جملة من الكتب تقسيم المسك الى اربعة اقسام احدها ما يحصل
في روض تبت وهو دم يجتمع في جلدة في حوالي سرة الظبية في وقت معلوم من السنة مثل المواد التي تنصب الى العضو واذا حصل ذلك
مرضت لها الظبية الى ان يتكامل ويعرض للحيوان حكة بسببه فيحتك الى ان تسقط بالحك بنافجته ويقال ان اهل تبت يضربون
في مرعاها الاوتاد في البرية لتحتك بها فتسقط عندها فياخذونها وقال الدميري المشهور انها ليست موجودة في الظبية بل هي خارجة
ملتحمة في سرتها وقال ابن فهد الطبري تلقيها من جوفها كما تلقي الدجاجة البيضة وقال بعضهم ان هذا القسم هو الشايع الغالب من المسك
والثاني ما ينصرف اليه الثاني التركي وهو دم ينزل من الظبية كالحيض او دم البواسير يلقى على الصخور فيجف فيها ويميل الى الصفرة ذو رايحة
شديدة وفي بعض العبارات هذا القسم انه ما تلقيه الظبية على الصخور من الرطوبة الدسمة صارت الى السواد شبيهة بالدم الثالث
دم يجتمع في سرة الظبية بعد صيدها بعلاج تشنيج اطراف سرتها حتى يجتمع الدم فيها ويجمد فيشق ويوخذ ولونه اصفر قال الانطاكي
هو الصيني ويعرف بالكودة والصلابة الرابع دم ذبح الظبية يعجن مع بعرها ويجفف قال الانطاكي هو السندي ويعرف بالزرقة
والشقرة وفي بعض الكتب انه الهندي ولونه اخضر وفي بعض الكتب تقسيم المسك الى ثلاثة اقسام باسقاط الاخير والظاهر ان
الاربعة هي اقسام مطلق المسك والثلاثة هي اقسام الاصلي الخالص وقيل يعرف المعمول من الاصلي بثقل المعمول وشدة سواده
وانه اذا وضع في الفم لا ينحل بالريق واذا سلك فيه خيط يشم من الخيط رايحة الثوم بخلاف الاصلي واما النظر في حكمه ففي موضعين ايضا
احدهما حكم نفس الدم وثانيهما حكم الجلدة التي هي وعاؤه تسمى الفارة مهموزة او غير مهموزة وعلى الثاني هي من فار يفور فاعلم ان الحكم
بطهارة كل منهما اذا كان ماخوذا من الحيوان الغير المذكى المذبوح مخالف للعمومات السابقة من نجاسة دم ذي النفس ما عدا المتخلف
في الذبيحة ونجاسة القطعة المفارقة للروح المبانة من حي او ميتة نعم لو اخذ بعد التذكية فلا موجب لنجاستهما الا ان الدم من المتخلف
والجلدة من اجزاء المذكى ولا بد في غيره من اثبات مخرج لهما من تحت العمومين وربما ادعي في كل منهما عدم الدخول حتى يخرج اما المسك
فبالاستحالة كما صرح بها جدنا العلامة وغيره من جماعة وفيه انها ان سلم تحققها في بعض اقسامه كالقسم الاول فهي غير مسلمة في بعضها
الاخر كالقسم الثالث ومجرد تجدد التسمية باسم لا يثبت استحالة الحقيقة واما الجلدة المسماة بالفارة فبعدم كونها بالاصل مما تحله الحيوة
مرة كما صرح به بعض الفضلاء وح يطهر الماخوذة من حي او ميتة او مذكى وهو بعيد خصوصا في غير الملقاة منها القاء بل اخذت بشق
السرة والملقاة ايضا بمجرد انفصالها بنحو الالقاء ليس امارة عدم الروح فيها وفرقها مع البيضة الملقاة واضح مع وجود قشر البيضة
كفرق الجلد مع القشر واخرى بعدم كونها من اجزاء الحيوان وان تكونت في جوفه كما قيل في البيضة بل هنا اقوى وقد صرح به كاشف
الغطاء في شرح القواعد وهو ايضا بعيد خصوصا مع ملاحظة الانفصال بنحو القطع دون الالقاء وملاحظة ان ما فيه من الدم دم
الحيوان في اصل الخلقة وجزئه قطعا فوعاؤه اولى الا انها الحيوان لقاء الا انه لا تزيد على خروجها من القطعة المبانة كما ادعاه كاشف
الغطاء اذ لا يعتبر فيها خصوص الفصل بنحو القطع ومجرد امكان الاستحالة وتجويزها لا يكفي في الحكم بها خصوصا مع اقتضاء الاستصحاب
عدم الاستحالة وبالجملة يظهر من كلمات بعض من تاخر في مسك ذي النافجة دعويان احديهما الاستحالة والثانية انصراف اطلاق
لفظ المسك اليه من باقي الاقسام وكل منهما في حيز المنع فنقول الاخبار متواترة معنى بطهارة المسك والاجماعات مستفيضة فيها
ايضا والموجود فيها لفظ المسك فلا يخلو اما ان الاستحالة في ذي النافجة محققة والانصراف اليه ايضا ثابت او كلا منهما ممنوع او الاول
ثابت والثاني ممنوع او بالعكس فعلى تقدير الاول لا معارضة بين اخبار المسك ومعقد الاجماعات على طهارته مع عموم ما دل على

بنجاسة الدم ويختص الطهارة بذي النافجة ويحكم بنجاسة باقي الاقسام اذا لم تؤخذ من المذكى لان جميعها بالاصل دم ذي النفس والاستحالة
غير ثابتة فيما عدا ذي النافجة فعموم نجاسة الدم محكم فيها وعلى تقدير الثاني يكون التعارض بينهما تعارض العام والخاص اخبار
المسك الخاص وهي معتضدة بالاجماعات يخصص بها عموم نجاسة الدم كما خصص في الدم المتخلف في الذبيحة ومقتضاه طهارة اقسام
كلها ما عدا المعمول لخروجه ظاهرا عن الحقيقة ولا اقل من عدم الانصراف اليه وعلى تقدير الثالث معارضتهما من وجه ولتطلب
المرجح وهو لعموم اخبار المسك لاعتضاده باطلاق المسك في معقد الاجماعات بل وباصالة الطهارة ومقتضاه كسابقه ايضا
طهارة الاقسام كلها لتوافقهما في جريان الانصراف وعلى تقدير الرابع تعارضهما تعارض العام والخاص واخبار المسك الخاص
تقوى في المكافئة باعتضاد الاجماعات ومقتضاه طهارة ذي النافجة خاصة لسلامة عموم نجاسة الدم في الباقي عن المعارض
ان لم يكن التقدير الاول هو الاظهر فالثالث وقد عرفت ان مقتضاهما طهارة الاقسام كلها وكذا حل الاكل وغيره من الانتفاعات
لعدم القول بالفرق هذا كله في الحكم الواقعي واما الظاهري فطهارة كل ما يتعاطاه المسلمون مما يسمى مسكا على التقادير الاربعة
لتيقن طهارة الماخوذ بعد التذكية حسبما عرفت واحتماله ثم فيما يؤخذ من المسلم وهو كاف في الحكم بالطهارة وكذا الحل واما
الفارة وهي الجلدة التي هي وعاء القسم الاول ذي النافجة فلا اشكال في طهارة الماخوذة منها بعد التذكية لعدم مقتض لنجاستها
قطعا ولو اخذت من غير المذكى فالاقوال فيها ثلاثة الطهارة مطلقا ابينت من حي او ميتة وهو للفاضل في جملة من كتبه وتبعه
جماعة ولعله المشهور بل ظاهر التذكرة والذكرى الاجماع عليه والنجاسة مطلقا كذلك ولم يحك لغير كاشف اللثام وقواه في
الجواهر مع الغض عن مدخلية الاجماع واعترف بعدم موافق له والتفصيل بين الماخوذ من الحي فالطهارة ومن الميتة فالنجاسة
وهو للفاضل في المنتهى مع الغض عن الاجماع والنص الوارد في المقام مقتضى عموم نجاسة اجزاء الميتة والمبانة من الحي
الحكم بنجاستها لو اخذت من غير المذبوح ودعوى خروجها من العموم بعدم تحقق كونها مما تحله الحيوة بالاصل سخيفة لانها
بلا ريب جلدة والجلدة مما له حيوة بالاصل وربما ادعي عدم تحقق كونها من اجزاء الحيوان بل شيء يتكون في جوفه ويقذفه
بعد كماله كالبيض وربما فصل بين ما يلقيه الحيوان حال حيوته فليس جزءا لان انفصاله بنفسه وهو حي علامة استقلاله و
خروجه عن جزئيته وما يؤخذ بشق بطنه واستخراجه منه فهو جزء لانه مقتطع منه ولعله سند القول بالتفصيل وفيه عدم دلالة
كل منهما على كل منهما فالاول منقوض بالجلدة التي تقذفها الحية والدم الذي يقذفه الحي وغير ذلك وشبهة استقلال البيضة انما
هي لعدم مشابهتها باجزاء الحيوان بخلاف الفارة فانها جلدة ودم والثاني منقوض بالدود الذي يوجد في معدة الحيوان وفي دماغه
فيستخرج بعد موته وبالجملة ظاهر الحال قاض بانها بالاصل من دمه يجتمع في تلك الجلدة حول السرة ليس بخارج عن عداد اجزائه
في تلك الحالة تبقى حتى تتكيف بصنع الحكيم الفاد بهذه الكيفية في مدة فاذا اكتملت استعدت للانفصال والخروج فيقذفها
الحيوان او يموت قبل قذفها فتستخرج بعد الموت ولا ريب ان الدم مما يتعلق به الروح والجلدة رقيقا او غليظا داخلا او خارجا
مما له حيوة فالمقذوف من حي بحكم الجزء المبان بعد انسلاب روحه او مقارناته والمستخرج من بعد الموت بحكم الجزء الماخوذ من الميتة
والاستحالة في الفارة غير ثابتة بل هي باقية على جلديتها البتة فلو خلينا والعمومات لقلنا بنجاسة الماخوذة من غير المذكى لانقطاع
الاصل بالعموم ولم يثبت المخرج لها من تحت عموم المبان بعد عدم اعتبار خصوص انفصاله بنحو القطع من الحيوان قطعا ودعوى
خروجها من حكمه بالحرج كما عن الفاضل في النهاية مدفوعة بما في الكشف من اندفاعه بالاخذ من المسلم بل لزومه غير ثابت لعدم البلوى بالفارة
مرتبة الحرج المنفي بالجلدة خصوصا مع وجود المذكى منها بل بما فيها من المسك وقياسها على الانفحة من المقايسة الممنوعة كدلالة
فحوى ما دل على طهارة المسك على طهارتها كما ذكره غير واحد لما ذكر من كون المسك محل الابتلاء دون الجلدة وكذلك دعوى استلزام
طهارة المسك المتفق عليها طهارتها اذ لو كانت نجسة لتنجس المسك بملاقاتها وانتفى الغرض وفيه مع ابتنائه قضائه بطهارة الفارة الميتة
على المفروغية عن طهارة المسك في هذه الحالة ايضا ان طهارة المسلوخ ممكنة مع نجاسة الفارة وعدم تعديها ايضا فلا استلزام
للحكم بطهارة الفارة نعم وردها النص الصالح للخروج به عن العموم واستثنائها من الجزء المبان وهو صحيحة علي بن جعفر وعبد الله
ابن جعفر لا غيرهما متكافئتان سندا مع الغض عن كتابة الثاني ومشافهة الاول بعد ان سئل اخاه عن فارة المسك تكون مع من يصلي
وهي في جيبه او ثيابه قال لا باس بذلك وكتب الاخر الى ابي محمد هل يجوز للرجل ان يصلي ومعه فارة مسك قال لا باس اذا كان ذكيا

وعمدة منشاء الخلاف في الفارة منها من جهة اطلاق نفي الباس في احدهما وتقييده في الاخر بكونه ذكيا الظاهر في كونه بمعنى المذكى فيقضي بالمفهوم
بوجود الباس في الماخوذ من غير المذكى مع احتمال كونه بمعنى الطاهر الذي لم يتنجس بالعارض والتقييد به متفق عليه فيبقى الطلاق الاخر
سليما عن المعارض وبتحقيق الكلام فيه ان صحيح علي بن جعفر بظاهره من نفي الباس مطلقا صالح للاستدلال به على طهارة الفارة الماخوذة
من الحي والميتة لان حمله على نفي الباس من حيثية الحكم الظاهري فيما لا يعلم حاله باعتبار قيام احتمال كونه ماخوذا من الحيوان بعد التذكية
خلاف الظاهر وما في الحدائق من احتمال كون السؤال فيه عن الفارة لا باعتبار نفسها بل باعتبار ما فيها من المسك لتوهم نجاسته من جهة
كونه دما فنفي الباس انما هو من تلك الحيثية وعما فيها لا عنها ابعد وابعد وهو رواية صحيحة معتضدة بالاجماع المحكي فلا باس بجعلها
مخصصة لعموم الجزء المبان ودعوى ان نفي الباس عن الصلوة معها لا دلالة فيه على الطهارة لامكان كونه استثناء لخصوصها عن ما نفيه
حمل النجس الميتة في الصلوة بمكان من السخافة لظهور الاجماع المركب وعدم قائل بنجاستها الميتة مع جواز الصلوة فيها وعلى فرض قول به
لا ريب في شذوذه بمرتبة تمنع من حمل النص المعتبر عليه ومع ثبوت دلالته على الطهارة مطلقا لم يثبت من الصحيح الاخر معارضته له
لان لفظ الذكي فيه محتمل لمعان اربعة احدها الطاهر الغير المتنجس مع كون اسم كان ضميرا راجعا الى الفارة اي ان لم تصب الفارة
بنجاسة عارضية وام تذكير الضمير مع صحة تانيثها بالعضو ونحوه وامثاله كثيرة في التانيثات اللفظية وعدم اختصاص الفارة
بهذا الشرط لا يوجب استبعاد ذكره هنا بوجه يمنع الحمل عليه مع انه لعل في ذكره تعريضا هنا لطهارتها ذاتا اذ لو كان المراد بجواز
الصلوة فيها مع كونها نجسة لم يكن ليشترط عدم تنجسها وعلى هذا المعنى لا معارضة اصلا ثانيها المذكى المذبوح مع كون اسم كان
راجعا الى الظبي المدلول عليه بالفارة وعليه يعارض معارضة المطلق والمقيد ويجب التقييد وحاصله نجاسة الماخوذة من الحي
والميتة وفي المشارق والحدائق جواز عود اسم كان الى الفارة مع هذا المعنى بارادة الماخوذة في احد هذين الحالين ودعوى عدم
استلزام المنع من الصلوة فيها كونه لنجاستها بل لكونها ميتة فلا يجوز الصلوة فيها وان كانت طاهرة مدفوعة بالاجماع المركب وعدم
القول بالفصل هنا من منع الصلوة فيها مع الطهارة ثالثها الطاهر في نفسه ومعلوم ان حال الطهارة هي حالة الحيوة وبعد التذكية مع
رجوع اسم كان الى الظبي ايضا وعليه المعارضة كالصورة قبله والتقييد لازم وحاصله نجاسة الماخوذة من الميتة دون الحي رابعها بمعنى
غير الميت ورجوع اسم كان الى الحيوان او الفارة اي اذا كانت ماخوذة من غير الميتة والمعارضة كما في الصورة قبله ويجب التقييد و
حاصله نجاسة الماخوذة من الميتة دون الحي ومع هذه الاحتمالات اما ان يرجح الاول بموافقة حاصله للاجماع المحكي بل والاصل الطهارة
ومعارضته باستلزامه كثرة التخصيص في عموم دليل المبان مدفوعة بان في مقابل هذا استلزام الحمل على غيره ايضا طرد التخصيص
او كثرته في عموم هذا الصحيح الاخر فيبقى مرجحه موافقة الاصل والاجماع بلا معارض او نقول لا ترجيح له لكن مع قيام احتماله لا تثبت
المعارضة لكونها على تقدير غيره من الاحتمالات الباقية وهي غير متعينة فيبقى الاطلاق سليما عن معارض معلوم ويتعين العمل به فيتجه
القول الاول وتبين مما ذكر وجه القول بالتفصيل من عدم جزئية الملقاة بخلاف المستخرجة بعد الممات حسبما اشير اليه مع جواز
او دعوى انصراف الفارة في الصحيح الى الملقاة لانها الفرد الشايع الغالب دون المستخرجة من الميتة وفيه مع كونه غلبته وجود
لا استعمال منع كونها بالفرد حد الصرف او ترجيح كون الذكي باحد المعنيين الاخيرين والتقييد به وقد تقرر انه بالمعنى الاول متعين
وعلى كل من الثلاثة الباقية الماخوذة من الميتة نجسة فهي متيقنة النجاسة بخلاف الماخوذة من الحية فان نجاستها على تقدير الثاني
دون الاخيرين وهو غير متعين وقد عرفنا ان الترجيح في الاول ولا ترجيح في البين فلا تقييد وكذا وجه ما قواه في الكشف من عموم
المبان وقد عرفت وجه تخصيصه بالصحيح المعتضد او ترجيح كون الذكي في الصحيح بمعنى المذبوح لشيوع الذكي بمعنى المذكى
قد عرفت ان حاصل معناه مخالف لظاهر اتفاقهم فالترجيح للاول ولا ترجيح وفي الجواهر لعل وجهه قصور ما دل على نجاسة
المبان من الحي عن شمول ذلك دون الميت وفيه منع التفاوت في الشمول وقد تحقق من مجموع ما تقدم ان طهارة الفارة الماخوذة
من الحي اجماع وظاهر عبارة الكشف ايضا كونه مظنة الاجماع من قوله بعد دفع اسناد الطهارة نعم ان ثبت الاجماع على الاول
كان هو الحجة انتهى الموضع الثاني ميتة ذي النفس من الادمي والنظر فيها في ثلاثة مواضع الاول في ان حكمها النجاسة ام لا الثاني
في انه على تقدير النجاسة متى تثبت لمجرد خروج الروح او بعد البرد الثالث في كيفية نجاسته هل هي حكمية ام عينية كسائر
الاعيان النجسة ام غير ذلك اما الاول فالاجماع على نجاسة ميتة الادمي مستفيض مساعد عليه بالتتبع اذ لم يحك الخلاف الا عن

النفس [illegible]

الشافعي وهو في هذه اجماعنا بل الاجماع عليها محصل ولا يعبؤ بكلام القاشاني ويدل عليها مع الغض عنه الاخبار منه ما تضمن
نجاسة ما له نفس سائلة بالموت ومنها ما ورد بنزح البئر لموت الانسان فيها بالتقريب المتقدم ومنها المستفيضة الواردة
بغسل الثوب واليد بمس ميتة الانسان ما بين مشافهة ومكاتبة وهذه الاخبار مع حجيتها في نفسها معتضدة بالاجماعات المستفيضة
فلا ينبغي التامل في الحكم بنجاسته بل هو ضروري المذهب وان كان القاشاني مال الى عدمه لكن كلامه مرة قاض بعدم نجاسته
بالمعنى المصطلح في نفسه وان نجاسته المستفادة من الاخبار انما هي بمعنى خبثه الباطني او الحكمية كالنجاسة الواردة في الجنب
استدلالا لها بما ورد من تغسيله غسل الجنابة وانه ينزل منه النطفة حال الموت واخرى قاض بثبوت النجاسة المصطلحة في
نفسه لكنها غير سارية الى ملاقيه ولو مع الرطوبة كما تسمعه عن السرائر ولم نتحقق ان مقالته مختصة بميتة الادمي كما يظهر من بعض
استدلالاته او عامة لميتة الحيوان الصامت ايضا كما هو ظاهر ما نسب اليه في الجواهر وكل ذلك من الخرافات التي لا ينبغي الاصغاء اليها
للتصريح في الاخبار بغسل ما يلاقيه برطوبة من الثوب واليد وحملها على غسلهما ما على الميت من رطوبته وقد يتعديان الى الملاقي
مع عدم تمامية فيما لا يتعدى شيء منهما اليه من التاويلات السخيفة بغير مقتض وتقريبه التاويل اليه بانه لو كان الميت نجس العين
لم يطهر بالتغسيل اغرب ضرورة كون المطهر بجعل الشارع وقد جعل تطهر الكافر الذي نجس العين بالاسلام والعصير بذهاب
الثلثين وماء البئر بالنزح والالات بالتبعية الى غير ذلك ومع هذا اي غرابة في تطهير الميت بتغسيله واستثنى الاصحاب من ميتة
الادمي الميت المحكوم بطهره شرعا اما لتقدم غسله على موته كالمقدم للقتل بحد ونحوه او لعدم تنجسه بالموت كالمعصوم والشهيد
وتقدم الاشارة الى كل ذلك في غسل الاموات وغسل المس واما الموضع الثاني ففيه قولان ثبوت النجاسة بمجرد الموت الذي هو
مفارقة الروح وان لم يبرد ولعله المشهور بل في الرياض حكاية الاجماع عليه من الخلاف والمعتبر والتذكرة والمنتهى وكانه اخذ الحكاية
من حكاية الكشف له عنها وسياق عبارتها ظاهر في ارادة الاجماع على اصل النجاسة في مقابل الشافعي القائل بعدم نجاسة ميتة
الانسان لا ثبوتها بمجرد الازهاق ولو مع بقاء حرارة الملمس وعلى كل حال صرح الشهيد في الذكرى بعدم الحكم بالنجاسة الا بعد البرد
كالغسل بالمس بالضم وتبعه ثاني المحققين وقواه في المدارك والحدائق قال في الذكرى لعدم القطع بنجاسته حينئذ واصالة البراءة لان
نجاسته ووجوب الغسل متلازمان اذ الغسل بمس النجس قال والفاضل اوجب غسل يده بمسه قبل البرد محتجا بان الميت نجس وجوابه انما
يقطع بالموت بعد البرد انتهى واجيب عنه في الحدائق بانا نمنع انفصال الروح في هذا الحال تماما اذ هي بعد خروجها من البدن يبقى
لها اتصال كاتصال شعاع الشمس بعد غروبها بما اشرقت عليه انتهى والاصل منقطع بعموم نجاسة الميت ودعوى عدم القطع
بتحقق الموت لا بالبرد ممنوعة جدا لانه امر عرفي عادي حاصل بمجرد خروج الروح قطعا ولذا يترتب عليه جميع احكام الموت من
تغسيل ودفن وبينونة زوجة وميراث وحلول ديون وامثالها بلا كلام وبقاء الاتصال الذي كشعاع الشمس ممنوع بل كحرارة ما اشرقت
عليه ودعوى الملازمة بين النجاسة ووجوب الغسل بالضم بمعنى ان الغسل لا يجب الا مع ثبوت النجاسة الخبثية ان سلمت فلا تجديه
لان غايتها عدم وجوب الغسل حيث لا نجاسة لا النجاسة حيث لا غسل وبمعنى عدم انفكاك احدهما عن الاخر ممنوعة وعلى كل حال
مقتضى اطلاق الاخبار بغسل الثوب الملاقي لجسد الميت والميتة هو ثبوته ولو قبل البرد ويدل عليه زيادة على الاطلاق التوقيعان
المحكيان في الاحتجاج احدهما ان الحميري كتب اليه روي لنا عن العالم انه سئل عن امام قوم صلى بهم بعض صلوتهم وحدثت عليه
حادثة كيف يعمل من خلفه فقال يؤخر ويتقدم بعضهم ويتم صلوتهم ويغتسل من مسه التوقيع مضافا الى ان حصر ما عليه في
اليد ايضا دليل عدم البرد وثانيهما انه كتب اليه روي عن العالم ان من مس ميتا اغتسل يده ومن مسه وقد برد فعليه الغسل وهذا
الميت في هذه الحالة لا يكون الا بحرارته فالعمل في ذلك على ما هو التوقيع اذا مسه على هذه الحالة لم يكن عليه الا غسل يده وعن الشيخ
روايته مسندا ايضا ولا معارض لشيء من اطلاق الاول وتصريح هذين الا دعوى الملازمة التي سلمتها غير مجدية وبجملتها غير مسلمة
فالاقوى هو القول الاول ولا يذهب عليك انه بناء على ثبوت النجاسة قبل البرد يكون بين وجوب غسل ماس الميت بالضم ووجوب
غسله بالفتح عموم وخصوص من وجه يجتمعان في مس البدن التام بعد البرد وقبل تغسيله ويفترق الاول عن الثاني في مس عظمه
المتصل المكشوف والعضو الكامل تغسيله بناء على طهارته ومس بدن الشهيد بعد موته وبرده بناء على وجوب الاغتسال به ويفترق
الثاني عن الاول بمس الميت قبل البرد ومس القطعة المبانة الخالية عن عظم واما الموضع الثالث فليعلم اولا ان النجاسة الحكمية في كلام الفقهاء

نبين على من نجاء الا
غسل اليد ومعلوم
بقاء الحرارة في هو
التوقيع صح

تطلق على معان ثلاثة ذكرها جماعة منهم الفخر فى الايضاح وثانى المحققين فى الجامع والنراقى فى اللوامع احدها الاثر الباقى بعد ذهاب
العين كاليد مثلا تصيبها قطرة بول فيجف القطرة فيقال قبل جفافها نجاستها عينية اى محسوسة مشاهدة وبعد الجفاف
حكمية اى غير مشاهدة ولكن بحكم المشاهدة فى احكامها ثانيها الاثر المعنوى القائم بالانسان لا يرتفع الا بنية ولا يؤثر فى الملاقى وفى
مقابلها العينية اى الخبثية الظاهرية التى يرفعها الغسل بالفتح وغيره بلا نية وتؤثر فى ملاقيها وملاقى الملاقى وهكذا برطوبة ثالثها
كون النجاسة ذاتية ومع ذلك قابلة للتطهير كبدن الميت الادمى وفى مقابلها العينية اى نجاسة ذاتية غير قابلة للتطهير كالبول والدم
وذكر بعض معنى رابعا لها وهو العينية بالمعنى الثانى اى الخبثية فى ظاهر الجسم لكن من غير ان تؤثر فى ملاقيها ولو رطبا ولا يجب الا
غسل نفس الجسم الثابتة هى فيه دون ملاقيه وفى مقابلها العينية اى متعدية الى ملاقى الجسم التى هى فيه فيجب غسل ذلك الجسم و
كل جسم يلاقيه برطوبة وملاقى ملاقيه وهكذا ومنه قول الفاضل ان نجاسة ملاقى الميت بيبوسة حكمية والحلى ان نجاسة ملاقيه
بيبوسة او رطوبة حكمية وعد هذا المعنى رابعا اجود من الاقتصار على الثلاثة لان الخلاف الموجود فى كلامهم ان نجاسة ملاقى الميت
حكمية او عينية انما يستقيم بهذا المعنى وقد نشأت عويصة شديدة فى كلام الايضاح وجامع المقاصد والكشف فى عبارة مصنفها
من القواعد حيث قال فى اخر احكام الجنابة الظاهر ان النجاسة هنا حكمية فلو مسه بغير رطوبة ثم لمس رطبا لم ينجس مع عبارته الاخرى
فى احكام النجاسات كل نجاسة عينية الى قوله فانه ينجس الملاقى مطلقا وتخصيصها طويلة اعرضنا عنها من اراد الاطلاع عليها فليراجع
الكتب المذكورة خصوصا الجامع لا طنابه النقض والابرام على الفخر وفى طى كلماتهم تعرضوا لنسبة عدم النجاسة الخبثية فى الميت
الى المرتضى وهى بعد معان النظر ناشئة من عدم عدهم المعنى الرابع من موارد اطلاقات النجاسة الحكمية والعينية ومن حصرهم
النجاسة فى واحد من المعانى الثلاثة فاستظهر واحمل النجاسة الحكمية التى اثبتها المرتضى والفاضل فى الميت على نحو الجنابة
المقتضى لطهارة بدن الميت ومن فهمهم من اثبات المرتضى للميت النجاسة الحكمية ارادة حصر نجاسته فى الحكمية وبالجملة اذا عرفت
ان النجاسة الحكمية والعينية لها معان عديدة فاعلم ان نجاسة الميتة حكمية من جهة وعينية من جهة اخرى لكن نجاستها على بعض
معانى الحكمية والعينية هى اتفاقية وعلى بعض معانيها الاخر خلافية ولا مانع من ثبوت كل منهما فى شئ بعد كونهما من جهتين
فالنجاسة الحكمية بالمعنى الثانى ثابتة فى ميتة الانسان اجماعا من المسلمين والعينية فيها بالمعنى الرابع اى نجاسة خبثية تتعدى
الى ملاقيها وفى ملاقيها ايضا بمعنى التعدى منه الى ملاقى الملاقى لكن برطوبة لا مطلقا اجماع بناء على عدم قدح مخالفة الحلى فى
انعقاده وفى ثبوتها بهذا المعنى فيما يلاقى الميت والميتة بيبوسة خلاف تتنقح ببيان الاقوال المختلفة فى المقام وذلك انهم
اتفقوا فى غير الميت والميتة من النجاسات والمتنجسات على ان ملاقيها برطوبة وملاقى ملاقيها برطوبة وهكذا يجب غسله دون
ملاقيها بيبوسة واختلفوا فى خصوص الميت والميتة على اقوال اربعة احدها ان ما يلاقى الميتة سواء كانت ملاقاته لها برطوبة
مسرية وبيبوسة تنجس على حد سائر المتنجسات فكلما يلاقى ملاقيها برطوبة ايضا تنجس وبغير رطوبة لا يتنجس ونسب الى الشهيد
فى الروض واختاره جماعة بل ثانى المحققين مع انه لم يرتض القول بتعدى نجاسة الميتة الى الملاقى مع اليبوسة بنى على انه على
تقدير القول به يكون الملاقى على حد سائر المتنجسات ثانيها ان ما يلاقى الميتة برطوبة تنجس على حد سائر المتنجسات بمعنى
انه تنجس هو وتنجس ما يلاقيه برطوبة ايضا واما ما يلاقى الميتة بيبوسة فيجب غسله خاصة دون ما يلاقى الملاقى ولو برطوبة
وهذا للفاضل فى المنتهى وعليه فنجاسة ملاقى الميتة بيبوسة حكمية بالمعنى الرابع وهو محكى عنه فى غير المنتهى ايضا وعن غير
الفاضل ايضا لكن العبارات المتضمنة لوجوب غسل ملاقى الميتة بيبوسة مختلفة فى الاختصاص بالميت الظاهر فى الادمى
او بالميتة الظاهرة فى الاعم بل فى التصريح بالتعميم لها او الاختصاص باحدهما مختلفة واغرب منها ما فى عبارة الموجز من تخصيص
بميتة غير الادمى ثالثها ان ما يلاقى الميتة برطوبة او يبوسة يجب غسله خاصة دون ما يلاقى ملاقيه برطوبة او يبوسة وهو
للحلى فى السرائر وعليه فنجاسة ملاقى الميتة مطلقا حكمية وربما وقع التامل فى افادة عبارته تنجس ما يلاقى الميتة بيبوسة
فتكون مخالفة فى عدم تعدى نجاسة الملاقى برطوبة الى ملاقى ملاقيه كسائر المتنجسات وليس التامل فى محله لظهور ذلك من قوله
وكذا اذا لاقى جسد الميت من قبل غسله اناء ثم افرغ فى ذلك الاناء قبل غسله مائع فانه لا ينجس ذلك المائع وان كان يجب
غسله لانه لاقى جسد الميت وليس كذلك المائع الذى يحصل فيه لانه لم يلاق جسد الميت الى اخر كلامه ورابعها ان الميتة

نجاستها الخبثية على حد سائر النجاسات والمتنجسات تؤثر فى ملاقيها برطوبة فيجب غسله وكذا ملاقى ملاقيها وهكذا برطوبة دون ملاقيها
بيبوسة فلا يجب غسله فضلا عما يلاقى الملاقى برطوبة او يبوسة وكذلك الميت وهو لجماعة وفى شرح المفاتيح انه المشهور ولكن فى كشف
الالتباس وربما وافقه غيره ايضا نسبة وجوب غسل ملاقى الميت بيبوسة الى المشهور بل فى الكشف عن نهاية الفاضل وتذكرته الى ظاهر
الاصحاب وعن فوائد القواعد فى مبحث الجنائز انه المعروف من المذهب لكن اللفظ الواقع فيما نسبوه هؤلاء الى الشهرة والاصحاب هو
لفظ الميت المنصرف الى ميتة الادمى وحمله فى الكشف على الاعم وفى الرسالة الفخرية ان عدم تعدى النجاسة اى عدم غسل الملاقى مع عدم
الرطوبة فى غير الادمى من المقطوع المتفق عليه وفى الادمى خلاف الان ولده خطاه فى شرحها الرياض الزهرية قال الخلاف فى تعدى
النجاسة مع اليبوسة ليست مختصا بميت الانسان بل هو فى مطلق الميتة كما صرح به الشهيد فى الذكرى والسيد فى المدارك فى نقل الوالد
المصنف الاتفاق على عدم تعدى النجاسة مع اليبوسة فى ميتة غير الادمى وتخصيص الخلاف فى النجاسة وعدمها فى ميتة الادمى ليس كما
ينبغى انتهى ونسب الى المرتضى القول بعدم نجاسة الميت نجاسة خبثية ففى جامع المقاصد فى باب النجاسات فى شرح عبارة مصنفه
والادمى ينجس بالموت قال انه الاصح المشهور وخالف فيه المرتضى واصرح منه فى اللوامع فقد صرح بان مقالة السيد ان نجاسة الميت
حكمية لا عينية راجعة الى مذهب الشافعى من عدم نجاسة خبثية فى بدنه وانما يجب تغسيله تعبدا او لرفع الحدثية وتخرج عليه عدم
وجوب الغسل اى بالضم فان كان مقالة المرتضى كما نسبوا اليه فهو مردود باتفاق النص وفتوى الامامية اجمع بل واكثر العامة على وجوب
غسل ملاقى الميت برطوبة كما ان ما ذهب اليه الحلى من ان ما يلاقى الميتة ولو برطوبة لا يجب غسل ملاقيه برطوبة وان وجب غسل
ملاقيها برطوبة او يبوسة لما دل على وجوب غسل ملاقى الميت ولا يثبت به نجاسة الملاقى حتى تقتضى وجوب غسل ملاقى الملاقى
ولا دليل على وجوب غسل كلما يلاقى ما وجب غسله مردود بتحقق الاجماع على ان ملاقى الميت برطوبة يجب غسله وغسل ملاقيه ايضا
برطوبة وهكذا وهذا دليل ثبوت نجاسة خبثية فى بدن الميت مع تعديها الى ملاقيه برطوبة ولا يقدح فى هذا الاجماع مخالفته والسيد
تحقق ما نسب الى السيد والذى اراه براءته منه اذ هو لم يصرح بان ملاقى الميت لا يغسل مطلقا وانما حكوا عنه القول بان نجاسة الميت
حكمية وحكموا على الحكمية بالمعنى الاول مع انه وان كان اظهر معانيها فى الجملة لكن لا باس معه فى حملها على المعنى الثالث ومجرد كون ثبوته
غير محل خلاف لا يمنع من ارادته فلعله لا يكون غرضه اثبات معنى متنازع فيه كما ان الفخر فى الايضاح بعد عد المعانى الثلاثة قال الميت
نجس بالمعنى الثالث ثم على تقدير حملها على المعنى الاول لم حملوها على ارادة حصر نجاسة الميت فيها بهذا المعنى وما المانع من ان يثبت
معه فيه النجاسة العينية التى فى مقابل هذا المعنى ايضا فيثبتان فيه من جهتين والاولى لا تتعدى كما هو الاصل فيها على حد الجنابة
ولذا لم يوجب غسل المس والثانية تتعدى الى ملاقيه كما هو الاصل فى النجاسات العينية بهذا المعنى ثم التعدية اما مطلقا او برطوبة
والتعدية اما بنفس النجاسة الخبثية الى ملاقيه فيغسل ملاقى الملاقى ايضا او تعدية حكمها فيغسل الملاقى دون ملاقى الملاقى وبالجملة
جلالة شان السيد مانعة عن نسبته الى ما يخالف الاخبار وفتاوى الامامية قاطبة واكثر العامة غير الشافعى لمكان لفظة محتملة وعلى كل
حال منحصر محل التردد فى وجوب غسل ما يلاقى الميت والميتة بيبوسة كما عن الذكرى وجامع المقاصد ثم على تقدير القول به فى وجوب
غسل ملاقى الملاقى برطوبة ويرجع الى ثلاثة اقوال عدم وجوب غسل شئ منها واختاره جماعة بل نسب الى المشهور ولعله
الاقوى ووجوب غسلها كما فى الروض وحكاه فى اللوامع عن ظاهر المعتبر وصريح النهاية ووجوب غسل الاول دون الثانى كما عن الفاضل
فى جملة من كتبه وبعد هذا تردد اخر على تقدير القول بغسل ملاقى الميتة مع اليبوسة فى انه هل يجرى فى ملاقاة ميتة الادمى وغيره او يختص
باحدهما اقوال ثلاثة ايضا احدها وجوب غسل ملاقى الميت والميتة بيبوسة وملاقى ملاقيهما وهكذا وهو المحكى عن الفاضلين فى ظاهر
المعتبر والنهاية ثانيها انه كذلك فى ملاقاة ميتة الادمى ولا غسل فى ملاقاة ميتة غير الادمى اصلا وهو المحكى عن التذكرة ثالثها انه كذلك
بملاقاة ميت الادمى ووجوب غسل ملاقى ميتة غير الادمى بيبوسة خاصة دون ملاقى ملاقيه مطلقا كما عن المنتهى وقد سمعت عن
الموجز فى عبارته لزم ما هو عكس الثانى ولا يخفى ان تخيل الاقوال الثلاثة الاول كل منها ناش من ملاحظة جهة فالاول ناظر الى ظهور كون
الميت كسائر النجاسات الخبثية المحكمة فيها موثقة ابن بكير كل يابس ذكى لقاضيه بتعدى نجاستها الى ما يلاقيها برطوبة دون اليبوسة
ولم يثبت فى خصوصه ما يخرجه عن امثاله سوى اطلاق الامر بغسل ملاقيه وهو غير مساق لارادة عموم حال اليبوسة بل لبيان مجرد
تنجس ملاقيه واما من حيثية كون الملاقاة فى حال الرطوبة او اليبوسة فموكول الى المعهود المركوز فى اذهان المتشرعة من اعتبار الرطوبة

المسرية ولذا مع ورود مثل هذا الاطلاق في جملة من النجاسات والمتنجسات لم يذهب الى القول فيها بغسل ملاقيها مع اليبوسة فان
القول به لم يوجد ولم يحك في غير الميت والميتة والثاني ناظر الى الاطلاق المذكور مع دعوى ظهور فرض اليبوسة في بعض اخبار
غسل الملاقي وانه بملاحظة كون نجاسة الميت خبثية على خلاف سائر النجاسات في كون رافعها الغسل العبادي والحدثية منه ايضا على
خلاف سائر النجاسات الحدثية في تعديها الى ملاقيه ولا تم مع اليبوسة ثانيا يرتفع استبعاد كون الملاقي غسل ملاقيه باقيا على الاطلاق
شاملا لحال اليبوسة على خلاف اطلاق الغسل في غيره فلا صارف هنا للاطلاق فضلا عما يستظهر منه حال اليبوسة واذا ثبت الغسل ح
استظهر كونه للنجاسة فيه حسبما هو المعهود المركوز في الاذهان واذا ثبتت النجاسة لشيء فهي قاضية بتنجس ملاقيه وملاقي ملاقيه وهكذا
برطوبة دون اليبوسة كسائر المتنجسات والثالث ناظر الى ان تأثر ملاقيه بيبوسة حيث انه على خلاف المعهود المركوز في الاذهان من
تنجس المتنجسات بالملاقاة يرتفع استبعاد كون النجاسة المكتسبة فيه على نمط مخصوص غير قاضية بتنجس ملاقيه فلا يثبت غير غسل
نفسه والاول اوفق بمذاق الفقيه لان كون نجاسة الحدثية على خلاف الحدثيات لا يقتضي بالتزام المخالفة في نجاسة الخبثية ايضا وكون
رافعها الغسل بالضم غايته الخصوصية في الرافع فكم من مطهر عن الخبث غير الماء وهذا لا يقتضي التزام المخالفة في صفة النجاسة وكيفية
تاثيرها عن سائر النجاسات غايتها خصوصية السبب في النجاسة وهي غير قاضية بمغايرة التسبب للتاثير ايضا بل الظاهر جريانها بعد
ثبوتها على حد سائر الاسباب وملاحظة الادلة تساعد ذلك ايضا فان عدة مما تضمن اطلاق الامر بغسل الملاقي صحيحة ابراهيم بن ميمون
عن رجل يقع ثوبه على جسد الميت قال ان كان غسل فلا يغسل ما اصاب ثوبك منه وان كان لم يغسل فاغسل ما اصاب ثوبك منه
اذ الظاهر ما انتقل من جسد الميت الى الثوب من رطوبة بل في شرح المفاتيح دعوى ظهوره في زيادة ذلك فلا تدل الا على حالة اليبوسة كالملا
صحيحة الصفار كتبت اليه رجل اصاب يده او بدنه ثوب الميت الذي يلي جسده قبل ان يغسل هل يجب عليه غسل يديه او بدنه فوقع
اذا اصاب يدك جسد الميت قبل ان يغسل فقد يجب عليك الغسل مع ما فيها من التعبير بلفظة قد في الجواب وهي في المضارع للتقليل و
لعل المشار بها حالة الخصوصية دون العموم ومرسلة يونس هل يجوز ان يمس الثعلب والارنب وشيئا من السباع حيا او ميتا قال لا يضره
ولكن يغسل يده مع ما في سنده من الارسال ودلالتها من ذكر الحيوة قرينة استحباب الغسل والوضوء في موضع منه ان مس ثوبك ميت فاغسل
ما اصاب مع ما في سنده ما هو معروف ودلالته من الاحتمال المتقدم في حسنة الحلبي وفي موضع اخر منه ان مسست ميتة فاغسل يدك
وليس عليك غسل وفي دلالته ظهور سوق الاطلاق لبيان نفي الغسل بالضم فلا عبرة به من حيثية الشمول لحال اليبوسة ثم ان الملا
هذه الاخبار على تقدير اعتباره فيما هو محل الدعوى معارض بعموم كل يابس ذكي في الموثق وهو ارجح لما ستعرف واما ما استظهر منه
خصوص حالة اليبوسة الذي قضيته تخصيص عموم كل يابس فعدة التوقيعان المتقدمان في ثبوت نجاسة الميت قبل البرد وهما
مع ما في دلالتهما من سوق الجواب لبيان نفي وجوب الاغتسال على من مسه ونحوه خصوصا في اولهما حيث انه بعد ما حكي عن العالم
انه كتب يغتسل من مسه اجاب بانه ليس على من نحاه الا غسل اليد وهو قرينة الاخر وح لا ينافي ان يكون من حيثية حالة اليبوسة والرطوبة
موكولا الى المعهود في النجاسات وكيف لا مع قوله في ثانيهما ولعله يحبه ثيابه ولا يمسه ومع هذا الفرض كيف يوجب غسل اليد
مطلقا فليكن المراد انه لا غسل بالضم بدا بعد فرضه انه لا يكون الا ابراد به بل غايته ما عليه الغسل بالفتح ان حصل شرطه من تنجيسه بالمماسة
ومع الرطوبة كموثقة عمار اغسل الاناء الذي تصيب فيه الجرذ ميتا سبع مرات مع ما في دلالتها من امكان دعوى الظهور في الاناء
مع الماء وان الطلاق الغسل فيها مع عدم ملازمة ملاقاة جسد الجرذ بل شعره بل هو الغالب قرينة الاستحباب او مكان منع ظهورها في
خصوص حال اليبوسة بل هي كالمتقدمات مطلقة وح معارضة الجميع مع عموم كل يابس من وجه فليطلب المرجح وهو لعموم الموثق لكونه
اقوى دلالة على العموم بكلمة كل من ترك الاستفصال الذي يمكن دعواه في المقابل فضلا عن الاطلاق الراجع الى العموم بواسطة الحكمة
خصوصا مع وهن عمومه بورود مثله في كثير من النجاسات غير الميتة مع عدم احتمال شموله لحال اليبوسة بل سوقه لبيان اصل النجاسة
بايجاب الغسل وكوله من حيث الرطوبة واليبوسة الى المعهود المركوز في الاذهان فليكن هذا كالنظائر ومعتضدا باصالة الطهارة
وعموم صحيح علي بن جعفر سئل اخاه في احدهما عن الرجل يقع ثوبه على حمار ميت هل تصح الصلوة فيه قبل ان يغسله قال ليس عليه غسله
وليصل فيه ولا باس ومثله في الثاني عن الثوب يقع على كلب ميت وباستقراء حال النجاسات والمتنجسات فان ملاقي شيء منها لا ينجس
مع اليبوسة فان قيل الاجماع المستظهر من نسبة القول بتعدي النجاسة مع اليبوسة الى الاصحاب فيما تقدم ولا اقل من شهرة كما تقدم

ونحوها حسنة الحلبي او صحيحته وهما مع احتمال كون المراد من غسل ما اصاب الثوب منه ح

عن كشف الالتباس يرجح عموم الاخبار المقابلة قلنا الظاهر استناد نقلها الى اطلاق كلماتهم وهو غير كاف في دعوى شيء منهما والمصرح
بالتعميم معدود ممن تاخر لا يحصل منه الشهرة فضلا عن الاجماع واتضح مما سمعت ان مستند القول الثاني هو اطلاق الامر بغسل ملاقي
الميت والميتة مضافا الى ما يستظهر منه خصوص حالة اليبوسة ان الامر بالغسل انما هو لتعدي النجاسة الى الملاقي فيقتضي صيرورته
كسائر المتنجسات وان مستند القول الثالث هو ان غاية ما يثبت من التعدي مع اليبوسة هو غسل الملاقي دون الصيرورة كسائر
المتنجسات كما اتضح ايضا ان الجواب عنها منع استظهار خصوص حالة اليبوسة وكون اطلاق الغسل مع سوقه لبيان اصل نجاسة الميت
وتعديها في الجملة دون تعميمه لحال اليبوسة معارض بعموم كل يابس ذكي من وجه والترجيح للثاني ولئن سلمنا سوق الاطلاق لتعميم
حالة اليبوسة قلنا بثبوت النجاسة ح واكتساب الملاقي بيبوسة على حد سائر المتنجسات لنظير ما مر من ان المخالفة في تعدي
هذه النجاسة بغير رطوبة بناء على استفادته من اطلاق الغسل لا تقتضي المخالفة في كيفية تنجس الملاقي ايضا ودفع اليد من ظهور كون
الامر بغسل الملاقي لثبوت نجاسة فيه القاضي بصيرورته كسائر المتنجسات يجب غسله وغسل ملاقيه وملاقي ملاقيه وهكذا برطوبة
واما منشأ الاقوال الثلاثة الاخيرة فهو اختلاف النصوص المتضمنة لاطلاق غسل الملاقي هنا من حيثية المتضمن لميتة الادمي او
بالتعبير بلفظة الميت المنصرفة اليه والتصريح بميتة الصامت وكذا النافية للباس فالمعمم لها يستند الى وقوع كل منهما في النص مع قوة
كفايته وقوع احدهما لظهور تساويهما في النجاسة الخبثية الميتية وان اختص الادمي بالنجاسة الحدثية الموجبة لغسل الملاقي بالضم معتضدا
بعدم فرق المشهور بينهما بناء على كون المشهور هو التعدي مع اليبوسة والمخصص بميتة الانسان يستند الى ان المهمة في المقام
والمعتبر سندا من الاخبار من صحيحي الحلبي وابن ميمون والتوقيعين تضمنت لفظة الميت المنصرفة الى جسد الادمي ومع ذلك نفي الباس
عن الثوب الواقع على جسد الحمار والكلب في صحيحي علي بن جعفر وهما وان عورضا بموثق عمار الامر بغسل الاناء الواقع فيه الجرذ لكنهما
مرجحان عليه وحيث ان التعدي مع اليبوسة على خلاف الاصل والعموم فليقتصر على مورد النص المعتبر وقد يساعده التعبير بلفظ الميت
فيما هو المنسوب الى المشهور وظاهر الاصحاب وح يؤول ما تضمن غسل ملاقي ميتة الحيوان كالموثق بنحو ما مر الاشارة اليه والمخصص
بميتة الحيوان فلا مستند معتبر له اذ لا يسع الاستناد في الخروج عن الاصل والعموم الى مثل الموثق وترك ما هو اقوى منه من الروايات
الصحيحة ولذا شذ القول به بل لم يتحقق وكذا الدم مما له نفس سائلة من الاعيان النجسة ونجاسته اجماع بقسميه ويستدل عليها بانه
تحريم الدم حسبما تسمعه والاخبار بها مستفيضة بل متواترة معنى على اختلاف الفاظها من الامر بغسل الثوب عنه واعادة الصلوة
الواقعة معه كما يأتي في ذكر حكم القسم المسفوح من اقسام الدم ولكنا فتشتها بعدم دلالة تلك الاوامر على كونها للنجاسة مدفوعة
بما دفع به عن اخبار البول والغائط فما في الرياض وغيره من الحاجة فيها الى ضم الاجماع على كونها للنجاسة كالاوامر السابقة ممنوع حسبما
عرفته في تلك ومعارضتها ببعض اخبار ربما يظهر منه الطهارة مدفوعة بقيام بعض احتمالات يرتفع به التنافي منها المروي عن ابي
جعفر ع لو رعفت ما زدت على ان امسح مني الدم واصلي بتقريب ظهور الاقتصار على صحة الغير المستلزم للتطهير منه ولو بغير غسل
غسله ويحتمل بل ربما يظهر كون الحصر فيه اضافيا بالنسبة الى اعادة الوضوء لا نفي الغسل كما يفصح عنه حسنة الوشا الرجل يدخل
يده في انفه فيصيب خمس اصابعه الدم قال ينقيه ولا يعيد الوضوء مع امكان ارادة الطهر من الانقاء دون مجرد الازالة ورواية
عبد الاعلى عن الحجامة فيها وضوء قال لا ولا يغسل مكانها لان الحجام مؤتمن اذا كان ينظفه اذا لم يكن صبيا صغيرا والمراد بالحجامة
فيها اثر الحجامة ومن الوضوء التطهير ونفي غسلها وغسل مكانها من بدن المحتجم محتمل للبناء على تطهيرها من الحجام تحكيما لظاهر حال
المسلم ولذا قيده بغير الصغير وظاهر المسئول عنه فيها هو احتجام الانسان على يد غيره دون الحاجم نفسه ولا اعم منه كما حمل عليه
في الحدائق ومن جهته اشكل التوجيه المذكور ورواية ابي حمزة ان دخلت يدك في انفك وانت تصلي فوجدت دما سائلا ليس
برعاف ففته بيدك وتحتمل ارادة الدم اليابس الذي مع اخراجه وفته لا يحتاج الى غسل الظاهر والباطن طاهر بالازالة فلا
يخل بصلوته ولا ينافي فرض يبوسته قوله دما سائلا لامكان ارادة السيلان قبل ذلك من الدماغ الى باطن الانف ثم لا ينافي
سيلانه كذلك قوله ليس برعاف كما اشكله في الحدائق لارادة عدم الخروج من الانف والرعاف ظاهر فيما خرج منه فما في الحدائق من
احتمال تحريف غير سائل بالسائل في غير محله ورواية الحلبي عن دم البراغيث يكون في الثوب هل يمنعه ذلك من الصلوة فقال لا وان
كثر ولا باس ايضا بشبهه من الرعاف ينضحه ولا يغسله وتقريب استفادة عدم النجاسة الاكتفاء بالنضح وعدم الغسل وكفايته للصلو

لا یستلزم الطهارة وغایته اطلاقها لمخالفته مع حکم العفو مع امکان عدم المخالفة ایضا فیه بارادة غیر المتجاوز عن الدرهم لان شبه ذلک
ما یتعارف وجوده من دم البراغیث فی الثوب اکثره لا یزید اذا اجتمع عن الدرهم والنضح استحباب ویحتمل رجوع ضمیر النضح الی دم
البراغیث دون شبهه وکون جملة ولا باس بشبهه من الرعاف معترضة فی البین وعلیه یختص استحباب النضح بدم البراغیث کما ورد
فی روایة ابن الریان الآتیة ان الطهر منه افضل هذا مع انه علی تقدیر وضوح دلالتها جملة عدم مقاومتها الاخبار النجاسة لضعف سندها
جملة کما صرح به جملة واعتضاد مقابلها بالمعتضدات جملة مع اعراض الاصحاب عن هذه جملة یوجب طرحها بالکلیة ان لم یکن لها محمل
فالحمل علی ما ذکر وان بعد او علی التقیة الجاریة فی جملة منها کما صرح بها غیر واحد وعلی غیرها مما لا ینافی الاولی خیر من الطرح فالحکم
بالنجاسة اجماعا مقطوع به نعم التردد واقع فی بعض اقسام الدم فینبغی صرف عنان الکلام الی بیان الاقسام اعلم ان الدم اما حاصل
من غیر الحیوان کدم الآیة او من الحیوان والثانی اما من حیوان لا نفس له سائلة او مما له نفس سائلة والاول صنفان دم سمک ودم غیره
من سائر ما لا نفس له والثانی اما متکون فی جوف الحیوان مستقلا ای غیر جار فی اعضائه کالعلقة وما یوجد فی البیضة او جار فی
اجزائه کالموجود فی عروقه وطبقات لحمه ونحوها والاخیر اما مسفوح ای خارج منه بقذف وانصباب او غیر مسفوح والثانی اما
متخلف فی جوفه بعد قذف ما یقذف بالذبح کالمتخلف فی الذبیحة بعد ذبحها وانقذاف ما یعتاد قذفه بالذبح من دمها او خارج منه
قبل تلک القذف کالخارج منه بحکة وخدش ونحوها وبعض هذه الاقسام الستة لا خلاف فی طهارته وبعضها لا خلاف فی نجاسته
وبعضها مختلف فیه والحکم فیما اختلف فیه متوقف تعیینه علی تنقیح ان الاصل فی هذه الدماء الحکم بالنجاسة الا ما خرج او الطهارة
الا ما خرج فلننقح الکلام فی کل من هذه المواضع الموضع الاول ما لا خلاف فی طهارته من اقسام الدم وهو قسمان احدهما دم ما لا نفس له
بصنفیه وثانیهما الدم المتخلف فی الذبیحة مما له نفس سائلة فالاول احد صنفیه دم السمک وانما افرد بالذکر فی کلام جملة مع اتفاقهم
علی طهارة دم کل ما لا نفس له سمکا کان او غیره لاختصاصه بحکم الحل من بین دماء ما لا نفس له لان حل الدم یتبع حل اللحم ولا یحل مما
لا نفس له غیر السمک والجراد والثانی لا دم له غالبا فانفرد السمک بحل الدم ولذا افرد بالذکر وعلی کل حال لا خلاف فی طهارة دمه سواء کان
من ماکول السمک او غیر ماکوله وهو اجماع بقسمیه بسیطا ومرکبا بین طهارته من سائر ما لا نفس له المعلومة بالضرورة ومن السمک وما
عثر علیه من النص الدال علی ذلک هنا هو خبر السکونی المروی فی الکافی والتهذیب ان علیا ع کان لا یری باسا بدم ما لم یذک فی الثوب
یصلی فیه یعنی دم السمک وقوله یعنی انما قید فیختص بالسمک ومثال منیعم ما لا نفس له وعن ابن الجنید ان ما یظهر من السمک بعد موته وکذا
دم البراغیث لیس مما هو الی ان یکون نجوا لها اولی من ان یکون دما لکن الفاضل فی المختلف حکی عبارة الشیخ فی المبسوط والجمل حیث
قسم فیهما النجاسة الی الدم وغیر الدم ثم قسم الدم الی ثلاثة اقسام ما لا یجب ازالته قلیله وکثیره وهی خمسة دم البق والبراغیث و
السمک والجروح اللازمة والقروح الدامیة قال بعد نقله ظاهر هذا التقسیم یعطی حکمه بنجاسة دم السمک والبق والبراغیث وحکی
عن سلار انه قسم النجاسات الی ثلاثة اضرب ما یجب ازالة کثیره وقلیله وما یجب ازالة کثیره دون قلیله وما لا یجب ازالة قلیله ولا
کثیره وهو دم السمک والبراغیث والقروح ثم قال بعد هذه الحکایة ان هذا التقسیم فی الحکم بالتنجیس اقوی من تقسیم الشیخ قلت
الشیخ فی الخلاف عبر بمثل ما حکی عنه فی المبسوط والجمل ومع ذلک قبله بسطر واحد ادعی الاجماع علی طهارة دم ما لا نفس له وکذلک دم
السمک والبق والبراغیث فهو قرینة علی عدم ارادته مما فی المبسوط والجمل نجاسة دم تلک الحیوانات بل هو تسامح فی التعبیر بل الظاهر و
لم فی النجاسة لانه قسم النجاسة الی الدم وغیره فلعل الدم عنده ایضا یقسم الی نجس وغیره فیکون بینهما عموم من وجه ولا مانع من
تقسیم الشیء الی ما هو اعم منه من وجه فیقال الحیوان ابیض واسود وکل من الابیض والاسود حیوان وغیر حیوان وبالجملة لا اشکال فی
الحکم بالطهارة وانما وقع بعض الکلام فی کیفیة الاستدلال علیه مع الغض عن الاجماع منها استدلال الفاضل فی المنتهی بآیة قل لا
اجد فیما اوحی الی محرما علی طاعم یطعمه الی قوله او دما مسفوحا وبآیة احل لکم صید البحر وطعامه اما الآیة الاولی فالاستدلال بها مبنی علی تقیید
آیة حرمت علیکم المیتة والدم وکذا اطلاق روایات نجاسة الدم بهذه الآیة والا فیستدل علی حرمة دم السمک ونحوه مما هو غیر المسفوح
باطلاقهما ثم تقییدهما بها ان کان باعتبار مفهومها الوصفی فالمنع من حجیة مفهوم الوصف معروف وان کان باعتبار مفهومها الحصری
ففیه اولا ان الحصر اضافی فیها بالنسبة الی ما حرمت العرب علی نفسها فلا عموم فی عدم حرمة غیر المسفوح وثانیا یقع التعارض بین عموم
مفهومها مع منطوق الآیة الاخری وسائر الاخبار فقیل بتقیید اطلاقهما بمفهوم آیة المسفوح لان تعارضهما من قبیل تعارض المطلق والمقید

واعترض فی شرح الدروس بان آیة لا اجد فیه امران احدهما عدم وجدان حرمة شیء والثانی استثناء الدم المسفوح فالمنافاة ان کانت مع
الجزء الاول فینعکس الامر ای یقید هذه الآیة بآیة حرمت مع الروایات لان حاصل هذا الجزء لا شیء بمحرم وحاصل الآیة الاخری و
الروایات ان الدم حرام فیجب تخصیصها بهما وان کانت مع الجزء الثانی فلا منافاة اذ حاصله ان الدم المسفوح حرام ولا ینافی حرمة الدم
مطلقا حتی یجب التقیید قلت التعارض والمنافاة مع الجزء الاول ولا یجب تقییده بالآیة الاخری والروایات لعدم کونهما من تعارض
العام والخاص بل العامین من وجه لان مفاد الجزء الاول هو عدم حرمة غیر الدم المسفوح وهو اعم من الدم المطلق من وجه فیتعارضان
فی الدم الغیر المسفوح ویطلب المرجح وهو من جانب عموم الحصر بالنسبة الی مورد ما نحن فیه لاعتضاده فی المقام بالاجماعات فیتم
استدلال الفاضل لکن الجواب الصواب ان الحصر اضافی کما هو الموافق للتفسیر ولعدم ارادة ان لا محرم فیما انزل علی محمد ص غیر الثلاثة
قطعا من هذه الآیة کما نزیده وضوحا عند ذکرنا اصالة الحرمة فی الدماء مع انه علی فرض کونه حصرا حقیقیا عدم وجدان المحرم فیها
مخصوص بما اوحی الیه فلا ینفی حرمة ما یوحی الیه بعد هذه الآیة ومعلوم عدم کون تحریم هذه الآیة هو آخر ما نزل بل یجوز بیان النبی ص
حرمة اشیاء بعدها بواسطة غیر الوحی وبالجملة اذا وجد حرمة شیء غیر الثلاثة فی السنة غیر مجوز فیه کونه من افراد الوحی فلا یظهر منافاة
لها مع هذه لینتفی بموجب مفهومها واما ما ورد فی روایتین مما یظهر منه التمسک بهذه الآیة فی نظیر المقام القاضی بصحة الاستدلال
بها فیما نحن فیه ففی اللوامع دفعه بان ذلک مما هو فیما لم یظهر حرمته او نجاسته وفی المشارق بانه کان الامام ع ذکرها فیهما ارشادا
للامة الی طریق الاستدلال بها تاییدا للدلیل وتقویة له انتهی واما الآیة الثانیة فوجه الاستدلال فیها کالاولی فی اثبات الحل ثم
الطهارة باعتبار ان النجس لا یحل وفیها اولا عدم تمامیتها فی السمک المحرم اکله الا ان یدعی الاجماع المرکب فی مجرد الطهارة وثانیا
حل الصید یشمل ما تعارف اکله من اللحم ونحوه کما قیل والا لحل اکل عظامه منه ایضا مع انه لا یفهم دخوله وثالثا یعارضها آیة تحریم
الدم مع الروایات المومی الیها تعارض العمومین من وجه ولیس تخصیص احدهما بالآخر اولی من العکس لا یقال یترجح عموم حل الصید
بالنسبة الی محل البحث لموافقة الشهرة لعدم شهرة علی حل دم السمک بل علی طهره او یقال عموم آیة حرمت مع الروایات اطلاقی او
من ترک الاستفصال وهما لا یشملان الافراد الغیر المتعارفة ودم السمک لیس منهما وفی عدم تعارفه منع واضح واستدل ایضا
بانه لو کان دمه نجسا لتوقف اکله علی سفحه کالحیوان البری مع انه یجوز اکله بعد اخراجه من الماء بغیر سفح دمه وانفصاله وفیه عدم
التوقف علی خصوص السفح بالذبح مع منع جواز اکله بغیر انفصال دمه اصلا بل هو عین الدعوی الا ان یستظهر جوازه مما دل علی
جواز اکله بعد الاخراج بلا فاصلة وبجمیع حالاته نیا وحیا او میتا او مطبوخا مقطعا او غیر مقطع ولا شق بطن او غیر ذلک ولکنه
انما یدل علی طهر دمه المتصل اذ من هذا الطریق الطهر مدلول علیه بجواز اکله من جهة انه لو کان نجسا لم یوکل ولوجب غسله منه لاکله
ولا یجب اجماعا الا ان یدعی الاجماع المرکب بین المتصل والمنفصل طهارة او حلا اما دعواه للطهارة فمع الاجماع البسیط فیها ولو منفصلا
لا موقع لدعوی مرکبه والمقصود بالاستدلال بهذا ونحوه هو مع الغض عن مرحلة الاجماع واما دعواه للحل فالاجماع المرکب
منتف فیه او یستصحب حکم المتصل بعد انفصاله وهو فی حکم الطهارة لا باس به وان کان ثبوتها حال الاتصال بدلالة جواز
الاکل کما تقدم فی استصحاب طهارة الدم المتخلف فی الذبیحة فما فی شرح الدروس من المناقشة فی اقتضاء هذا الاستدلال حل اکل المنفصل
ایضا فلا یستفاد طهره ایضا حال الاتصال قال قد یقال بانه اذا خرج منه دم یحکم بنجاسته واذا لم یخرج ولم یظهر فهو طاهر وان کان فی
اللحم ولا یصدق مصرحا اذا اکل فی ضمنه انه اکل الدم بل هو اکل السمک بخلاف ما اذا خرج ولا تحکم لان الاحکام یدور مدار الاسماء و
یختلف الاسم قبل الخروج وبعده لعله فی غیر محله لاقتضاء ما ذکر کاقتضاء السیرة ایضا اکله من غیر التزام بازالة دمه الخارج المتصل ولا
تطهیر ما منه بالغسل وجواز اکله دلیل طهره للملازمة المعلومة واستدل ایضا فی المنتهی علی الطهر بانه لو ترک دمه صار دماء ومرجعه الی
دعوی انه لیس بدم وفیه ان الحکم یدور مع الاسم فهو ما لم ینقلب نجس هذا فی نجاسة هذا الدم وطهارته واما حل اکله وحرمته ففی
غنائم الفاضل القمی ان الاشهر عدم حله بل فی المدارک لا اعلم تصریحا بحله الا عبارة الفاضل فی المنتهی قال ولیس لهم علیه دلیل غیر الاستصحاب
وهو موضع نظر انتهی والاقوی حرمة اکله منفصلا عنه لعموم حرمة اکل الدم وحله متصلا به للسیرة المومی الیها مع ما دل علی حل اکل السمک
بجمیع احواله حسبما مر الاشارة الیه ودعوی استصحاب حله الثابت حال الاتصال بعد انفصاله فستعرف ما فیها فی الدم المتخلف فی الذبیحة
اذا انفصل عنها فان المدرک فی المقامین واحد الصنف الثانی من دم ما لا نفس له وهو ایضا مما لا خلاف فی طهارته دم سائر ما لا نفس

لغير السمك وطهره اجماع من حيوان صغير لا جسم له او كبير كما استفاض نقله وساعده التتبع فاني لم اجد فيه خلافا فاعبر العبارة المنعقد عن
الشيخ فلا باس بدعوى تحققه ومع الغض عنه العسر والحرج قاضيان به مما يكثر مزاولته كالبق والبرغوث والقمل والذباب ونحو ذلك لا
يقال الحرج مع عدم العفو واما معه كما اشعر به العبارة المتقدمة عن الشيخ وسلار حيث عداه مما لا يجب ازالته قليله وكثيره فلا حرج لانه
ان كان العفو من جميع الوجوه فيثبت الاحكام ويبقى مجردا لتسمية مع انه على فرض وجود القول به كما اعطته تلك العبارة فليس كذلك بل
العفو في لازالة للصلوة او ونحوها ايضا وان لم يكن من جميع الوجوه فالحرج من الجهة الغير المعفوة ولا اقل من جهة نجاسة ملاقيه باق
والنص مستفيض بطهر دم البق والبرغوث كرواية الحلبي عن دم البراغيث هل يمنعه ذلك من الصلوة فقال لا وان كثر والاصل في مثل
هذا المضمون الطهر لا العفوية وصحيحة ابن ابي يعفور ما تقول في دم البراغيث قال ليس به باس قلت انه يكثر ويتفاحش قال وان كثر و
رواية ابن الريان هل يجري دم البق مجرى دم البراغيث وهل يجوز لاحد ان يقيس دم البق على البراغيث فيصلي فيه وان يقيس على نحو
هذا فوقع يجوز الصلوة والطهر افضل وقد تقدم في البول رواية غياث والمروي عن الراوندي في دم البرغوث والبق وكذا رواية
السكوني في السمك وهي مع اعتضادها وانجبار بعضها بالاجماعات المحكية حجة بالغة في طهر دم هذه الحيوانات ويتم في الباقي من سائر ما لا
نفس له بالاجماع المركب فيما ذكر غنى عما استدل له في المنتهى من اية الدم المسفوح لما مر من النقض والابرام فيها ومن ان دمه ليس باعظم
من ميتته وميتته طاهرة لعدم خروجه من القياس القسم الثاني مما لا خلاف في طهارته هو الدم المتخلف في الذبيحة وطهره مجلا اجماع بقسميه
وليعلم ان هذا القسم على ثلاثة اصناف لانه اما متخلف في حيوان ماكول اللحم او في حيوان غير الماكول والاول اما يتخلف في عضو منه
ماكول كالمتخلف في اللحم او في عضو غير ماكول كالمتخلف في الطحال فالاول المتخلف في ماكول من الماكول يدل على طهارته الاجماع بقسميه
وعدم تعرض بعضهم لاستثنائه من نجاسة دم ذي النفس كما في الكتاب والشرايع ويحكى احدى ابن الجنيد والانتصار السيد وجمل الشيخ
ومراسم سلار ليس خلافا منهم بل ايكال الى المعلومية او بناء على اختصاص النجس بالمسفوح كما مر عن الفاضل ويعطيه عبارة الشرايع
ومع الغض عن الاجماع استدل عليه بوجوه احدها الاصل والاستناد اليه في ذلك مبني على اصالة عدم النجاسة في الدم وما في الكلام في
المبنى ثانيها مفهوم اية الدم المسفوح وتقدم الكلام فيه نقضا وابراما ثالثها العسر والحرج في البناء على نجاسته لعدم تخلص الذبيحة منه
الا بمعالجات تامة متعسرة والمناقشة فيه بان الحرج مع عدم العفوية واما معها فلا فلا يقتضي بالنجاسة مدفوعة بنحو ما مر وربما نوقش
بان مدار الاجتناب رؤيته بالحس دون الوجود الواقعي وان لم تر واثاره بحيث لا يرى مستورة بالمبالغة في الغسل وتدفع اولا بان
معالجته عدم احساسه اصلا ولو حال الطبخ بغير عسر ممنوع وثانيا بمنع كون مدار الاجتناب على الرؤية بل على الوجود الواقعي للقاعدة
المقررة في تاثير النجاسات رابعها السيرة القاطعة فان عمل المسلمين في الاعصار والامصار على عدم الاجتناب عنه وعدم غسل
ما لاقاه خامسها ما دل على اكل الذبيحة بعد ذبحها اذ الظاهر منه اكلها بما هي عليه من غير تقييد بازالة دمها بل ربما يقال ان دمها
من اجزائها فحلها حل لجميع اجزائها الا ما صرح بخروجه من الحل وربما يناقش فيه بعدم شموله للدم لعدم الانصراف اليه بل الى ما يعهد
اكله من لحم وشحم ونحوها وقد يدفع بانه لو انصرف الى المعهود واختص به لما احتاج استثناء محرمات الذبيحة الى تنصيص لعدم
معهودية اكل جملة منها كالعظام والروث وغيرها ولعله لذا قال في الحدائق ودلالته ضعيف سادسها النصوص المعددة لمحرمات الذبيحة
لظهورها في الحصر والدم المتخلف ليس من المعدود وقد يناقش فيه مع انه عد في جملة منها الدم على وجه الاطلاق ولعل هذا
داخل فيه بانه لعله لايكاله الى نص حرمة الدم وفي مسالك الجواد الكاظمي ان دليلهم الاجماع والخبر ولا نعرف اي خبر هذا اذ لم يوجد نص
في الدم المتخلف كما اعترف به غير واحد وهذه الادلة ان لم يتم جميعها فالمجموع منها اثر البتة وعلى كل حال الطهر مقطوع به في حال اتصال
هذا الدم والحل كانه كذلك والذي ينبغي التامل والنظر فيه ان الحكمين هل هما ثابتان له مطلقا متصلا باعضاء الذبيحة ومنفصلا
كالموضوع منه في اناء مثلا ام مختصان بحالة الاتصال بالذبيحة فلو نقل في اناء جرى عليه حكم سائر الدماء هذا غير منقح في كلامهم
بما يذهب الريب وربما يقضي اطلاق الدم المتخلف في معقد الاجماعات بالاول مع امكان دعوى كونه مساقا لحكم اخر من كونه مباينا
في الحكم لما قذف دون الشمول لهاتين الصورتين خصوصا مع ملاحظة جملة من كلمات المجمعين ما بين ظاهر وصريح في الحالة
من هذه الحيثية ففي شرح البغية ما يبقى بعد انقطاع دم المذبح في بطن الذبيحة وسائر اجزائها متصلا باللحم او منفصلا العصر ولم يصب
دم المذبح ولا بنجاسة غيره طاهر حلال ما لم ينفصل والاحوط معه التجنب عن استعماله اكلا وشربا انتهى والظاهر ان مراده مما لم ينفصل عدم

الانفصال من مطلق الذبيحة كالموضوع مثلا في اناء ومن الاحوط الفتوى وخاصة له قدح الانفصال من مطلق الذبيحة في الحكمين دون
الانفصال عن محله الاصلي من موضع الى موضع في الذبيحة ولو غير متصل باللحم وفي طعمة الجواهر لا ينبغي التامل في جواز اكله معه نعم لو كان
منفردا لم يحل قال والحاصل ان الدم متى كان مجتمعا وليس بتابع للحم ونحوه محرم مطلقا ومورده وان كان دم الماكول مما لا نفس له لكن
ظاهره من قوله بعد ذلك ويظهر مما ذكرناه ان ما لا بد فيه الحيوان المذبوح الماكول لحمه ويتخلف في اللحم طاهر وليس بنجس ولا حرام و
تعميم ضابطة المذكور للدم المتخلف ايضا ومقتضاه قدح الانفصال من مطلق الذبيحة في الحكمين وفي وسائل الفاضل البغدادي
والمشارق لو سلم ان الدم يجوز ان يكون طاهرا وحلالا اما لم يظهر للحس لكن بعد ظهوره يكون نجسا ومحرما فنقول لا شك ان اللحم في طبخه
يظهر منه الدم البتة فلو كان نجسا لما امكن اكل اللحم اصلا وهو خلاف الضرورة انتهى ومراده من الظهور في طبخه نضجه في الماء دون الشوي
لانه لا يظهر بمثله والدم فيما فرضه ينتقل من اللحم الى الماء ومع هذا الحال حكما بطهره وحله وعليه لا يقدح الانفصال من الذبيحة حال
اكله وفيما حرره بعض مشايخنا المعاصرين ان مقتضى اطلاق الفتوى بحل ما تخلف وطهارته عدم الفرق بين ما تخلف في العروق و
اللحم او انفصل وامتاز عن ذلك وهو في الحكم بالطهارة لا باس به واما في الحلية فمحل نظر لكونه من الخبائث حال الانفصال انتهى وصريحه
قدح الانفصال عن الذبيحة في الحل دون الطهر وفيما حرره اخر قال شرط بعض الافاضل المعاصرين في حلية المتخلف عدم الانفصال
وكانه للاقتصار فيما خالف عموم الحرمة على القدر المتيقن وفي الشرط اشكال انتهى وظاهره الميل الى عدم قدح الانفصال مطلقا في
الحل ففي الطهر عدم قدحه اولى وفي اللوامع بعد الاستدلال على حكم المتخلف بقضاء الضرورة بحلية اللحم مع عدم انفكاكه عنه قال لعل
عدم الانفكاك واقعا لا يفيد وحسا ممنوع قلنا منع ظهوره للحس في الطبخ مكابرة فايجابه النجاسة يقتضي حرمة اللحم واشواضرورة الذي
يبطله انتهى وقضيته عين ما افاده المحكي عن المشارق وبالجملة الظاهر ان العموم من هذه الحيثية غير ملحوظ في اطلاق الدم المتخلف
الذي في معقد الاجماعات والذي يقتضيه النظر بناء الاطلاق والتقييد من هذه الحيثية على ما يستدل به لحكم الدم المتخلف فبعضهم
الذي جعل عمدة دليله اية المسفوح كالفاضل في عدة من كتبه وغيره بناء على افادتها انحصار المحرم بالمسفوح وان غيره على عموم الحل و
الطهارة فقضيته عدم الفرق بين اتصال غير المسفوح وانفصاله في الحكم الثابت له من الحل بالاصالة والطهارة بالملازمة لكن عرفت
ما في الاستدلال بها من النقض والابرام وبعضهم الذي نحا الاستدلال على عدم ثبوت اصالة الحرمة والنجاسة في الدم وعدم عموم
للمخرج له من تحت الاصل فليقتصر في الخارج منه على الافراد الشايعة التي ينصرف اليها اطلاق الدم الذي موضوع الحكم في النص والفتوى
وان الدم المتخلف مما لا ينصرف اليه فقضيته ايضا عدم الفرق بين الحالتين في الحكم وبعضهم الذي يعترف باصالة الحرمة والنجاسة في الدم
لكن يقول في خروج الدم المتخلف على ما دل على اكل الذبيحة بعد الذبح وقذف ما قذف من دمها وهؤلاء ايضا بعضهم يقرر كيفية دلالته
عليه بانه من دلالة حل الشيء على حل ابعاضه واجزائه حسبما اشير اليه في الادلة وهو كالاردبيلي في المجمع قال لعموم ما دل على حل الذبايح
لاشتمال الذبيحة له ايضا لانه من اجزائها انتهى وقضيته هذا ايضا عدم الفرق بين الاتصال والانفصال لانه كسائر الاجزاء التي لا يشترط
في حله وطهارته الاتصال قطعا وبعضهم الاخر كما في اللوامع وغيره يقرر الدلالة عليه بان الذبايح غالبا غير منفكة عن الدم المتخلف و
بملاحظته يكون ما دل على حل الذبايح ظاهرا في اباحة اكلها على ما هي عليه من غير تقييد بازالة دمها وهذا الدليل بهذا التقرير
الذي يثبت به الحل ابتداء ثم الطهر بملازمته هو المعول عليه في حكم الدم المتخلف من بين الادلة مع دليل السيرة وان كان الاجماع
مضادا فايضا فهو دليل الفتوى المنعقد منها الاجماع كما افصح عنه في الكشف حيث قال والاجماع انما ثبت على طهارة المتخلف في الماكول
للاجماع على اكل لحمه الذي لا ينفك عنه ذلك انتهى وقضية هذا التقرير كقضية الاستناد الى العسر هي الاقتصار في الحل على ما يقضي
ضرورة اكل الذبايح باكله وهو دمها المصاحب لها دون الموضوع منه في اناء مثلا في داره وبالجملة من المتصل دون المنفصل نعم لا يلزم
البقاء في محله الاول بحيث لا ينتقل اصلا ولو الى عضو اخر من الذبيحة او الى بطنه كما قيد به في الموجز وشرحه المبني على تعميم النسخ لمطلق
الانصباب الحاصل بالانتقال من موضعه ولو الى الجوف لا يخفى سخافته فالمدار في الحل على غير المنفصل من الذبيحة لقضاء الضرورة
به ما دام هو فيه ويتبعه الطهر والجري على هذا المنوال هو التحقيق في المقام لكن قد يقال ح بانه لا باس باستصحاب الطهارة بعد الانفصال
وان انقطع بعد الفصل حل الاكل فان الملازمة من جانب واحد وهو كل حل طهر لا كل طهر حل ايضا واقتضاء وجود الحل حال ثبوته وجود
الطهر انما هو بكشفه عنه اولا لحال النجس لا يستلزم اقتضاء ارتفاع الحل انتفاء الطهر ايضا بل غايته ان يبقى بعد الفصل بلا امارة كاشفة

عن وجوبه ويكفي الحكم استصحابه وعلى هذا يفرق بعد الانفصال بين حكم الحل فلا يجري والطهر فيجري وفاقا لبعض العبارات الحكيه
المتقدمه فان قلت لم لا يستصحب الحل ايضا قلنا في استصحابه منع لان الحكم الثابت السابق اكله بتبعية اكل اللحم واكله مع اللحم عرفا حسبما
اقتضاه الدليل من قضاء ضرورة اكل الذبيحه به واكل منفصله ليس بذلك هذا مع ان موضوع الدم ايضا متغير لدخوله بالانفصال
في موضوع الخبائث ومنع استخباث الدم او التامل فيه كما يظهر من بعضهم مكابرة ولهذا الكلام مزيد موكول الى محله من كتاب الاطعمه
ياخذ الود زرقنا تحريره في محله اللائق واذا بحث عن الجري على هذا المسلك وقلنا ان العمدة في دليل حكم الدم المتخلف هي الاجماعات فح
اما ان يوخذ باطلاق معاقدها فانه شامل لحالتي الاتصال والانفصال او يقال بانسياق اطلاقها لبيان حكم اخر حسبما اشرنا اليه وح
وان بقي حالة الانفصال خاليا من دليل الاجماع لكن لا مانع من استصحاب الحكمين الثابتين حال الاتصال وبالاستصحاب ينقطع عموم
حرمة الدم ونجاسته وما هو معروف من ان الاصل ينقطع بعموم النص دون العكس فهو في غير امثال المقام كما هو مقرر في محله الا ان في
استصحاب الحل شبهة تغير موضوع الدم بملاحظة دخوله بالانفصال في موضوع الخبائث بقي ما تعرض له جماعة من اعتبار امرين في الحكم
بطهر المتخلف في الذبيحه وحله وهما ان لا يكون محل راس الذبيحه اعلا من محل جثتها وان لا يجتذب الذبيحه الدم الى جوفها بنفسها فان
تخلف احدهما حكم بنجاسة الدم الباقي في الباطن قال في جامع المقاصد ولو علم دخول شيء من الدم المسفوح الى البطن اما بجذب الحيوان له
بنفسه او لانه ذبح في ارض منحدرة وراسه اعلا او نحو ذلك فان ما في البطن نجس وقريب منه في الروض قال بعد الحكم بطهر المتخلف ما لم
يعلم دخول شيء من الدم المسفوح او تخلفه لعارض كجذب الحيوان له بنفسه او لذبحه في ارض منحدرة وراسه اعلا فان ما في البطن ح
نجس انتهى وقد حكي في مفتاح الكرامة عين عبارة الجامع عن ابي العباس والصيمري وصاحب الدلائل وفي اطعمة الروضة قال احترز بالمتخلف في
اللحم عما يجذبه بالنفس الى باطن الذبيحه فانه حرام نجس انتهى وعبارته غير خالية من المناقشة وعلى كل حال لا دليل على اعتبار ما ذكروه من نص
او اجماع ولذا لم يتعرض لاعتباره كثير وكان نظر المشترطين الى لزوم احراز موضوع الدم المتخلف ليترتب عليه الحكم المخالف لعموم نجاسة
الدم وحرمته والمراد ما يتخلف من مجرد الذبح فلو عاق عائق من خروج بعض ما لولاه لاعتاد خروجه لم يكن الباقي هو المتخلف ومن ذلك
الامران مما عرف في العادة المنع والاعتياق بسببهما اما بنحو عدم اندفاق البعض كما في ظاهر بعض العبارات وبنحو الرجوع بعد البروز الى
الخارج كما في ظاهر عبارة وسائل البغدادي او قبله من اثناء طريق الخروج كما في ظاهر اخر وعلى كل تقدير اذا صادف احد العارضين
السابقين لا يتمحض الدم الغير الخارج لموضوع المتخلف وقد يشكل جعل الجذب بالنفس قادحا لكونه عاديا لا ينفك عند الذبح غالبا الا
ان يكون المراد ما زاد على المعتاد ولذا قيده في كشف الغطاء فقدح رجوع الدم بالنفس بغير ما جرت به العادة واشكل منه ما في مناهج
الفاضل الاصبهاني عن بعض افاضل المتاخرين من انه قد يبقى في الحيوان بعد الذبح والخروج المتعارف من المسفوح شيء وهو حلال
قال وما ذكره هو مقتضى اطلاق الاصحاب لدم المتخلف في الحكم بالطهارة والحلية الا ان الاكثر استندوا على حليته وطهارته بانه ليس من
المسفوح وفسر المسفوح بما يخرج بقوة وبما يخرج بدفع ومن العرق وبالذي يخرج بقوة عند قطع عرق الحيوان او نحره وعلى هذا التفسير
فوجوده بعد الذبح والقذف مشكل انتهى اذ لو تخلف شيء من المسفوح فان كان معتادا تخلفه فليكن من موضوع المتخلف وان كان
اتفاقيا لعارض او بغير عارض فكيف يكون حلالا وعلى كل حال في صريح الجواهر تبعا لوسائل البغدادي ان غير الخارج من اجل العارض
المذكور وبعضه متخلف وبعضه مسفوح لكن نجس المتخلف كالكامن في اللحم ونحوه مما لم يكن من شانه ان يقذف بحالطة المسفوح منه
وظاهر غيرهما نجاسته خصوص الراجع او الغير الخارج للعارض كما ان ظاهر الجامع والروض اختصاص النجاسة بما كان في البطن واعترض في
اللوامع وغيره بعدم وجه للاختصاص ان لم يكن مرادهما من البطن الباطن مقابل الظاهر فلعل نظرهما الى ان الرجوع بعد البروز الى الخارج
انما يكون من مجرى الطعام والشراب فلا يستقر الا في البطن وعلى كل حال مقتضى النظر خلاف ما في الجواهر والوسائل والاولى القول بانه
مع العائق من خروج ما يعتاد خروجه ينتفي موضوع الدم المتخلف لاخذ البقاء بعد خروج المعتاد في حقيقته وهو امر اضافي نحو
ثانوية الشيء وبعديته لا يتحقق الا بعد تحقق خروج القذف المعتاد فعلا فلا اختلاط ولا تنجس بعد طهره في البين والاولى تشقيق
صور المسئلة فنقول ان الدم الخارج من الحيوان ذي النفس محكوم بحرمته ونجاسته كليته وغير مستثنى منه الا الدم المتخلف المذكور و
حيث اخذ فيه قيد التخلف بعد خروج المعتاد في عبارات كثير بل متفق على اعتباره فيه فلا بد في ترتب الحكم عليه من الطهر والحل
من احراز الموضوع ومجرد عدم كونه منه كاف في الحكم بالضد بعد ما عرفت من عموم الحرمة والنجاسة واستثناء ذلك نعم لا يتوقف على كونه

من موضوع

من موضوع المسفوح بل يحتاج من يعكس الامر ويحكم بالطهر والحل عموما ويستثني من المسفوح لا يتم قول الاجد كما قد يظهر من الفاضل
وان كان الاظهر ارادة الفاضل الاخذ بمفهومها الخصوص حل الدم المتخلف وطهره لا ارادة عدم الحكم بنجاسة دم الا كان مسفوحا وبظهر
هذا من مواضع من كلماته يطول ذكرها ومن هنا ترى في هدايته مع تقييده الدم النجس بالمسفوح كما ينسب اليه القاضي بطهر غير المسفوح عنده
لم يزد في عداد الدماء الطاهرة حيث عددها على غير ما استثناه الاصحاب من النجاسة وبالجملة لا يحكم بالحل والطهر الا مع احراز خروج المعتاد
والتوصل الى تحققه اما بالطريق العادي والشرعي ولو بشيء من الاصول ان كان مجراه ولا ينافيه ما نتمه فيما بعد من انه اذا شك في كون
الدم الشخصي من مصاديق الدم المتخلف والمسفوح يحكم فيه باصالة الطهارة لان المقصود هنا بيان الحكم الواقعي والشرط الواقعي و
يحرز عنوان المتخلف بالطريق العادي بمقائه في جوف الحيوان بعد فري الاوداج من غير عروض العوائق لانه سبب عادي لا نقذاف
ما عداه ثم العائق غير مخصوص بشيء بل كلما يمنع بحسب العادة من خروج المعتاد الذي تقتضيه فري الاوداج وله صور فمرة يمنع من
اوسال الدم على ما ينبغي كما اذا شد المفاصل وثيقا ويحتمل كون الجذب بالنفس منه لاجتماع الدافع والرادع فلا يرسل من محله ومرة
يوجب عود بعض ما يرسل بالفري منه من اثناء طريق الخروج كما لا يبعد ان يكون علو محل الراس منه لان الاندفاق يضعف من الاسفل
الى جهة الفوق فقد لا يصل الى محل الفري فيميل ثانيا الى ما سفل من حالته الاصلية وغير بعيد ايضا ان يكون جذب الذبيحه نفسه منه
لمصادفة انحدار الدم في الاثناء فيمنعه من الجري لاجتماع الدافع والرادع فقد يغلب الجذب ويرجع او من بعد البروز الى الخارج كالذي في
الجواهر وغيره من جذب الذبيحه بانفه من الدم المسفوح مع احتمال ارادته منه الجذب بتنفسه حيث ان تنفسه في هذا الحال من الانف
ولا يبعد كون علو محل الراس من هذا القسم اذا بعد خروجه الى المذبح ينتشر فيه بعضه فيسيل منه الى الباطن لكن على تقديره غالبا
يعود من مجرى الطعام والشراب فيرجع الى بطن الذبيحه دون داخل العروق وطبقات اللحم وقد عرفنا احتمالات العبارات المتقدمه
لجميع هذه الصور في العارضين المذكورين ففيما يمنع من ارسال بعض الدم لا بنحو ما سمعته من الجواهر والوسائل البغداديه
من العود والمخالطه والملاقاة الجديده بل المتجه القول بعدم تحقق عنوان الطهر والحل لعدم خروج القذف المعتاد فهو باق
على العموم بل هذا الباقي في مثل ما قبل خروج شيء لمساواتهما في عدم تحقق القيد المذكور وكون مقدار منه من شانه التخلف لو لا
العارض لا يقتضي ترتب الطهر ولا الحل فعلا بل هو غير معقول لان كل جزء منه قابل لان يكون لولا العارض هو الخارج او هو الباقي
وبالجملة الدم المتخلف ملحوظ بعنوان واحد في تمام الذبيحه لا انه يلاحظ في كل عضو قدر ما يعتاد الخروج منه وقدر المتخلف فيه ولو
خرج المعتاد من عضو دون اخر كان ما في هذه الذبيحه من الدم غير متحقق فيه عنوان المتخلف قال في اللوامع طهر المتخلف مشروط بالذبح
الشرعي والقذف المعتاد فلو تخلف لعارض كجذب الحيوان بنفسه او ذبحه في ارض منحدرة وراسه اعلا كان اي المتخلف نجسا في
اي موضع كان انتهى ومثله في هذا المضمون في المشارق مصرحا فيه بانه لا فرق في النجاسة بين ما في البطن وما في العروق وغيرهما
ولا يتم هذا العموم الا على ما قلناه من عدم تحقق عنوان الطهر والحل الا انه تحقق طهره ثم تنجس بالملاقاة ثانيا واما فيما يوجب العود
من اثناء الخروج فالظاهر ايضا عدم تحقق العنوان لان مجرد حركة الدم وهو في الباطن لم يبرز الى الخارج غير مجد في تحقق عنوان
الباقي بعد قذف المعتاد لان المراد من قذفه خروجه من الباطن واما فيما يوجب العود من الخارج فعلى تقدير تحققه ملاقاته لشيء من
الدم المتخلف كملاقاته لبول او غائط يراعى فيهما ما يراعى في الحكم بتنجس الاعيان الطاهرة من تيقن الملاقاة ويشكل غالبا هنا دعوى العلم
بملاقاة الدم المتخلف للراجع او اختلاطه به ثم مع تشكل العلم بذلك في جزء منه شخصي فليجر على جميع ما في الباطن من الدم حكم المشتبه المحصور
من الاجتناب عن جميعه الا من جزء يعرض معلوميته حاله بعدم الملاقاة كالدم الموجود في طبقات اللحم وقد يقوى كون غير ما في البطن
كذلك لان الراجع من الخارج انما يعود من مجرى الطعام والشراب فيقع في البطن ولا تجزئ دافعه حتى يسري الى غيره ولعل اختصاص
النجاسة بما في البطن في عبارة الجامع والروض ناظر الى ذلك ان لم يرد منه مطلق الباطن ثم ما حكم به في الصور انما هو مع العلم بترتب
محذور الرجوع او الجذب بامتناع بعض ما ينبغي خروجه عن الخروج او قلنا بانه مع علو الراس وجذب النفس يعلم حصول احد المحذورين كما
عسى يعطيه عبارة الجامع والروض من قول احدهما لم يعلم دخول شيء وقول الاخر ولو علم دخول شيء ثم ذكر امثاله علو الراس و
جذب النفس وكذلك مع الظن بالترتب ان قلنا بقيام الظن في احراز ذلك مقام العلم كما صرح به الفاضل القمي في غنائمه وليس هو
ببعيد لكونه مما يوجب الاقتصار فيه على العلم العسر وفوات الغرض غالبا ولا ريب في كون العارضين المذكورين في كلام الاصحاب

مظنة لوقوع

مظنته لوقوع المحذور والمذكور في العادة واما مع فرض عدم العلم والظن بوقوع المحذور والبناء على كون العارضين غير ظاهرين
لها ايضا بل الحاصل معه مجرد احتمال الرجوع او التخلف وكذا مع قيام الاحتمال بسبب آخر غيرهما نحو شد المفاصل وغيره كان ما في
باطن الذبيحة بعد الذبح من المشتبه كونه دما مسفوحا او متخلفا شبهة ابتدائية وتسمع بنايا في تحكيم اصل الطهارة فيها بل واصل الحل
وان قلنا باصالة الحرمة والنجاسة في دم ذي النفس لانها في الشبهة الحكمية دون المصداقية ولعل عدم تعرض كثير لاعتبار عدم علو
محل الراس من جذب النفس ناظر الى عدم افادتهما العلم والظن ومجرد الاحتمال غايته الشبهة المصداقية التي لا تنافي اصل الطهارة لكن قد
يقال ان التعويل عليها انما هو فيما لم يكن اصل موضوعي يحقق الفرد النجس وهنا وان كان الاصل الموضوعي في احد الاحتمالين مؤكدا
لاصل الطهارة وهو احتمال التخلف فان الاصل عدم خروج ما ينبغي خروجه وبه ينقطع اصل الطهارة وقد طال بناء الكلام وامتد جري

وهو احتمال رجوع الدم من الخارج فان الاصل عدمه لكن في الآخر بخلاف الفرع

الاقلام في هذا المقام وكاد يخرج عن وضع التاليف والالمام فلنرجع الى ما هو الاهم من المرام القسم الثاني من الدم المتخلف في
الذبيحة هو ما يتخلف في العضو الغير الماكول من الحيوان الماكول وتعارف التمثيل له في كلامهم بالدم المتخلف في الطحال لتخلف الدم
فيه غالبا اما عدم حله ففي المشارق واللوامع عدم الخلاف فيه ويساعده التتبع لانا لم نجد مصرحا بحله وان شمله اطلاق المتخلف الذي
في معقد الاجماعات المنعقدة على حليته الدم المتخلف في الذبيحة لكن اطلاقه غير مساق لبيان شموله بل هو لبيان حله في مقابل الدم
المسفوح منها بل ربما ادعي تبادر الاجزاء الماكولة وان لم يخل من المنع واما عدم طهره ففي المشارق واللوامع ان مذهب الاصحاب غير
معلوم فيه ونحن لم نقف ايضا على مصرح بالنجاسة لكن ظاهر ما تسمعه من عبارتهما كون النجاسة فيه مظنة الاجماع كما انه يحتمل الحكم
بها في جامع المقاصد حيث قال كان ما سواه اي المسفوح مما يبقى بعد الذبح والقذف المعتاد طاهرا وحلالا ايضا اذا لم يكن جزء من
محرم ومثله عبارة الروض مع احتمال كون الشرط في عبارتهما للاخير وهو الحل خاصة وكذا يحتمل الحكم بها عبارة الدرة حيث قال والاشبه
التطهير فيما يحرم من المذكى علية المعظم بناء على ارادة العضو مما يحرم دون الحيوان والتطهير من النجاسة من لفظ التطهير دون القول بالطهارة
فان للبيت معان ذكرها بحر بان الاحتمالين في لفظ التطهير وعلى تقدير كل منهما يحتمل في كلمة الموصول الاحتمالان وعلى كل حال صرح
في المشارق واللوامع بطهارته ومال اليه في الجواهر والاقوى الحرمة مع النجاسة اما الحرمة فلعموم حرمة دم ذي النفس ان لم نقل به في
كلي الدم مع عدم شمول عمدة دليل حليته الدم المتخلف له من اقتضاء ما دل على اكل الذبيحة حل اكله لعدم انفكاكها عنه ونعدان
حرم اكل الطحال كان حل الذبيحة في قوة قول كل ما عدا الطحال من الذبيحة ومعه لا يبقى له دلالة بل في المشارق ان تحريم العضو ظاهر
في ان دمه كذلك وفي اللوامع ان تحريم العضو مع حلية دمه غير معقول ثم لا حرج في الحكم بالنجاسة مع عدم اكل ما فيه الدم من العضو
وقوله في الجواهر دعوى ان لعله في طهارة المتخلف نماهو اباحة الاكل المستلزمة لاباحته ممنوعة فيه انا لا ندعي الملازمة بينهما بل
الاول هو منشأ ظهور الثاني فاذا انتفى انتفى ظهور الحكم بالطهر فيبقى اقتضاء عموم نجاسة الدم لحرمته ايضا سليما في تناوله
له واما اطلاق معقد الاجماعات على طهارة الدم المتخلف فقد عرفت عدم سوقه لهذا في الدم المتخلف في نحو الطحال ويخرج ضعيف
مثلا وانما لو وجد ظاهره ملوثا بدم فكذا الحكم فيه حرمة لنظير ما مر ونجاسة لعين ما مر واما ما في اللوامع تبعا للمشارق من الانتساب
للطهارة حيث قال مذهب الاصحاب فيه غير معلوم واطلاق الاخبار بنجسه والاصل كظاهر التقييد في الاية بطهره ولعله اقرب لو
لم يثبت اجماع على خلافه لعدم القطع بتناول الاخبار له وفي المشارق عدم القطع بتناوله لم يبحث لا يكون فيه للمنع مجال فالجواب عنه
ان الاصل منقطع بعموم الاخبار ولا مجال لمنع الشمول له على تقدير عدم شمول اكل الذبيحة له واعتبار القطع بالتناول لا محصل له
لكون الحجة ظواهر اللفظ ولا ينبغي منع الظهور غالبا وتقييد الاية بالمسفوح لم نعول عليه في هذا الحكم من المبدأ وهذا التقرير
يثبت النجاسة في القسم الثالث من الدم المتخلف هو ما تخلف في الحيوان الغير الماكول مما يقع عليه الذكوة وقد نسب عدم طهره
الى ظاهر الاصحاب في عدة من كتب كالمعالم والذخيرة والحدائق والمشارق واللوامع وغيرها لكن في الكشف استظهر من الاصحاب
القول بالطهر فيه لمكان اطلاق الذبيحة او المذبوح في كلامهم واحتمل مع ذلك اختصاصه بالماكول وبالغ في مناهجه فقال لم ار
احدا منهم قيده بالماكول في باب الطهارة وان وقع التقييد في باب الحلية انتهى وبالجملة فهم المتاخرين فيما هو مقتضى اطلاق المنعقد
عليه مختلف فبعضهم كصاحب المعالم وغيره فهم انه النجاسة نظرا الى فتواهم بنجاسة دم ذي النفس السائلة مدعين الاجماع عليه
مع تقييدهم المتخلف بما هو ظاهر في الماكول وصريح فيه وبعضهم فهم انه الطهارة كما حكاه في المعالم والكفاية عن بعض من عاصراه

نظرا الى اطلاق كثير من معقد الاجماعات طهارة الدم المتخلف كما سمعته من الكشف ولعل ما استظهره الاولون هو الاظهر كما انه
الاقوى ايضا فتوى فانا في المشارق واللوامع لنظير ما قرر لنجاسة المتخلف في العضو الغير الماكول بل تقريب ما ذكر هناك جار بعينه هنا
اوضح لظهور انصراف الذبيحة التي موضوع الرخصة الى الماكول ولقد اجاد في الكشف في تقريب دليل ما احتمله من الاختصاص بالماكول
حيث قال لعموم الاخبار بنجاسة الدم والاجماع انما ثبت على طهارة المتخلف في الماكول للاجماع على اكل اللحم الذي لا ينفك عنه غالبا انتهى
كلامه في مناهجه يعطي بناء فتواه على ما احتمله في الكشف قال عرفت ان في كثير من الاخبار تعليقا لوجوب الازالة على ما صبه الدم من غير تفصيل
وان الحكم الذي يكون كذلك فهو عام الا فيما خص بدليل انتهى وهو حسن الا ان يجري فيه بعض ما تقدم في الماكول من كون وجوه الا
الانتفاعات به غير الاكل والاستعمالات له المرخصة بتذكيته مع نجاسة دمه القاضي للاجتناب منه الا مع ازالته وغسل موضعه مع عدم
انفكاكه عنه وملازمته له كما في الماكول موجب للحرج بل حل الانتفاعات والاستعمالات له المرخصة بمجرد تذكيته كالرخصة في اكله بعد
التذكية ظاهر في كونه على ما هو عليه الحيوان المذكى من الدم المتخلف فيه بل ما دل على طهارته بالتذكية شامل لجميع اجزائه التي منها دمه المتخلف
فيه وهو غير بعيد ولا بد فيه مما في المشارق واللوامع بعد الاستدلال فيهما على حرمة دمه بخصوص ما يفيد حرمة ذي الدم من الحيوان لكونه
انما للمجموع دون اللحم فقط فالاولى النقض بما يفيد طهره بعد الذبح غير وارد لقيام الدليل هناك بتخصيصه باللحم واجزاء معينة لان هذا
الحكم ضرورة لتساويهما في ظهور الشمول ان تم هذا ولا يخفى ان شيخنا في اطعمة الروضة قال ان الدم المتخلف في الكبد والقلب من ماكول
اللحم طاهر وهل هو حلال كالمتخلف في اللحم وجه ولو قيل بتحريمه كان حسنا للعموم انتهى ومثله عن المسالك ايضا ووجهه الشيخ على في حاشيته
بالاقتصار في الرخصة المخالفة للاصل والعموم على موردها وفيه ان الرخصة هذه ليس لها مورد وموضوع مخصوص حتى يقتصر عليه
بل هو ما يقتضيه ادلتها من ضرورة اكل الذبيحة الغير المنفكة عنه والحرج وغيرهما الشاملة للمتخلف فيهما على حد شمولها لغيره وكذلك معقد
الاجماعات ولا نعرف من الادلة المذكورة للدم المتخلف ما يتفاوت بالنسبة الى المتخلف فيهما او في غيرهما فلا وجه معلوم للشك في
خصوصهما من بين سائر الاعضاء الماكولة فلا ريب في ضعفه ولذا لم نجد له موافقا الموضع الثاني ما لا خلاف في نجاسته من اقسام الدم
وحرمته وهو قسمان احدهما المسفوح من دم ذي النفس السائلة وثانيهما الدم الخارج منه بغير شق وحكه وبضعه جلد ونغرة ونحو ذلك
ما لا يوجب الاخراج من العرق اما القسم الاول فنجاسته كحرمته اجماع بقسميه ومدلول عليهما حسبما مر في عنوان الدم من الكتاب بآية
حرمت عليكم الدم لعدم الحل وآية قل لا اجد فيما اوحي الي محرما الى قوله او دما مسفوحا او لحم خنزير فانه رجس للحكمين بناء على ظهور الرجس
في النجس وكون التعليل لما تقدم من الثلاثة دون الاخير خاصة ومن السنة باخبار كثيرة هي على اصناف جملة منها في رعاف المصلي
منها الصحيح عن الرجل يرعف وهو في الصلوة وقد صلى بعض صلوته فقال ان كان الماء عن يمينه او عن شماله او عن خلفه فليغسله وجملة
منها في الماء القليل يصيبه الدم فاثبت له احكام النجاسة من الاراقة وعدم الوضوء والشرب وغير ذلك وجملة منها في الثوب يصيبه
الدم ويصلي ثم يراه فامر بغسله واعادة الصلوة ان علم وجملة منها في البئر يقع فيها الدم من ذبح شاة وغيره فامر بالنزح منها وبعضها
في دم لا يبلغ الدرهم يكون في الثوب فيصلي وبعضها الاخر في دم القرح والجرح السائل فرخص وعفي عنهما في الصلوة ولولا النجاسة
لم يكن عفوا وافرادهما في موارد مختلفة مثل القطرات الواقعة من الدم في المرق والسائل من الثالول يقطعه في الصلوة الى غير ذلك
وفي جملة من تلك لفظ الدم المطلق الشامل لهذا القسم وفي اكثرها ظاهرا او صريحا الخارج من الحيوان ذي النفس مع معلومية عدم
كونه القسم المتخلف بعد الذبح او ظهوره جدا وستعرف ان مرجع غير المتخلف من ذي النفس الى معنى المسفوح وبالجملة المسفوح
هو القدر المتيقن مما فيها ومجموع هذه الاخبار كاد ان لا يحصى فهي متواترة معنى دالة على النجاسة قطعا وقد مر بعض الاخبار
الموهمة لعدم نجاسته مع وجه التاويل فيها والحكمان ثابتان له سواء قل او كثر بلغت قلته دون الدرهم او اقل ولو بما لا يستبين
اذا وقع في الماء ولا بد دركه الطرف من ماكول اللحم او غير الماكول من انسان وحيوان ذي نفس يجري كالتمساح او بري طاهر العين او
نجس وخالف الاسكافي فيما لا يبلغ الدرهم في ظاهر ما يحكى عنه من الحكم بعدم نجاسته والصدوق في ظاهر المحكي عنه في مقدار الحمصة
استنباطا واكا قيل من بعض الاخبار مع احتمالها لكنه انما ان كان ارادة العفوية عن ازالتهما في الصلوة والاسقاط فتوى ودليلا
من غير تامل والشيخ فيما لا يستبين ولا يدركه الطرف وقد مر ذلك المقالة ودليلها مع الجواب عنه في مسائل المياه فلا نطيل باعادتها
والحكم الان بحمد الله ضروري ومن الاطالة تذكر اخبارها مفصلا وبيان دلالة كل واحد منها والتعرض للنقض والابرام فيها من تضييع

العرضيا لا يغنى ثم المسفوح بحسب ما صرح به فى الكتب اللغوية والفقهية ماخوذ فيه الانصباب من العرق وفى كثير منها مع اضافة قيد
بكثرة وقوة او دفق وهذا لا يشمل الدم الذى يخرج بالخدش والحك ولو بقدر راس الابرة مع ان الاجماع على نجاسته وعليه يشكل ما
يظهر من جملة من تخصيص النجس بالدم المسفوح علا بايراد دما مسفوحا القاضية بمفهومها بحلية ما عدا المسفوح عموما المستلزم لطهارته
كما قد يظهر من الفاضل الا ان يقال الخرج ما خرج وبقى الباقى او يقال ان جميع دم ذى النفس فى عروق ولو دقاق او يقال ان المراد منه
دم ذى النفس لكن حيث انه كان قسم منه طاهرا وهو الذى يتخلف منه بعد ذبحه وقذف المعتاد خروجه من مراده وان يخصوه
بغير ذلك فعبروا عنه بالمسفوح الذى هو ضد المتخلف فالمراد بسفحه مطلق خروجه اى غير المتخلف كما فى المدارك وغير بعيد ذلك
لانه مقتضى الادلة وقد اشرنا سابقا الى ظهور ارادته من مواضع من كلمات الفاضل وربما عولج بارادة منشائيته السفح وخاصيته
انه لو قدر ذبحه لكان الخارج بالخدشة ونحوها مما يقذف لا مما يتخلف فيه ان ما يتخلف ليس دما شخصيا كما اشرنا بل لا يوجد حقيقة
المتخلف الا بعد الذبح فعلا وقذف ما يقذف وبالجملة مقتضى الادلة نجاسة كل دم من ذى النفس عدا ما يتخلف فى ذبيحته للاخبار
الواردة بنجاسة مطلق الرعاف حتى ان فى بعضها الرجل يمس انفه فيرى دما وفى آخر حككت جلدى فخرج منه دم وفى ثالث ينتف
بعض لحمه من الجرح فيخرج دم ولا ريب فى ظهورها ونحوها فى عدم مسفوحية الخارج منه بالمعنى المتقدم المفسر به ولا نفاقهم ايضا
على نجاسة كلما يخرج من ذى النفس قبل الذبح ما عدا العلقة الواقع فيها الخلاف بل وبعد الذبح غير المتخلف المتفق على طهارته واما
الاستدلال بمفهوم قوله او دما مسفوحا فالحكم بحليته ما عدا المسفوح المستلزم لطهارته فقد عرفت الجواب عنه فى دم السمك
الموضع الثالث ما وقع فيه الخلاف من الدم وهو قسمان احدهما دم العلقة وثانيهما دم الاى اما الاول وهو دم العلقة فهو صنفان
احدهما غير ما فى البيضة من المستقر فى رحم الانثى من الحيوان مما يستحيل اليه النطفة فالشيخ فى الخلاف صرح بنجاسته وادعى عليها
اجماع الفرقة وتبعه جماعة فيما حكى ثم اشكل بعضهم الحكم بها فيه كما فى الذكرى والمعالم واختار فى الحدائق الطهارة ولم يوافقه احد فى
التصريح بالطهارة فيما وقفنا عليه ممن تعرض لذكره بل حكموا بنجاسته وان اشكل بعض او ناقش فى دليل الحكم وعلى كل حال استدل
عليه فى المعتبر بعد اجماع الخلاف بانه دم ذى النفس لكنه خص الذكر بعلقة الانسان وكانه يريد مطلق الحيوان وفى الذكرى منع عليه
بان مجرد تكونها فى الحيوان لا يقتضى كونه دمه ومراده اختصاص دم الحيوان الذى فى الادلة بما كان يجرى مجرى اجزائه لا مجرد الكون فى
جوفه واعترضه فى المشارق بان دم الحيوان ليس الا ما يتكون فيه سواء كان فى عروقها او غيرها وحكى فى الكشف عن بعض منع دخوله فى
اسم الدم خصوصا ما فى البيضة وفى طهارة المهذب فى شرح قول المص وفى نجاستها تردد قال من انفرادها باسم غير الدم عرفا فلا
يطلق عليها اسم الدم هذا والحق انه لا ريب فى كونها دما كيف لا وفى اللغة تفسيرها بالدم الغليظ او الشديد الحمرة او الجامد وفى العرف
كذلك ايضا واما فى المشارق من دعوى عدم انصراف الدم الذى هو موضوع فى الاخبار ومعقد الاجماعات الى مثله فهى ممنوعة
فالتحقيق بناء الحكم فيها على ان الاصل فى الدم المشتبه الحكم بمعنى القاعدة المتخذة من العمومات هو النجاسة وان الاصل طهارة غير
المسفوح الا ما خرج وقدم الاشارة الى ظهور الثانى من بعض ويأتى تحقيقه فى ذيل المسئلة فعليه يحكم بطهارة العلقة لعدم ثبوت
كونها دما مسفوحا وعلى الاول يحكم بنجاستها بل وان لم يثبت اصالة النجاسة مسمى الدم وقلنا باصالة نجاسة دم الحيوان ذى النفس
كما بنى عليه بعض فالاقوى ايضا الحكم بنجاستها لتحقق كونها دم ذلك الحيوان والتشكيك فيه من مجرد كونها فى غير عرق وكونها مبدء نشو
فى غير محله لعدم اعتبار العرق فى الصدق ولا مبدء النشوية ما لم يستحل بما يوجب الخروج عن المسمى وبعضد الصدق ومنع الانصراف
ما فى الخلاف من دعوى الاجماع على نجاستها مؤيدا بعدم العثور على جازم بطهارتها من غير مقارب هذا العصر ممن يعتد بنقل
اقوالهم فى الكتب الفقهية فالحكم بنجاستها ولو نظر الى هذا الاجماع المنقول على تقدير عدم دليل آخر هو الاقوى وهو مستلزم للحكم
بالحرمة ايضا الصنف الثانى ما يوجد فى البيضة واكثر من تعرض للعلقة عممها له لكن عن بعضهم بسبب الترقى من العلقة اليه فقال
منها العلقة ولو فى البيضة وبعضهم تردد فيها مع الحكم بنجاسة العلقة كما فى طهارة الكتاب بل صرح بالفرق بينهما فى المشارق و
اللوامع بالنجاسة فى العلقة والطهارة فيما يوجد فى البيضة جزما فى اوليهما وميلا فى الثانية وكذا فى المعالم وفى الكشف حكى عن
الشيخ الذى هو اصل القول بالنجاسة فى العلقة حليته ما يوجد فى البيضة المستلزمة لعدم النجاسة فعلى كل حال الخلاف متحقق على
تقدير الاتفاق فى العلقة على النجاسة ايضا وللقول بالنجاسة فيه انه من العلقة كما صرح به فى المعتبر فيشمله ما دل على نجاستها

وعلى تقدير

وعلى تقدير منع كونه علقة كما فى المعالم حيث قال مع ان كونه علقة ليس بمعلوم فهو من مصاديق الدم وهذا يكفى فى الحكم بنجاسته
بناء على اصالة النجاسة فى الدم وبناء على اصالة النجاسة فى دم ذى النفس ايضا يتم بدعوى انه بعد كونه دما هو دم ذلك الحيوان
كما جزم به فى شرح الدروس والنجاسة مستلزمة لعدم الحل وللقول بالطهارة انه على تقدير تسليم كونه دما ممنوع كونه علقة ليدخل
فى معقد اجماع الخلاف بل ممنوع كونه دم حيوان حتى يدخل تحت اصالة نجاسة دم ذى النفس لمجرد كونه فى جوف هذا الحيوان لا
يقتضى انه من دمه الذى يجرى مجرى اجزاءه فلم يبق الا البناء على اصالة نجاسة مسمى الدم وهى فى حيز المنع وبالجملة التحقيق بناؤه
على تنقيح الاصل هنا فان قلنا باصالة طهارة الدم فطاهر وان قلنا باصالة نجاسته فنجس وان قلنا باصالة نجاسة دم ذى النفس لا مطلق
الدم فالاقوى الحكم بطهارته لان دم البيضة يتكون فيها بعد انفصال البيضة من الحيوان فى العادة فلا تخرج البيضة من الحيوان
وفيها دم والتكون داخل جزئه من الحيوان ان لم يكن معتبرا فى صدق دم الحيوان عليه فهو معتبر فى انصرافه اليه فلا ينصرف
الى ما تكون فى حال انفصاله عنه نعم لو فرض خروج البيضة وفيها دم شمله دم ذلك الحيوان لان مجرد كونه فى وعاء من البيضة غير
مانع من الصدق لكن الفرض بعيد فى العادة واما تنقيح ان الاصل ما هو فى الدم فستسمعه قريبا ثم حيث حكمنا بطهره ففى الحكم
فى حله وحرمته تردد من دعوى كونه مطلقا خبيثا ومن منعه لكن على التقدير الثانى عموم آية حرمت عليكم الدم ونحوها من السنة
كاف فى سند الحكم بالحرمة الا ان يخرج بدليل ولا ينافيه ما دل على حل البيض لان الجمع بين العمومين قاض بحل هذا وحرمة ذاك وليس
الدم من اجزاء البيضة حتى يكون من تعارض العامين فى مصداق واحد الا ترى انه اذا وجد دود فى البيضة يحكم بحله فكذا الدم وبه ينقطع
اصالة الحل فى الاشياء وحيث حكمنا بنجاسة دم البيضة فمحله خارج الصفرة كما يشاهد فلا تطهر يمكن لوجود جلدة رقيقة حاوية
للصفرة والدم فى خارج الجلد فيمكن فصل الدم منها ثم ادخال الصفرة مع الجلدة الرقيقة فى الكر قال بعض الفضلاء ويحتمل عدم
امكان تطهير الصفرة كالبياض لميعانها ولا يخفى انه مع تحقيق الجلدة ميعانها فى بطن الجلدة غير مانع من تطهير الجلدة وهى مانعة من
سراية النجاسة الى الصفرة والاحتياط لا يترك هذا لكن فى الجواهر مع بنائه حكم دم البيضة على ما هو الاصل فى الدم ذكر اختلافا فى الحكم
فيه بناء منه على ان ما يوجد فى البيضة اما معلوم كونه علقة فحكمه مبنى على اصالة نجاسة الدم المشتبه الحكم او معلوم عدم كونه علقة
او لم يعلم شئ منهما ففيهما نجاسته مبنية على القول باصالة نجاسة الدم المشتبه الموضوع ايضا كالمشتبه الحكم وهذا بناء منه على عدم
ثبوت اصالة نجاسة غير دم ذى النفس وعلى ان دم العلقة نجس لاجماع الشيخ كما هو مصرح به فى كلامه والمفروض ان ما فى البيضة محتمل
لكونه علقة التى على تقديرها معلوم ان حكمها النجاسة فيتوقف حكمه على حكم مشتبه الموضوع لكنا بينا ان ما فى البيضة ان تكون
فى جوف الحيوان فهو دمه وان تكون فى الخارج كما هو فى العادة فليس دمه فعلى الثانى ان قلنا باصالة نجاسة الدم او دم الحيوان خاصة
يحكم بنجاسته فلا يكون من مشتبه الموضوع ابدا القسم الثانى مما وقع فيه التردد الدم المتكون من غير حيوان ولا فى حيوان كالنازل من
السماء فى قتل بعض الانبياء والاوصياء وعلى بنى اسرائيل ولم يتعرض لذكره الا قليل من مشايخنا المعاصرين ففى كشف الغطاء حكم بطهارته
ومقتضى ما مر عن المعالم والمشارق واللوامع من عدم الحكم بنجاسة دم البيضة او لو تير عدمه فى هذا الدم والاولى بناؤه على اصالة نجاسة
الدم المشتبه الحكم وطهارته بخروجه من قسم دم ذى النفس وعدم اجماع على خصوصه واما دعوى عدم انصراف الدم اليه فلا يجدى بعد اصالة
النجاسة لانها بمعنى الكلية المتخذة من عموم لفظ الدم فى النصوص ومعقد الاجماعات ومع فرض عدم انصرافه اليه لا يثبت الحكم المتأصل
فيه منه فوعه تبادره من اطلاق لفظ الدم قطعا وغاية ما فيه ندرة الوجود وهى غير موجبة لقصر الحكم ما لم تكن موجبة لعدم
التبادر من موارد الاستعمال كما قرر فى محله بقى الكلام فى بيان الاصل فى الدم المشتبه الحكم او الموضوع اما الاول فالكلام فيه فى
مقامين احدهما تنقيح ما هو الاصل فى دم الحيوان ذى النفس الثانى فى تنقيح ما هو الاصل فى مسمى الدم ولا يخفى ان كل من قال باصالة
النجاسة فى مسمى الدم قال باصالتها فى دم ذى النفس بالاولى وليس كل من قال باصالتها فى دم ذى النفس انكرها فى مطلق الدم بالاولى
وليس كل من وكل من انكرها فى دم ذى النفس يقول بها فى الدم مطلقا كما انه ليس كل من انكرها فى الدم مطلقا ينكرها فى دم ذى النفس
فتبين انه اذا ثبت اصالة النجاسة فى مطلق الدم لغى البحث مع ذلك فى تعيين الاصل فى دم ذى النفس وان لم يثبت ثمر البحث فيه فان
كثيرا ممن انكر اصالة النجاسة فى مطلق الدم اثبتها فى دم ذى النفس ويظهر فرق الاصلين فى دم غير الحيوان كالنازل من السماء ودم
العلقة مطلقا او الذى يوجد فى البيضة بناء على عدم تحقق كونه دم الحيوان اما المقام الاول فالمعروف عن مذهب الاصحاب هو

الحكم بنجاسته

الحكم بنجاسة دم ذي النفس الا ما خرج والمستفاد من كلماتهم هو الاتفاق عليه كما في المعتبر والتذكرة وشرح المفاتيح والحدائق و
في شرح القواعد لشيخنا كاشف الغطاء عن نهاية الاحكام والمنتهى والتذكرة والغنية والذكرى والروض وشرح الموجز وشرح
الفاضل الهندي والمختلف نقل الاجماع عليه وفي المعتبر والمدارك والدلائل انه مذهب الاصحاب وفي الجواهر ذلك عن البحار وفي
كتاب والدي عن المعالم والذخيرة وطهارة الكفاية ومطاعمه وبالجملة عباراتهم مشحونة بنسبة اصالة هذا الحكم الى الاصحاب على
اختلاف التعبير في التصريح بالاجماع او الاتفاق او الظهور فيهما او عدم الخلاف ومذهب الاصحاب والمعروف من المذهب ونحو
ذلك فالاجماع مستفيض النقل عليه ومصرح به في كلامهم والمستند فيه مع الغض عن الاجماع هو اطلاق الدم الموجود في الاخبار
في جملة وترك الاستفصال فيه في اخرى ففي شرح المفاتيح ذكر من تلك الاخبار صحيحة ابن مسلم عن الرجل يرى في ثوب اخيه دما وهو
يصلي قال لا تؤذنه حتى ينصرف وحسنة ابن سنان عن رجل اصاب ثوبه جنابة او دم قال ان علم انه اصابه قبل ان يصلي ثم صلى
فيه ولم يغسله فعليه ان يعيد ما صلى قلت وورد بمضمون الحسنة روايات كثيرة فوق حد الاستفاضة ومن الاطلاق ما ورد في وقوع
الدم في البئر والدم الواقع في الماء القليل ومنه موثقة عمار في دم منقار الطير في احدهما كل شيء من الطير يتوضأ مما يشرب منه
الا ان ترى في منقاره دما فان رايت في منقاره دما فلا تشرب ولا تتوضأ الى غير ذلك قال في شرح المفاتيح واطلاقات الاخبار
تدل عليه فانها تدل على نجاسة مطلق الدم الى ان يظهر منها ان الاصل في الدم النجاسة انتهى وهناك قسم اخر وهي الاخبار الواردة
في دماء خاصة كدم الرعاف مما هو فوق حد الاستفاضة ودم القروح والجروح والدماء الثلاثة ودم الثالول ودم حك الجلد
ودم الاسنان الى غير ذلك على وجه يعلم من مجموعها كون المدار والمناط هو دم ذي النفس مما هو غير المتخلف بعد الذبح فمع
التامل في الاخبار من جميعها لا يبقى مجال للتردد في اصالة النجاسة في دم ذي النفس ولم اقف على مخالف في ذلك الا ما نشأ من
الفاضل في جملة من كتبه حيث قيد الدم المحكوم بنجاسته في عدة من كلماته واستدلاله بالمسفوح مستدلا بمفهوم الاية من قوله
الا ان يكون ميتة او دما مسفوحا واحتج في المختلف استدل على طهارة الدم المتخلف بانتفاء المقتضي للتنجيس وهو السفح
وربما يوجد نحو ذلك في كلمات بعض من تأخره وقد صرح به في بعض الاستدلالات وحاصله ان الدم المسفوح من ذي النفس
هو النجس والباقي على اصالة الطهارة الا اذا قام اجماع او دليل اخر على نجاسته لكن حمل عبارة الفاضل على ارادة مطلق الخارج من
لفظ المسفوح في مقابل المتخلف بعد الذبح اولى من ابقائها على ظاهرها من ارادة خصوص المسفوح بمعنى الخارج من العرق او
غيره وقد صرح بهذا غير واحد ايضا وصونه عن مخالفة الاصحاب ايضا قاض بذلك وقد اشكل في الجواهر في مدرك هذا الحكم
الذي هو مرجع الاصل قال لم اعثر في شيء من سائر هذه الاخبار على ما كان الغرض الاصلي من السؤال عن نجاسة الدم لمكان تردد
السائل في بعض افراد الدم حتى يكون ترك الاستفصال يفيد العموم بالنسبة الى ذلك بل ظاهر اكثرها علم السائل بنجاسته الا انه
لم يعلم حكم الصلوة به مع الجهل به او النسيان والقلة او الكثرة مع مشقة التحرز منه او نحو ذلك انتهى قلت حاصله ان الظاهر كون
السائل عالما بانه دم نجس وانما هو سائل عن الصلوة مع الدم المعلوم النجاسة جهلا او نسيانا او نحو فالجواب في وجوب الاعادة مع الدم
المعلوم حكمه النجاسة اذا كان عالما بوجوده في الثوب لا جاهلا فلا عبرة باطلاق الدم الموجود في تلك الاخبار لتنزله على الدم
المعلوم الحكم من المسفوح وحكمه الجلد مثلا او نحوه وفيه اولا انه لا ريب في كون وقوع لفظ الدم في الاسولة والاجوبة مقتضيا للحكم
بارادة مطلق الدم وغاية ما هناك انه يدعى الصارف وان تقييد السؤال بحالة مخصوصة للدم مترتبة على نجاسته ظاهر في المفروغية
عن نجاسته فالدم المسئول عنه هو المعلوم حاله وهو المراد في الجواب لكن لا يلزم كون المفروغية من جهة علمه بانه دم ذبح شاة
مثلا بل يجوز كون المفروغية من جهة البناء على كون حكم الدم بالاصل هو النجاسة كما هو الاوفق بظاهر قوله اصاب ثوبه دم
وقوله يرى في ثوب اخيه دما وعليه لا موجب لانصراف الدم عن الاطلاق اذ لم يتحقق الصارف فتامل جيدا فانه دقيق وثانيا ما ادعاه
من الصارف انما نشأ من السؤال بدعواه وهنا روايات ابتدائية من الامام ع منها صحيحة ابن سنان عن ابي عبد الله ع ان اصاب
ثوب الرجل الدم فيصلي فيه وهو لا يعلم فلا اعادة وان هو علم قبل ان يصلي فنسي وصلى فيه فعليه الاعادة وصحيحة اسمعيل بن جابر
عن الصادق ع قال في الدم يكون في الثوب ان كان اقل من قدر الدرهم فلا يعيد الصلوة وان كان اكثر من قدر الدرهم وكان رآه
ولم يغسله حتى صلى فليعد صلوته الحديث ومرسل جميل عن بعض اصحابنا عن ابي جعفر ع وابي عبد الله ع انهما قالا لا باس ان يصلي

الرجل في الثوب وفيه الدم متفرقا شبه النضح وان كان قد رآه صاحبه قبل ذلك فلا باس به ما لم يكن مجتمعا قدر الدرهم ومثلها في
عدم جريان الصارف لاطلاق الدم وان كان سؤال حسنة عبد الله بن سنان عن رجل اصاب ثوبه جنابة او دم قال ان كان علم انه اصاب
ثوبه جنابة قبل ان يصلي ثم صلى فيه ولم يغسله فعليه ان يعيد ما صلى لعدم ذكر خصوصيته مسئول عنها سوى اصابة الدم الثوب
واجود منها خبر الدعائم عن الباقر ع والصادق ع انهما قالا في الدم يصيب الثوب يغسل كما يغسل النجاسات واحسن من الجميع المستفيضة
النبوية التي منها انما يغسل الثوب من الدم والمني والبول ومثله اخوان وهي معتضدة بمعقد الاجماعات المستفيضة وهي جابرة لضعف
بعضها بل الاجماعات المستفيضة هي دليل مستقل محكم في غاية القوة لهذا الاصل ولذا اعترف هو به اخيرا بملاحظة الاجماعات و
ثالثا لا يجري هذا الاشكال في القسم الثاني من الاخبار الواردة في الدماء الخاصة واما قوله في الجواهر بعد ذلك كما اني لم اعثر
على خبر معتبر منطوقا حكم فيه بالنجاسة ولازمها مراد به بيان حكمها وموضوعه لفظ الدم ونحوه مما يستفاد منه حكم الطبايع فضلا
عن عموم لغوي في استفادة الاصل المذكور الذي هو العمدة في اثبات النجاسة في كثير من افراد هذا القسم لا يخلو من نظر وتامل انتهى
ان كان مراده عدم خبر موضوعه لفظ الدم فقد عرفت كثرته وناهيك مستفيضة اصابة الدم الثوب فضلا عن غيرها ثم الدم
المطلق يفيد فائدة العموم اللغوي هنا وان كان مراده عدم ذلك مقصودا بالسؤال فيه عن نفس حكم نجاسة الدم دون بعض حالاته المخصوصة
فمرجعه كلامه الاول بل يعين هذا التعبير من اطلاق الدم في الاخبار المتقدمة يقوي البناء في المقام الثاني على ترتب حكم النجاسة
على مسمى الدم وان لم يكن من حيوان الا ما خرج وهو قول باصالة النجاسة في مطلق الدم وهي وان لم تكن معقد الاجماعات المتقدمة
لانه دم الحيوان لكنها صريح بعضهم وهو ظاهر شارح المفاتيح حيث قال واطلاقات الاخبار تدل عليها فانها دالة على نجاسة مطلق
الدم الى ان يظهر منها ان الاصل في الدم النجاسة انتهى وعلى كل حال هو قوي لاقتضاء اطلاق لفظ الدم الموجود في تلك الاخبار ذلك
الا ان يدعى عدم انصرافه الى دم غير الحيوان ومن اجل هذا وغيره انكر بعض اصالة النجاسة هنا مع الاعتراف بها في المقام الاول كما
في الجواهر وغيره وغير بعيد ان يكون بناء الاكثر على ذلك ولكن قد عرفت ان هذه الندرة ندرة وجودية لا استعمالية وان شمول
لفظ الدم الخارج من الحيوان وغيره على حد سواء ولذا هو شامل لبعض افراد نادرة الوجود من دماء ذي النفس كدم الفيل والهدهد
والطاوس والنعامة والزرافة الى غيرها مما يندر بل ربما ينحصر في الوجود بفرد او اثنين وثلاث مع انه لا ريب في دخولها في المراد
بالدم في الاخبار مع ان في جملة منها ترك الاستفصال المفيد للاستغراق وفي جريان الانصراف فيه كلام كما اشار اليه في شرح
المفاتيح وغيره هنا وفي غير مقام واما الثاني وهو الدم المشتبه الموضوع نفيا اشتبه حكم الدم الموجود في الثوب مثلا من جهة
اشتباه موضوعه انه دم برغوث الطاهر يقينا مثلا او دم حكة الجلد النجس يقينا فصرح جماعة كما في المنتهى وتبعه في الذكرى والمدارك
والحدائق ومحكي الموجز وشرحه ونهاية الاحكام بان الحكم فيه الطهارة بل في الجواهر عن الاخيرة انه لا خلاف فيه بين الاصحاب وفي الكفاية عن
لم يسمه الحكم بالنجاسة فيه كمشتبه الحكم ومال اليه في شرح المفاتيح وفي الجواهر انه ظاهره وهو ايضا متوجه بناء على الحكم بالنجاسة
في مشتبه الحكم قال وعليه فيتجه استفادته ايضا بالنسبة الى ما شك في موضوعه اي لم يعلم انه من النجس والطاهر اذ كما ترك الاستفصال
في تلك الاخبار عن انواع الدماء واصنافها واطلق في خبر عمار فعلم عموم حكم النجاسة كذلك ترك ايضا واطلق بالنسبة الى موضوعها
فينبغي ان يعلم ثبوت الحكم بالنجاسة حتى يثبت انه من الطاهر وكذا الكلام في موثقة عمار وغيرها بل لم اعرف خبرا اختص به الاول
عن الثاني الى اخر كلامه قلت الاقوى هنا البناء على الطهارة تحكيما لقاعدة اصالة الطهارة لعدم انقطاعها هنا بالنصوص كما
في مشتبه الحكم ودعوى انقطاعها لما سمعته من الجواهر من ان اطلاقها وعموم ترك استفصالها كما يقضي بشمول اصناف الدم كذلك
يقضي بشمول المصاديق للفرد المعلوم كونه من هذا الصنف المعين المعلوم حكمه والفرد المجهول كونه منه فاصل الطهارة منقطع بها
بالعموم فيما كان الشك في المصداق ايضا واضحة الفساد للفرق بين الشك في حكم ما علم مصداقيته والشك في مصداقيته ما علم
حكمه ففي الاول يثبت للمشكوك حكم العام بخلاف الثاني وخلاصة الفرق ان الاول شك في زيادة التخصيص في العام واصالة الحقيقة
قاضية بعدمه فيجب الحكم ببقائه تحت حكم العام وهو اصل لفظي ينقطع به اصل الطهارة وفي الثاني على تقدير كونه مصداقا لما علم
حكمه او كونه غير مصداق له لا يزيد التخصيص ولا يقل فلا اصل لفظي ويبقى معه اصل الطهارة سليما عن المعارض في المشكوك وتوضيح
المقال وبسطه في الاصول ولذا كل من قال ان الحكم فيه الطهارة استند الى اصل الطهارة الا ان يقال ان قاعدة العموم مع الشك في

في الحكم او المصداق كما ذكر لكن خصوص عموم هذه الاخبار هنا ظاهر في ارادة الشمول للفرد المجهول المصداق ولكن دعواه هنا من
بين ساير العمومات مع تسليم قاعدة ارادة المعاني لنفس الامرية من الالفاظ وعدم مدخلية المعلومية والمجهولية في المراد تحكم محض
لا يصار اليه بمجرد الدعوى فالاولى كون المقام جاريا على نمط سائر العمومات من الفرق في جريان حكمها بالنسبة الى مشتبه الحكم او
الموضوع فان قيل ان هذا فيما يكون البيان موكولا الى مجرد العام والخاص لكن هنا قد ورد في موثقة عمار الامر بالاجتناب عن الدم
المرئي في منقار الطير وهو غالبا غير معلوم موضوعه فدل على ان الحكم في مشتبه الموضوع في خصوص الدم هو النجاسة قلنا اولا
اطلاق الامر بالاجتناب عنه لكونه معلوم الحال في العادة انه دم ذي النفس من صيد او جيفة وثانيا لو سلم اعميته من ذلك فاطلاقه
مسوق لبيان حكم عدم لزوم الاجتناب عن سؤره الا مع رؤية الدم في منقاره فلا عبرة باطلاقه من حيثية معلومية حال الدم و
مجهوليته وفيه نظر اذ الغالب مجهوليته والحالة الغالبة لابد من ارادتها وثالثا في ذيل احد الموثقين الا ان ترى في منقاره قذرا
والقذر هو النجس وهو خاص بالنسبة الى غيره فيقيد الامر بالاجتناب بما علم كون الدم قذرا بل ح يفيد عكس مرام الخصم من عدم
الاجتناب اذا لم يعلم قذارة الدم المرئي في منقاره وقد يتم هذا الحكم في غيره بالاجماع المركب هذا كله في اصالة النجاسة واما اصالة
الحرمة فاوضح طريقا لكفاية اية التحريم مع عدم معارضتها بشيء غير اية المسفوح وقد عرفت ما يقوم فيها من الاحتمال المانع من وضوح
الدلالة الصالح للمعارضة ولو سلم صلاحية المعارضة فلا ريب في رجحان اية التحريم بوضوح الدلالة فان اية المسفوح ان لم يطرئها
الاحتمال الموجب للاجمال ببعض ما تقدم ذكره فلا اقل من ضعف الدلالة الموجب للمرجوحية في مقام المعارضة كيف لا وعدم بقاء
الحصر فيها على الحقيقة نظرا الى شان نزولها والى عدم احصاء محرمات الشريعة ما عداها والى الاتفاق على حرمة غير المسفوح من دم
الحكمة والخدشة وغير المأكول مما لا نفس له وغير ذلك كالمقطوع به وبعد صرفه الى الحصر الاضافي يحتمل كونه بالاضافة الى غير محل البحث ضرورة
انه كما يحتمل كون المراد من حصر الحرمة في الدم المسفوح هو نفيها عن بعض ما يدخل فيه اقسام غير المسفوح من الدم فيدخل باصالة الحرمة
كذلك يحتمل كون المراد نفي الحرمة عن قسم المسفوح من الدم المتخلف في الذبيحة فلا يدخل باصالة الحرمة الناشئة من اية التحريم وقد سمعت
حمل نظيره من كلام الفاضل عليه مع تايد اية الحرمة باية حرمة الخبائث وفيما كان من حيوان غير ماكول بما يدل على حرمة الحيوان لدلالته
على حرمة دمه بالتضمن ويتم اصل الحرمة فيما لم يجر اصل النجاسة كدم ما لا نفس له غير المتصل بالسمك والا فثبوت النجاسة مغن عن اصل
الحرمة في ترتب حكم التحريم لعموم حرمة اكل النجاسات هذا فيما كان الدم مشتبه الحكم من حيثية الحل والحرمة واما اذا كان مشتبه الموضوع كا
كالمشكوك في كونه من الدم المتخلف في الذبيحة او من غيره مثلا فالمتجه الحكم فيه بالحل عملا باصل الحل والبرائة فيما لا يعلم انه الموضوع المحرم
حسبما قرر في محله هذا تمام الكلام في مسائل الدم ولم يبق بحمد الله تعالى في شيء منها غبار والعين السادس والسابع من الاعيان
النجسة الكلب والخنزير باتفاق النص والفتوى والمحكي عن الصدوق من كفاية رش ما اصابه كلب الصيد برطوبة بالماء من غير غسل
مخالفة منه في المطهر او في نجاسته كما ان بعض الاخبار من نحو صحيحة علي بن جعفر عن رجل يصيب ثوبه خنزير فلم يغسله فذكر وهو في
الصلوة كيف يصنع قال ان دخل في صلوته فليمض وان لم يكن دخل في صلوته فلينضح ما اصاب ثوبه الا ان يكون فيه اثر فيغسله غير مناف
للحكم بنجاسة الخنزير لظهوره في حال اليبوسة بقرينة الاستثناء مع حمل كفاية النضح في حال اليبوسة فان الملاقاة مع الرطوبة المسرية اذا كفى
فيها النضح لم يبق مورد للغسل حتى يستثنى للاجماع على تفاوت الحكم مع الرطوبة في ملاقات النجاسات في مراتب الرطوبة الا في الكلب
يفترق ولو غيره من غيره وكذا صحيحة ابن مسكان المجوزة للوضوء والاغتسال بماء ولغ الكلب فيه لحمله على الكثير كالنافية للباس عن جلد الخنزير
يجعل دلوا يستقى به لحمله على الاستقاء للزرع دون الشرب والوضوء ولا باس بالحمل على التقية ايضا ولعله اولى كيلا ينافي ما تقدم من
حرمة مطلق الانتفاع باجزاء الميتة الذي هو فرض هذا الخبر الى غير ذلك من شواذ الاخبار التي يجب تاويلها بما يخرجها عن مخالفة مذهب
الامامية ولا ينبغي اطالة الكلام فيها والمعروف من المذهب اختصاص النجاسة بالكلب والخنزير البريين دون البحريين خلافا لصريح الحلي
فنجس الكلب البحري ولعله لا يفرق بينه وبين الخنزير البحري وفي المنتهى استقربه وظاهر البيان التردد لقوله طاهر في وجه ولا نص
في خصوص البحري بل اخبار الخز بناء على انه القندس وهو كلب الماء تدل على طهارة البحري ولا فرق بينه وبين الخنزير فالمنشاء في
هذا الخلاف هو ان الكلب حقيقة في البري ومجاز في البحري او مشترك بينهما لفظا او معنى فعن التحرير ونهاية الاحكام الاول وعليه
يختص حكم النجاسة بالبري لوجوب حمل اللفظ على الحقيقة ما لم يكن قرينة على ارادة المجاز وهنا ان لم يكن القرينة على خلافه فليس

على ارادته وعن المنتهى التصريح بالثاني واختار معه اشتراكهما في النجاسة قال لا اشتراك اللفظ وفيه توقفه على استعماله في المعنيين
لقطعية كون البري مرادا وهو ان لم يكن ممنوعا فيتوقف على القرينة وكذا عموم الاشتراك وهي مفقودة وعلى الاول الاكثر كما في
الحدائق والاشهر كما في الرياض وان لم يتحقق في الجواهر وعليه يتوجه اشتراكهما في حكم النجاسة لكن بتقدير التواطي بينهما وهو ممنوع
لانصراف اطلاقه الى البري قطعا فمن اجله يقوى الحكم بطهارة البحري وفي الكفاية انه المشهور واذا تولد من الكلب والخنزير البريين
حيوان فان صدق اسم احدهما فلا اشكال في نجاسته واذا انتفى اسمهما عنه ففيه قولان عن الذكرى والروض النجاسة ولم يستبعد
في جامع المقاصد وربما شمل اطلاق بعضهم ما لو سمي باسم حيوان طاهر ايضا اعتبارا باصل الخلقة وعن الدلائل الحكم بالطهارة لو انتفى
اسمهما وفي الكشف التصريح بالطهارة لو سمي باسم طاهر كما اذا تولد من الكلبين هرة او حيوان غير معروف وفي المعالم انه هون خطب
ذلك فانه مجرد فرض لا يقع وظاهر البيان ان المدار على الاسم في المتولد منهما وعن التذكرة يحتمل النجاسة وتبعية الاسم وعن المنتهى و
التذكرة والبيان والروض ان المتولد من احدهما وطاهر يلحق بالاسم وفي الروضة اذا انتفى المماثل فالاقوى الطهارة وان حرم لحمه للاصل
وفي شرح المفاتيح ان هنا اقساما خمسة الاول المتولد بينهما مع مشاركته في الاسم لاحدهما وقال في احكام الصور الظاهر عدم
الخلاف في نجاسته ويدل عليها الروايات لصدق الاسم الثاني المتولد بينهما المباينة في الاسم ونقل في حكمه القول بالنجاسة لان
بعضهما والقول بالطهارة للاصل وهو اختيار الثاني والثالث المتولد من احدهما ومراده من كلبين مثلا او من خنزيرين مع المباينة
في الاسم قال في حكمه لم اقف على نص من الاصحاب ويجري فيه ما في الثاني الرابع المتولد من احدهما ومن حيوان طاهر مع المشاركة في
الاسم لاحدهما ومراده المشاركة في اسم النجس قال في حكمه لا خلاف في نجاسته الخامس المتولد من احدهما ومن طاهر مع المباينة لاحدهما
او النجس ونقل في حكمه عن المعالم حكاية الطهارة فيه عن كثير من غير نقل خلاف واستلوح هو من المنتهى وجود المخالف فيه لقوله
الاقرب الطهارة وعن النهاية ان الوجه فيه اعتبار الاسم واختار هو الطهارة فيه ثم قال ولا فرق فيه بين ان يكون باسم الحيوان الطاهر
او حيوان طاهر اخر او يكون مباينا لجميع الحيوانات المعلومة الاسم انتهى قلت الذي يقتضيه النظر ان المتولد منهما متفقين ككلبين او
خنزيرين او مختلفين ككلب وخنزير ان وافق اسم احدهما فيلحقه حكمه حسبما اشرنا اليه لتبعية الاحكام خصوصا في النجاسات العينية
الذاتية للاسماء وهذا اجماع ولو انتفى اسمهما فالحكم الطهارة سواء سمي باسم طاهر او جهل اسمه والاول واضح لتبعية الاسم مضافة
الى اصل الطهارة والثاني لاقتضاء قاعدة التبعية المذكورة عدم ثبوت نجاستهما فيه فيبقى اصالة الطهارة سليمة عن المعارض واما
المتولد من احدهما وطاهر فان صدق اسم احدهما او اسم ثالث طاهر او نجس تبعه في الحكم لقاعدة التبعية وان انتفى اسم كل منهما
واسم ما يعلم حكمه فيحكم فيه باصالة الطهارة ومنه يتبين انه اذا تولد من طاهرين ما يصدق عليه اسم الحيوان النجس ان امكن واتفق
يحكم بنجاسته تبعا للاسم والغاء اصل الخلقة كما الغي في المتولد من نجسين مع صدق اسم الطاهر او جهل اسمه وان اعتبر الشهيد
باصل الخلقة في المتولد من نجسين مع انتفاء اسمهما بل ربما اطلق بعضهم ذلك ولو سمي بطاهر لكنه لا دليل عليه والذي يوجد
في كلمات القائلين بنجاسته دعوى ان احدهما نجاسة جنين الحيوان النجس قبل ولوج الروح فيه لكونه ح بحكم سائر اجزائه فيستصحب
بعد ولوج الروح لان الروح لو كان مغير الحكم حدوثا وولوجا لغير ايضا انتفاء وخروجا فانتفى حكم الكلبية بعد موته وهذه
مدفوعة اولا بمنع نجاسة جنين الكلب مثلا قبل ولوج الروح خصوصا اذا تمت الصورة وكانت غير صورة الام وكونه بحكم
احد اجزاء الام ح ممنوع وبالجملة الحمل ليس من اجزاء الام فالنجاسة الامية غير متحققة فاصالة الطهارة الذاتية سليمة عن المعارض وثانيا
سقط قبل ولوج الروح وان نجس بالملاقاة ودعوى ثبوت النجاسة بعد تماميته صورة الكلب مثلا لصدق اسم الكلب عليه ان لم
يلجها الروح ممنوعة لعدم ثبوت الصدق بل هو صورة كلب وقولك ان الروح لو كان له مدخلية في الصدق لانتفى حكم الكلب بعد
موته مدفوع بان العرف فارق بين ما قبل الولوج وما بعد مفارقته فانه ما قبله غير داخل في عداد اسم الحيوانات لكونها حقايق
في النفوس الحيوانية فهو جماد بصورة الكلب واما بعدها ان ولجه الروح وصار حيوانا فاذا فارقه كان حيوانا كلبا ميتا ويشهد له
تقسيم الحيوان فيقال الكلب حي وكلب ميت وما قبل الروح ليس من الميت قطعا وهذا الفرق بين ما قبل ولوج الروح وما بعد الموت
وان تراءى في بادي النظر تحكما لكنه محقق بعد مراجعة الوجدان العرفي ومن هنا ينقدح وجه الدفع ثانيا بانه ان سلمنا نجاسة الجنين
قبل ولوج الروح باعتبار الجزئية فبعد الولوج ينقطع الاستصحاب لتغير الموضوع ح وصيرورته حيوانا مستقلا فما لم يكن بصورة

الكلب ولا صدق اسمه لا اسم ثالث بخس بقي اصالة الطهارة سليمة ودعوى القطع بعدم خروجه من الكلبية اذا تولد من كلبين وان لم
يكن بتلك الصورة ممنوعة فيه لا اقتضاء سلب الاسم عرفا سلب الحكم فضلا عما لو كان بصورة حيوان طاهر فان صدق اسم الطاهر فيه
سليم عن المعارض وقد سمعت عن الكشف ان ما كان بصورة الهرة المتولدة من كلبين او خنزيرين طاهر وقضيته ان المتولد بين شاة
اذا كان بصورة الكلب نجس لان مبناه تحكيم الاسم والدعوى الثانية دعوى تنقيح المناط في نظر اهل الشرع وانهم يفهمون من نجاسة
الابوين متفقين صنفا ككلبين او مختلفين ككلب وخنزير سراية النجاسة الى ما تولد منهما اما مطلقا ولو كان باسم حيوان طاهر
او ما لم يكن كذلك وهي ايضا ممنوعة فان قول ان النجسين لا يتولد منهما الا نجس اشاد عوى اجماع المتشرعة على ذلك فلا كلام لكنا نجد
الخلاف وان لم يكن الاجماع فهو ما مر عن بعضهم من العبرة باصل الخلقة وهذا حديث اجمالي فنقول ان كان المراد وجود ذاتية الابوين
وتبعية الحكم وان كانا كلبا وخنزيرا وغير خارج عنهما قطعا فيتبعه الحكم فهو دعوى بلا دليل بل الدليل على خلافها لان المفروض
سلب العرف اسم الابوين او ثبوت صدق طاهر ثالث بنا ولا سبيل الى تخطئة العرف الباب ومع تصديقه يجب الاول نفي النجاسة
لانتفاء موضوعها وفي الثاني الحكم بالطهارة لثبوت موضوعها وان قيل وجود حقيقة الابوين في الولد مقطوع به ومعه لا يلحظ التسمية
لانها كاشفة لا سبب تعبدي قلنا ان اريد انه مقطوع به في العادة فالمفروض ان العرف والعادة ناف لوجودها بسلبه للاسم وثبتا
وان اريد انه بحسب القواعد الحكمية فعلى تقديره اقتضائها وجودها لا عبرة بها مع مخالفة الحس والعادة فان موضوع الحكم هو الكلب
العرفي الان يمنع نفي العرف اسم الابوين واثبات اسم ثالث كما اشير اليه في المحكي عن المعالم والكلام انما هو على تقدير تحقق احدهما
مع انه لو كان بها الا انما تصدى الاصحاب لبيان حكم وقوعه فتلخص من مجموع ما ذكران المتولد من حيوانين ان سمي باسم حيوان معلوم
ثبت له حكم المسمى به موافقا كان لحكم الابوين او مخالفا وان لم يسم باسم حيوان معلوم حكم فيه اصالة الطهارة وكذا اصالة الحل في الاقوى
وان الاقوى في سقط الحيوان مطلقا ولو نجس العين قبل ولوج الروح الحكم بالطهارة الذاتية مع احتياط شديد فيه والعين الثامنة
من الاعيان النجسة الكافر بجميع اصنافه حربيا كان ام كتابيا معاهدا اصليا كان ام ارتدادا ملييا ام فطريا اصليا كفره ام تبعيا كاطفال
الكفار ونظائرهم والضابط من انكر احدى الشهادتين انكارا جدا لا هزلا وغلطا ونحوهما وان اعتقد مضمونها في جنانه او بالعكس او شك
في مضمون احدهما اما مطلقا او غير الشاك اللازم لفسخه النظر بناء على اعتبار الاقرار باللسان مع الاعتقاد بالجنان في الاسلام
او اقربها معتقدا فانتحل بسببه الى الاسلام ثم انكر ضروريا من ضروريات الاسلام او ادعى ما يستلزم خلاف ضروري ثم يستلزما اما بينا او غيره
بين عرف منه قصد اللازم وبجاسته في الجملة مورد اتفاق تخلص من الكتاب والسنة وفتوى المسلمين فلا ينبغي الاطالة فيه وانما الكلام
في جملة من اصنافه ينبغي التنبيه عليها منها اهل الكتاب المشهور نجاستهم بل الخلاف المحقق نشاء في طبقة الاردبيلي فمادون من شاد
واما من تقدمهم فعبارة من نسب اليه الخلاف في ذلك محتملة لعدمه لانهم الشيخان والقديمان خاصة وعبارة المفيد في الغرية الثانية
منها النسبة اليه هي بلفظ الكراهة المحتملة في عبارة الصدد الاول للحرمة ولو في خصوص عبارته بمعونة ذهابه في غير الغرية من كتبه
الى النجاسة صريحا وتعبير العماني بطهارة اسئارهم فيحتمل كونها في خصوص السؤر الذي هو معروف في الماء القليل الذي يباشره
من الحيوان ومطلق جسمه كما تقدم في باب السؤر وذلك بناء منه على عدم انفعال الماء القليل عنده كما هو المعروف من مذهبه
الشيخ منسوب اليه لعبارة النهاية والتعبير فيها بكراهة ان يدعو الانسان احدا من الكفار الى طعامه فيأكل معه قال فان دعاه فليأمره
بغسل يده ثم يأكل معه ان شاء وهي محتملة لارادة مجرد المؤاكلة التي لا يلاقيهم فيها برطوبة لانها ممكنة ولو في انية واحدة فضلا عن خوان
واحد اذا كان الطعام خبزا او نحوه والكراهة بمجرد الدعوة وامره بغسل يده لمجرد ازالة القذارة الحسية المعلومية عدم حصول الطهر
به والاحتمال هذا يقوى بملاحظة تصريحه قبله باسطر بعدم جواز مؤاكلة الكفار على اختلاف مللهم ولا استعمال اوانيهم الا بعد
غسلها بالماء الى ان قال لانهم انجاس وملاحظة قوله في اسئار النهاية لا يجوز استعمال اسئار من خالف الاسلام من سائر اصناف
الكفار وتصريحه بنجاستهم في سائر كتبه فيبعد ارادة مخالفته في العبارة المذكورة مع ان قوله فيها احدا من الكفار يعم جميع اصنافهم
فلو حمل على ظاهرها لزم قوله بطهارة جميعهم وهو خلاف اجماع المسلمين ولا اشكال في عبارتان من اجلها نسب اليه الخلاف احديهما
محتملة لما احتمله عبارة العماني والثانية ان التجنب عن اكل ما صنعه اهل الكتاب من ذبايحهم وفي انيتهم احوط وهي محتملة لما لا يعلم
مباشرتهم برطوبة مع انه يجب صرفها عن ظاهرها على كل حال لمكان ذكره اكل ذبايحهم فلا عبرة بظاهرها وعلى كل حال القول بنجاستهم

هو المجمع للاجماع المستفيض بل المحقق في طبقة من يرد به الخلاف للاخر من نحو صاحب المدارك والمعالم والخراساني ومن على مذاقهم بل
الحكم بنجاستهم مما امتاز به الخاصة عن العامة واية المشركين بانضمام الاجماع المركب كما حكاه جماعة ففي الغنية كل من قال بذلك اي النجاسة
في المشرك قال به فيمن عداه من الكفار والتفرقة بين الامرين خلاف الاجماع انتهى فتأمل وبانضمام ما يثبت الشرك في اليهود من قولهم عزير
ابن الله وفي النصارى من قولهم المسيح ابن الله وفي المجوس بالهية النور والظلمة والمناقشة في دلالة الاية بكون النجس بالفتح مصدرا
لا يحمل على اسم العين الا بتقدير كلمة ذو فتفيد نجاستهم العارضية لانها معنى في النجاسة مدفوعة بعدم الحاجة الى التقدير بل
هو من المبالغة كزيد عدل فانه شايع ويشهد لارادته المنع من دخولهم المساجد كلية ولا كلية في تلوثهم بالنجاسة العارضية مؤيدا بعدم
اختصاص النجاسة العارضية بهم وللاخبار الواردة فوق حد الاستفاضة الامرة بالاجتناب عنهم على اختلاف مضامينها منها موثق
ابي بصير في مصافحة اليهودي والنصراني قال من وراء الثياب فان صافحك بيده فاغسل يدك وصحيح ابن مسلم عن رجل صافح مجوسيا
قال يغسل يده وصحيح علي بن جعفر عن اليهودي والنصراني يدخل يده في الماء يتوضأ منه للصلوة قال لا الا ان يضطر اليه وسئله عن
النصراني واليهودي يغتسل مع المسلمين في الحمام قال اذا علم انه نصراني اغتسل بغير ماء الحمام الا ان يغتسل وحده على الحوض فيغسله ثم
يغتسل الحديث وربما ذكر في عداد ما استدل به للنجاسة بعض اخبار يناقش بظهوره في كون الاجتناب منهم لعدم تجنبهم من النجاسات
من الخمر ولحم الخنزير وغير ذلك كصحيح ابن مسلم عن انية اهل الذمة والمجوس فقال لا تأكلوا في انيتهم ولا من طعامهم الذي يطبخون ولا في
انيتهم التي يشربون فيها الخمر وفي رواية الحسن اني اخالط المجوس فآكل من طعامهم قال لا الى غير ذلك وغايتها كونها من ترجيح الظاهر
على الاصل لكن في غيرها من الاخبار الواضحة الدلالة كفاية وهي مرجحة على الاخبار التي استدل بها القائل بالطهارة بعد الاصل كموثق
الساباطي عن الرجل هل يشرب من كوز او اناء غيره اذا شرب على انه يهودي او نصراني فقال نعم قلت فمن ذلك الماء الذي يشرب قال
نعم وصحيح العيص عن مؤاكلة اليهودي والنصراني قال فقال ان كان من طعامك فتوضأ فلا بأس وعنه ايضا في الصحيح عن مؤاكلة اليهودي
والنصراني فقال لا بأس اذا كان من طعامك وسئلته عن مؤاكلة المجوس فقال اذا توضأ فلا بأس الى غير ذلك وخصوصية طعام الا
لان طعامهم لا يؤمن من لحم الخنزير وبعض المحرمات والتوضي المراد منه غسل اليد اما احتياطا عن كونها نجسة اذ لا يتجنبون
عن كثير من النجاسات او لرفع القذارة والنفورة والمناقشة في كثير من الروايات المستدل بها للطهارة واردة لظهورها في
الرخصة من جهة عدم العلم بالنجس كالوارد في لبس الثوب المستعار لهم بانه اذا ارجعه لا يغسله ويصلي فيه والواردة في شراء الثياب
التي يعملونها من السابورية وغيرها فعن البزاز سئلت ابا جعفر عليه السلام عن الثوب يعمله اهل الكتاب اصلي فيه قبل ان اغسله قال لا بأس و
ان يغسل احب الي وروى المعلى عن ابي عبد الله عليه السلام سمعته يقول لا بأس بالصلوة في الثياب التي يعملها المجوس والنصارى و
اليهود الى غير ذلك ووجه ترجيح الاخبار الاولة مع اوضحيته دلالة اكثرها اعتضادها بالاجماعات المستفيضة ومخالفتها لاقوال
العامة وموافقة الاخيرة لمذاهبهم فانهم اتفقوا على طهارتهم ما عدا مالك في رواية منه والمحصلون من اصحاب مالك يقولون
انه على سبيل الكراهة عنده لا التحريم ولذا عد السيد في الانتصار القول بنجاستهم مما انفردت به الامامية ومن اعظم المرجحات
في الاخبار موافقة ما اشتهر بين اصحابك وما خالف اقوال العامة خصوصا مع البلوغ الى المرتبة المذكورة فليحمل الاخيرة على ما
يوافق الاولة ويصلح تأويل اكثرها بما اشير اليه من كون الرخصة لعدم حصول اليقين بوقوع ملاقاتهم ترجيحا للاصل على الظاهر
بل ما عدا القليل منها ظاهر في كون الحكم ناظرا الى هذه الجهة دون طهارتهم ومن الغريب مع هذا دعوى الشهيد الثاني رحمه الله
اظهرية اخبار الطهارة دلالة واما غير الظاهر فيما ذكر فمحمول على التقية كما يعطيها خبر الكاهلي من هذه الاخبار قال سئلت ابا عبد الله
عن قوم يأكلون وحضر مجوسي ايدعونه الى طعامهم فقال اما انا فلا اواكل المجوس واكره ان احرم عليكم شيئا تصنعونه في بلادكم
فانه لا يتجه كون الكراهة لمجرد ان يصنعون في بلادهم فالظاهر انه كان لصنع المخالفين في تلك البلاد واكراههم الامر بما يخالف التقية
وربما يشعر بها ايضا رواية اسمعيل بن جابر قلت لابي عبد الله عليه السلام ما تقول في طعام اهل الكتاب فقال لا تأكله ثم سكت هنيئة
ثم قال لا تأكله ولا تتركه تقول انه حرام ولكن تتركه تنزها عنه ان في انيتهم الخمر ولحم الخنزير واما اية طعام الذين اوتوا الكتاب حل
لكم فربما استدل بعمومها للقول بطهارتهم لكن وردت في عدة روايات ان المراد منها الحبوب ففي صحيحة هشام في قول الله طعامهم
حل لكم فقال العدس والحمص وكذا في رواية سماعة وابي الجارود وفي الفقيه ولعل الاولى حملها على ضم المن والسلوى اليها حتى

يعم اليهود والنصارى ممن اوتوا الكتاب فمنها ولد الكافرين وهو يتبعهما فى النجاسة كما صرح به جماعة والظاهر الاتفاق عليه كما يظهر
من كلامهم فى المسبى حيث قالوا اذا سبى مع ابويه او احدهما تبعهما فى الكفر والنجاسة اجماعا مصرحين بالاجماع عليه فى عدة من الكتب
ويتبين منه ان تبعية الابوين فى النجاسة اجماع وان اشعر تعبير الفاضل فى نهايته بان الاقرب تبعية اولاد الكفار لهم بوجود الخلاف
ويساعده ايضا كلام المدارك وعلى كل حال الاجماع هو الحجة هنا مضافا الى صحيح ابن سنان عن اولاد المشركين يموتون قبل ان
يبلغوا الحنث قال كفار والله اعلم بما كانوا عاملين والمراد لحوقهم فى الحكم بالكفار لعدم كفرهم الاعتقادى مع مقتضاه كفر الولد ولو
منفردا عن ابويه وخبر وهب بن وهب عن جعفر بن محمد قال اولاد المشركين مع ابائهم فى النار واولاد المسلمين مع ابائهم فى الجنة وفى
حديث فاما اطفال المؤمنين فانهم يلحقون بابائهم واولاد المشركين يلحقون بابائهم وهو قول الله عز وجل والذين امنوا واتبعتهم
ذريتهم بايمان الحقنا بهم ذريتهم وفى المدارك ان مستندهم نجاسة اصلية وهو مشكل لان الدليل لو تم دل على نجاسة الكافر والمشرك
واليهودى والنصارى والولد قبل بلوغه لا يصدق عليه شئ من ذلك قلت وكان المراد من الاستناد الى نجاسة اصلية هو ما مر من
نجاسة المتولد بين النجسين وان باينهما فى الاسم واعترض عليه بالفرق بينهما فان نجاسة الكلب موضوعها ذاته وقد ادعى تسرى الذات
الى الولد فيستتبع الحكم ونجاسة الكافر موضوعها الذات المقرونة بالوصف الخارجى فمع تسرى الذات بغير الوصف كما هو المفروض
لا يستتبع الحكم ولعل هذا مراد صاحب المدارك ايضا لكن قد يجاب بان الكفر صار سببا لنجاسة هذا الانسان الى حصول مزيلها الشرعى
فى جميع حالاته من الجنون والاغماء ونسيان العقايد والنوم والسكر وغيرها من الحالات المفقودة معها العقايد ومنها حالة الصبا بعد
تسليم تسرى ذات الابوين فى الصبى فهذا ليس كالحكم المعلق على الانسان العالم حتى يراعى فى جريانه وجود العلم فلا يجرى حال الجنون ونحوه
والتامل فيه بعد مجال فالعمدة فى دليل الحكم هو الاجماع والسيرة المستمرة على مجانبتهم وتجويز اسرهم وتملكهم ولو كان احد ابويه مسلما تبع
الولد دون الاخر الكافر ونسبه فى شرح المفاتيح الى الاصحاب مؤذنا بالاجماع فهو يتبع اشرف الابوين لان الاسلام يعلو ولا يعلى عليه و
الجد كالاب فى التبعية كما صرح به فى لقطة القواعد وشرحه لكاشف الغطاء فى كتاب الطهارة وصرح به فى غيرهما ايضا واستدل له فى الاية
الى اية واتبعتهم ذريتهم لاخبارها بان ايمان الذرية يلحق ايمان الاسلاف ولان الاب يلحق الجد فلان يلحقه ولده اولى وقيل بالعدم
مطلقا كما حكاه كاشف الغطاء فى شرحه لان لا ينتقض الاباء والجد مشكوك وقال فيه وقيل يلحق بالجد ان فقد الاب لان ولا يتم كذلك فكذلك
التبعية قلت الثمرة فى صورة اسلام الجد وكفر الاب والاقوى تبعية الجد لصدق ولد المسلم وانه ذريتهم ولا يعارض بصدق ولد الكافر
بالنسبة الى الاب وكذا انه ذريتهم لان الاسلام يعلو ولا يعلى عليه وهل يتم الحكم المتولد زنا من كافرين ام لا فوق الثانى فى الجواهر
قائلا وان كان لا يخلو من اشكال وفى كشف الغطاء جزم بالاول ولعله الاظهر من كلماتهم لا ناطتها بالولد الصادق لغة وعرفا كما ان ولد
المسلمين من زنا لا يخرج عن تبعية ابويه مع الغض عن اصل الطهارة وعلى هذا فللفرض عشر صور لان الابوين اما مسلمان او كافران او
مختلفان وفى كل من الاولين اما حل من الطرفين او زنا منهما او حل من طرف وزنا من الاخر فهذه ست يحكم فى الصور الثلاث فى المسلمين
باسلام الولد وفى الصور الثلاث فى الكافرين بكفره وفى الثالثة المفروض اختلافهما اسلاما وكفرا ايضا اما حل من الطرفين او زنا منهما
او حل من طرف المسلم وزنا من طرف الكافر او بالعكس ففى الاولى يحكم باسلام الولد بناء على تبعيته لاشرف الابوين المختلفين وكذا فى الثانية
بناء على ما سيظهر من ان الزنا منهما كالحل منهما ويبقى تبعيته الاشرف سليمة وكذا فى الثالثة لعدم قصورها عن الثانية مع بقاء تبعيته
الاشرف وفى الرابعة الظاهر الحكم بكفره للحوق الولد بصاحب الحل منهما وما استظهر من كون الزنا كالحل انما هو فيما كان من الجانبين
معا واما اذا اختلفا فيرجح جانب الحل نسبا ويلحق الولد فيتبعه فى الكفر والاسلام والنجاسة والطهارة ايضا ومجانين الكفار كاولادهم يجرى
عليهم احكام الكافر كما صرح به كاشف الغطاء فى كشفه وشرحه للقواعد وصرح غير واحد بانه لا اشكال فى ذلك بل كانه لا خلاف فيه واذا
بلغ صبيهم مجنونا بقى على حكم صباه من احكام الكفر بغير خلاف اجده بين من يعرف نجاسة اولادهم لان حكم الصبا لا يرتفع الا بالبلوغ
الذى كمال العقل دون مجرد الخمسة عشر سنة مثلا وهذا يوافق ما اشرنا اليه من ان الكفر اذا ثبت صار سببا للنجاسة ولا يرتفع الا
بمطهرها من الاسلام فانه قبل البلوغ حكم عليه بالكفر تبعا لابويه ولذا نجس ولا يطهر نجاسة الكفر الا بالاسلام وعليه لو بلغ عاقلا ففى
زمان فسحة النظر للاهتداء يحكم بنجاسته لسبق الحكم بكفره التبعى فهو مستصحب لا يرفعه الا الاسلام وان لم يعاقب عليه وان قلنا
بالطهارة فى فسحة نظر غير الصبى البالغ فهذا هو الفارق بينهما من سبق الحكم بثبوت الحكم فى الصبى البالغ دون غيره واذا سبى المسلم

ولد الكافر فان سبى مع ابويه او احدهما بقى على حكم النجاسة استصحابا للتبعية وان كان منفردا فيحكم بطهارته تبعا للسابى المسلم فى
المشهور وفى شرح المفاتيح انه ظاهر الاصحاب حكى فيه كاللوامع عن بعض الاصحاب عدم الخلاف فى طهارته بتبعيته للسابى وان اختلفوا
فى تبعيته له فى الاسلام وفى الكفاية قيل ظاهر الاصحاب انه لا خلاف فى طهارته ولكن فى الذكرى لو سباه مسلم وقلنا بالتبعية طهر والا فلا و
هو مؤذن بوجود الخلاف والمحكى عن التلخيص وشرح الروضة بقاء تبعيته للابوين ومال اليه فى المسالك لاستصحاب النجاسة الثابتة
قبل السبى لتسليم عن المزاحم حيث لم يعد والتبعية من المطهرات وفى الايضاح فى شرح عبارة مصنفه لحوق السابى قال ويشكل بحصر
سبب كفره فى كفر ابويه فى قوله وانما ابواه هما اللذان يهودانه وينصرانه وحصر علة الوجود فى شئ يقتضى حصر علة العدم لان علة
الوجود علة العدم لكن الاولى بوجودها والثانية بعدمها ولانه قد ثبت كفره بقوله ولا يلدوا الا فاجرا كفارا والحديث والاصل البقاء
ثم قال والاقوى عندى ما اختاره والدى فى اخر عمره من انه يتبع السابى فى الاسلام بالنسبة الى الطهارة دون غيرها انتهى قال كاشف
الغطاء فى شرحه والمستند اى للتفصيل ان مقتضى كفر الاباء كفر الاولاد لما مر لكن لما قضت السيرة المعلومة بانهم كانوا لا يجتنبون
عن اسئار الاطفال المسبيين حكمنا بالطهارة ويبقى الكفر باقيا على ما كان ويؤيده لزوم الحرج على تقدير النجاسة انتهى وفى الكل استفادة
من عدم تجنبهم عن اسئارهم بناء منهم على الطهارة الاسلامية وهو الذى يساعده ظاهر الحال فان المقام مردد بين الكفر والاسلام فان
ظهرت معاملة الطهارة منهم فللبناء على الاسلام والطهارة التبعية فى غاية البعد او معاملة النجاسة فللبناء على الكفر فالحكم بالطهارة
هو الاظهر خصوصا مع كون عمدة دليل تبعيته للابوين الاجماع ولا اجماع مع استيلاء يد السابى عليه منفردا وكذا الحكم بطهارة اللقيط
من بلاد المسلمين او بلاد فيها مسلم يحتمل تولده منه وان كان البلد دار الحربيين والمسلم اسير فيها ويحكم باسلامه ويتبعه الطهارة ولا
تفكيك هنا بين الطهارة والاسلام وعن الكفاية نسبته الى الاصحاب مؤذنا باتفاقهم ويستدل عليه بعموم الاسلام يعلو ولا يعلى
عليه واذا كان بلد كفر لم يستوطنه مسلم لكن يدخله نحو التجارة فالشيخ ذكر فيه وجهين من ظاهر الحال حيث انه دار الكفر ومن مراعاة
جانب الاسلام ما امكن حيث انه يعلو ولا يعلى عليه وعلى كل حال اصالة الطهارة سليمة فيه وغير الطهارة من احكام الكفر والاسلام مما
كان الاسلام شرطا فيه لا يحكم بوجوده وما كان الكفر مانعا فيه يعامل معاملة العدم منها ومن انكر شيئا من ضروريات الاسلام سواء
كان من العقايد الدينية كالجبر والتفويض مثلا او من الاحكام العملية كوجوب الصلوة او صوم رمضان مثلا الحكم بكفره اجماع مصرح
به فى كلام جماعة بل بعضهم كالفاضل فى بعض كتبه لم يذكر فى ضابط الكافر غير منكر ضرورى الاسلام بناء على شموله لغير المنتحل الجاحد
للشهادتين او احدهما لدخوله فى منكرى الضرورى ضرورة ان مؤداهما غير خارج من ضروريات الاسلام وبالجملة كفر منكر ضرورى الاسلام
مجمع عليه اجمالا ولا ينبغى التامل فيه انما التامل فى ان انكاره موجب للكفر من حيث هو فيكون سببا مستقلا للكفر او لاستلزامه تكذيب
النبى صلى الله عليه وآله فيدور التكفير وعدمه مدار استلزامه له وعدم استلزامه ويثمر فيمن انكر ضروريا وعلمنا انه غير شاك فى صدق النبى صلى الله عليه وآله بما
جاء به كلية فيحكم بكفره على الاول دون الثانى والاول منسوب فى جملة من الكتب كشرح المفاتيح وغيره الى ظاهر الاصحاب وكان منشاء
النسبة هو اطلاق قولهم ان منكر الضرورى كافر ولو كان للتكذيب لقيدوه بما يفيد التكذيب والثانى مختار جماعة وهو ظاهر من قيد
الانكار بعدم احتمال الشبهة له وصريح اخرين وقد نشا التصريح به من الاردبيلى ومن تاخر عنه كالفاضل الخوانسارى فى تعليقته قال
فى وجه تقييد الحكم بما لا يكون عن شبهة لان الحكم بكفر منكر الضرورى كالصلوة انما هو باعتبار ان من نشاء بين المسلمين وعاشرهم
يعلم بديهة وجوب الصلوة فى شرعنا واخبار النبى صلى الله عليه وآله به فانكاره لا يحتمل ان يكون باعتبار انكار اخبار النبى صلى الله عليه وآله به بل ليس منشاؤه الا
عدم الايمان والتصديق بالنبى صلى الله عليه وآله وان كان يظهر الايمان ويحكم بحسب الظاهر ان النبى صلى الله عليه وآله لم يحكم بوجوبها فان ذلك منه لتقية و
نحوها وليس منشاء الانكار الا ذلك وانما يتمشى ذلك مع عدم الشبهة اذ من كان قريب العهد بالاسلام او المسلمين ونشاء فى بلاد
الكفر ولا اطلاع له على عقايد المسلمين فربما خفى عليه بعض ضروريات المسلمين واخبار النبى صلى الله عليه وآله فلو انكره لم يعلم من انكاره انكار
النبى صلى الله عليه وآله فتفطن انتهى وقريب منه عبارة الاردبيلى فى المجمع وقضيته ذلك انه اذا انكر وجوب غير الضرورى معترفا بايجاب النبى
له يكون كافرا فاعتبار الضرورية عند هؤلاء انما هو لاحراز كون المنكر قاطعا بانه خلاف حكم النبى صلى الله عليه وآله ولذا اختار شيخنا فى الجواهر
ان منكر المجمع عليه تحصل له الاجماع ايضا كافر قلت لا يخفى ما فيه لبطلان تسجيل العلم بضروريته بمجرد عدم مباعدته عن بلاد الاسلام
خصوصا مع دعوى عدم العلم بها مع انا نرى خفاء ضرورية بعض الاحكام الضرورية على كثير من اهل الاسلام وهذا يمكن دفعه

بان الذي يمكن خفاء ضروريته على السواد انما هو ما كان ضروريا عند اهل الخبرة والمعرفة والمراد ان ما كان ضروريا عند جميع
المسلمين لا يخفى على منكره من ساير المسلمين فلا يعذر فيه الا مع المباعدة من المسلمين وعدم المعاهدة باحكام الاسلام وما كان
ضروريا عند اهل الخبرة والمعرفة بالاحكام لا يخفى على منكره من العلماء واهل المعرفة فضروري كل طائفة حجة على اهل تلك
الطائفة دون غيرها لانتفاء الحجية من تساوي الجميع في موجبات القطع والتساوي انما يكون بين الفرقة المتسالمة على اصولهم و
قواعدهم ومن هنا لا نكفر العامة مع مخالفتهم لنا في عدة ضروريات ويتم الحكم لانكار ضروري المذهب ان كان المنكر من اهل ذلك
المذهب كالشيعي الاثنا عشري حل المتعة او احل الارث بالعصبية ونحو ذلك لكن يبقى انه لا معنى للحكم بعلمه بان ما انكره خلاف حكم
النبي ص بمجرد كونه مطلعا على ضروريته عند المسلمين لان العلم كيفية نفسانية تدور مدار حصولها فعلا وقد لا تحصل ولو مع
الاطلاع على الضرورية عند الغير ولو للتقصير في طلب الحق ككثير من المقصرين على متابعة الاباء والاجداد في الاديان فقد تراهم
معتقدين لما عندهم ولولا تقصيره لكان معلوما عنده بطلانه لا يصيره معتقدا فعلا لخلافه هذا مع انا نجد كثيرا من الفرق المنكرة
للضروري كالخوارج معتقدين بصدق النبي ص وجاعلين ما عندهم دينا يتقربون به الى الله ورسوله وان كان فيهم من يعلم ان الذي
جاء به النبي ص غير ما عنده فليس الجميع قطعا حتى المتاخر الذي نشاء على تلك العقيدة الفاسدة بل لو كان فهو في الصدر الاول المخترع
لها والطريق الاول من كون انكار الضروري سببا مستقلا من حيث هو هو ايضا في غاية البعد وان بنى عليه في الجواهر وغيره واستظهره
من الاكثر لكن لا لتصريحهم بانه من حيث هو هو بل لاطلاقهم سببيته واما بعده فمن جهة عدم مساعدة دليل عليه لعدم ذكره في شيء
من النصوص وهو الذي الجا الجماعة الى ارجاعه الى تكذيب النبي ص فان لم يتم ذلك فينبغي ارجاعه الى غيره مما لم يذكر في النصوص ليصح سندا
للمجمعين في فتويهم اذ لا يصلح الاجماع سندا لهم وان لم نكلف نحن بتمييزه بعد تحقق اجماعهم عندنا واقرب ما يرجع اليه عندي هو
عنوان الخروج من دين الاسلام معتبرا في صحة الاسلام كما يساعده العرف فان اسلم بمعنى دان بدين الاسلام والشرع لنص من الكتاب والسنة
انه من خرج عن دين الاسلام فهو كافر ففي الصحيح عن ابي جعفر ع ادنى ما يكون به العبد مشركا قال من قال للنواة حصاة وللحصاة نواة
ودان به وفي اخر عنه ايضا ان عندنا قوما يقولون اذا شهد ان لا اله الا الله وان محمدا ص رسول الله فهو مؤمن قال فلم يضربون الحدود
الى ان قال فما بال من جحد الفرايض كان كافرا الحديث وفي الصحيح عن ابي عبد الله ع عن الرجل يرتكب الكبيرة من الكباير فيموت هل يخرجه
ذلك عن الاسلام وان عذب كان عذابه كعذاب المشركين ام له مدة وانقطاع فقال من ارتكب كبيرة فزعم انه حلال اخرجه ذلك عن
الاسلام وعذب اشد العذاب وفي مكاتبة عبد الرحيم القصير لا يخرجه اي المسلم الى الكفر الا الجحود والاستحلال ان يقول للحلال هذا
حرام وللحرام هذا حلال ودان بذلك فعندها يكون خارجا عن الاسلام والايمان داخلا في الكفر الحديث وفي اخر ادنى ما يكون العبد
كافرا من زعم ان شيئا نهى الله عنه ان الله امر به ونصبه دينا الحديث وفي اخر من شرب النبيذ على انه حلال خلد في النار ومن شربه على انه
حرام عذب في النار الى غير ذلك من الاخبار الكثيرة المتفاوتة المضامين وما تضمن قتل من افطر في رمضان ان استحله في اول مرة وان
لم يستحله ففي الثالثة او الرابعة وكذا في تارك الصلوة وشارب الخمر بدعوى ظهورها في القتل اول مرة للكفر لا للحد تعبدا انما هو
بل الاجماع منعقد عليه ضرورة انه لا مجال لانكار ان من لم يتدين بدين الاسلام فليس بمسلم وهذه الاخبار مع الغض عن تحصيل عنوان
الخروج من دين الاسلام منها تثبت كفر من حكم بخلاف ما اتاه النبي ص كما هو صريح مضمونها وهي مستفيضة معتضدة بالفتوى وان
كانت هي اعم من المدعى للحكم فيها بالكفر بمطلق المخالفة لكن يخرج ما خرج ويبقى الباقي واما الاخبار الدالة على الاكتفاء بالشهادتين في
الاسلام فالمراد بها كفايتها في حدوثه وهي غير منافية لاعتبار التدين بدين الاسلام لان الاعتقاد بان محمدا رسول الله ص هو الاعتقاد
بان كلما جاء به انما هو من عند الله وهو كاف في تحقق التدين بدين الاسلام لصدقه بذلك ما لم يظهر منافيه وهذا لا ينافي انه بعد
ان تحقق بذلك دخوله في الاسلام اذا ميز في واقعة ما جاء به محمد ص بخلاف ما اتاه فاستحل ما حرمه النبي او بالعكس يتحقق به الخروج عن
دين الاسلام لان الخروج من دين الاسلام كما يتحقق بالخروج عن بعضه سواء كان من العمليات كوجوب الصلوة او العقايد كجسمية الباري
لعموم دين الاسلام لكلما اتاه محمد ص وكان الاصل ان يحكم بالخروج كلما اخطا الواقع لكن غير الضروري حيث نزل ما ادى اليه الاجتهاد
منزلة الواقع لم يحكم عليه بالخروج عن دين الاسلام وان اخطاه لان التنزيل هذا ايضا مما اتاه محمد ص واما فيما كان ضروريا واطلع على
ضروريته فحيث انه لا اجتهاد معه ولا شبهة في مقابلة الضرورة يحكم بخطائه المحقق للخروج في حق عموم من خرج عن دين الاسلام

بيان انه لا ينبغي التامل في كون التدين بدين الاسلام

فهو كافر وهذا الطريق والطريق المتقدم عليه من استلزام تكذيب النبي متشاركان في جريان التكفير بانكار ضروري المذهب من اهل
المذهب بل كلما قطع بان معتقده خلاف حكم النبي ص وان لم يكن ضروريا ولا اجماعا وكذا اذا اعترف بالقطع به بل الاخير اولى لان العلم
بمخالفة النبي ص مسجل عليه مع محض الضرورة وفي الفرض الاخيرين حاصل له فعلا ويفترق من الطريق المتقدم في تقييد الانكار في
الطريق المتقدم بعدم الشبهة المحتملة حصولها للمنكر كما سمعت التصريح به من الجماعة دون هذا الطريق وذلك لان سبب الكفر
في الاول هو تكذيب النبي ص ولا يتحقق الا مع العلم فعلا بان المنكر هو الذي جاء به النبي ص حتى يتحقق التكذيب منه فعلا وفي الاخير
السبب هو الخروج عن دين النبي ص وهو يتحقق بمطلق تبين المخالفة غايته خروج المخالفة بالاجتهاد الصحيح ولذا قيدنا الضروري
الذي يوجب انكاره الكفر في الطريق الاخير بالمطلع على ضروريته المنكر لسماع الشبهة وامكان الاجتهاد لغير المطلع بغير تقصير في
البحث عن الحق ويفترق الطريقان معا عن الطريق الاول المنسوب الى المعروف من السببية المستقلة تعبدا في كفاية مقطوعية
المخالفة لما اتاه النبي ص ما لم يكن ضروريا في الاسلام لو توقع الاقتصار في معقد اتفاقهم على عنوان انكار ضروري الاسلام فلا
يتسرى الى غيره ومع ذلك لا يبعد تنزيل اطلاق انكار الضروري في كلام المعروف الذي هو منشاء النسبة اليهم على ما قيدناه مما
المطلع على ضروريته كما هو الغالب ويكون نظرهم الى ما ذكرناه في وجهه فتدبر جيدا فان المقام من المزال ومنها الخوارج وكفرهم
مورد اتفاق النص من قول النبي ص في روايات الفريقين انهم يمرقون من الدين كما يمرق السهم من الرامي وقول ابي جعفر ع في رواية الفضيل
مشرك والله مشرك وقول الهادي ع في الزيارة ومن حاربكم مشرك والفتوى من جميع اصحابنا فهو اجماع ولانكارهم عدة من ضروريات
الاسلام كاستحلال قتل علي ع وتكفيرهم له وغير ذلك ولنصبهم كما ستعرف في ذكر النواصب وموضوعهم الجماعة الذين خرجوا على علي ع
وقاتلوه من الثمانية المطالبين بدم عثمان كاصحاب الجمل والمارقين يوم التحكيم وملحق بهم محارب الحسن والحسين للاشتراك في العلة
من عداوة اهل البيت فان المحاربة والمقاتلة ملازمة مع الشحناء والبغضاء والعداوة بالضرورة بناء على كون البغض مطلقا نصبا
مع انهم كانوا متدينين به ومنها الغلاة وهم الذين ادعوا ربوبية علي ع وفي بعض العبارات ربوبية احد الائمة ع وفي بعض اخر
قد يطلق على من قال بالهية احد من الناس وعلى كل حال كفر من يدعي شيئا من ذلك اجماعي بل ضروري ولو بنحو الحلول فيه بل من
يدعي انه الصانع او انه صانع مشرك وصرح في كشف الغطاء بانه كافر بالذات لكن ظاهر جماعة منهم المصنف في الشرايع الحكم بكفر الغلاة
لانكارهم ضروري الاسلام قال في الجواهر ولعله لعدم نفيهم اصل الالهية والصانع وانما ادعوا ان امير المؤمنين مثلا هو الصانع
فانكروا ما علم بطلانه بالضرورة من الدين وبالادلة العقلية والبراهين انتهى وفيه ان دعوى كون امير المؤمنين هو الصانع كفر في
بالضرورة والا لكان كفر من قال بربوبية فرعون ونمرود بل عبدة الاوثان والكواكب ممن يقول بانهم ارباب من دون الله او مع
الله لانكار الضروري وانحصر الكافر بالذات بمن انكر وجود صانع بالمرة وليس كذلك قطعا بل لم يثبت وجود منكر الصانع
كذلك وجميع الكفار والمشركين من قبل كانوا يدعون لغير الله تعالى اما بالاستقلال او بالشركة مع الباري حتى الدهري يقول انه
الدهر وعلى كلام الجواهر لا كافر بالذات ح وهذا وان كان ربما يساعده ما اشرنا اليه سابقا من اقتصار بعض في ضابط الكافر على
ذكر من انكر ضروريا لكن مراده ان كل كافر منكر لضروري من ضروريات الاسلام فاذا فكما كل منكر ضروري كافر يثبت بذلك
كفر الجميع وليس مراده انه لا كافر بالذات وانه منحصر بمن يقول لا صانع اصلا فالاولى توجيه ما في الشرايع وكلام الجماعة من تمثيلهم
للكافر بانكار الضروري بالغلاة بان الثابت من مقالتهم عند المحقق هو حلول الرب فيه لا انه الرب ولعله كذلك بل هو الظاهر او
ان الله مفوض امر العباد اليه وعلى كل منهما هم معترفون بان لا اله الا الله محمد رسول الله ولذا دخلوا في فرق الاسلام وانما كفروا
لدعوى امر خلاف ضرورة الاسلام من احد الامرين وكون الحلول مستلزما لما ينافي بعض اوصاف الباري لا يصيره عندنا كافرا
بالذات باعتبار رجوعه الى توصيف الرب الذي يعترف به بما ينافي الربوبية فهو مثل ما في الوجوب ذلك لانه يعتبر التصريح في الكفر
الذاتي دون استلزام ما لا يقوله كما ستعرف في دعوى المجسمة ومن الكفر لانكار الضروري ان يدعي لعلي ع او احد الائمة ع بعض و
لا ينافي التوحيد وربوبية الباري لكنها غير موجودة فيه بضرورة الاسلام كقول جماعة ممن عاصرناهم وممن سلف بانه الخالق او المحيي
او المميت عموما باذن الله سبحانه او امداده له في ذلك ومشيته او تفويضه ذلك اليه لانعقاد ضرورة الاسلام على عدمه وان
لم يدخل بذلك في الغلاة المصطلح بناء على تبرءه عنهم علما بالغلبة للجماعة النصيرية كضرورة الخوارج علما لمن خرج على علي ع بالمحاربة

والمقاتلة ومنها النواصب كفرهم مورد اتفاق النص والفتوى لكن وقع الاختلاف في كل منهما في تشخيص موضوع الناصب ففي بعض الاخبار هو من نصب العداوة لاهل بيت محمد من غير تقييد بالتدين به وفي بعضها التقييد بمن دان بمعاداتهم وفي اخر من نصب العداوة لعلي ع وفي اخر تقييده بمن اعلن بالعداوة وفي اخر من نصب العداوة لشيعتهم وفي بعضها مطلق من قدم الجبت والطاغوت والمحدث الجزائري نسب الى الاكثر كونه من نصب العداوة لاهل البيت وتظاهر ببغضهم وكذلك الاختلاف في عبارات الاصحاب والاظهر هو الاول وليس هو من الكافر بالذات وان امكن دعواه بتصريح الاخبار بان الناصب كافر الظاهر في انه سبب مستقل فتكون مودة ذوي القربى كالرسالة لكن الاظهر انه كافر لانكار الضرورة فان حرمة معاداة اهل البيت من ضروريات الاسلام وعلى ما ذكرنا من النواصب الخوارج لتحقق اعلى مراتب العداوة بمحاربتهم لعلي ع وتجويز قتله وقتل اولاده ولذا لم يذكر في الشرايع وبعض كتب الاصحاب النواصب عنوانا براسه من المحكوم بكفره من فرق الاسلام بل في المعتبر ان الخوارج هم المعنيون بالنصاب بناء منهم على ان النصب لم يتحقق من غير الخوارج خصوصا اذا قيد موضوع الناصب بجعل النصب دينا له فان غير الخوارج لو كان فيهم مبغض ما كان مبطنا به او معلنا غير متدين به وقد يشكل الحكم بكفر النواصب بما يظهر من حال السلف ومن الائمة فانهم كانوا موجودين خصوصا في دولة الاموية ويعاشرهم المسلمون معاشرة سائر اهل الاسلام من العامة فهو بحكم الشرع على عدم نجاستهم وان قيدنا المحكوم بالكفر منهم بمن تدين به فقد يهون دفعه بعدم معلومية عدم المجانبة يومئذ عمن كان يتدين ببغض اهل البيت الا من باب التقية بل غاية ما يمكن دعواه عدم التجنب عمن كان يبغضهم وهو اعم من الناصب ان لم نقيده بمن دان به فيمكن الدفع بمنع عدم الاجتناب يومئذ عمن كان يتحقق منه البغض حقيقة فان اكثر من كان يومئذ يظهر العداوة لاهل البيت كان ذلك منه خوفا من بني امية النواصب لان السلطنة لهم يومئذ والامراء منهم ويشهد لعدم بناء المسلمين على معاملة الناصب الحقيقي يومئذ معاملة العامة اعلان ائمتنا في قدح النواصب التصريح بكفرهم ونجاستهم وانهم اشر من اليهود والنصارى مع لم يتقوا فيهم كما كانوا يتقون في حال غيرهم من المخالفين وما ذاك مع شدة اصرارهم في امر التقية الا لكونهم مردودين يومئذ عند العامة وساير المسلمين ويفصح عن ذلك قول الحجة سلام الله عليه في الحديث المتقدم في صلوة الجنازة لمعوية لكنا لو قتلناكم ما دفناكم ولا صلينا عليكم قال كاشف الغطاء في شرحه تحقيق الحال انه ان انكر جلالة شان اهل البيت وعلو شانهم فقد انكر ضروريا وان اعترف بذلك الا انه ابغض لغرض دنيوي لم يكن منكر الكنه في حكم المنكر انما لما ذكرناه اي كونه من قبيل كفر الجحود والعناد ولما يأتي اي الاخبار انتهى وحاصله الفرق بين العداوة الدنيوية لاطماع واغراض نفسانية كاكثر العباسيين واضرابهم فليس بمنكر الضرورة والعداوة الدينية كالخوارج فمنكر للضرورة وبه يتضح وجه الاستغناء بذكر الخوارج عن ذكر النواصب في الشرايع وغيره ولا يخفى ان تفصيل العداوة بين دنيوية واخروية غير موجب للتفصيل في كونه منكر الضروري لثبوت ان مطلق عداوة هذه الذوات الشريفة محرمة بالضرورة دنيوية كانت او اخروية لوجوب مودة ذوي القربى ومنها المجسمة وكلام الاصحاب في حكمهم مختلف على ثلاثة وجوه احدها الحكم بكفرهم مطلقا كما عن المبسوط والتحرير والمنتهى وثاني المحققين وبعض هؤلاء مصرح بالتعميم للمجسمة بالحقيقة والمجسمة بالتسمية وعن الكركي انه مقتضى اطلاق الاكثر وفي شرح كاشف الغطاء انه لا خلاف في نجاستهم حاكيا عدم الخلاف عن الدلايل ايضا لكن الظاهر ان مرادهم عدم الخلاف في نجاسة المجسمة في الجملة لا عموما ثانيها الحكم بعدم كفرهم مطلقا وهو ظاهر المنسوب الى المفيد والفاضل في التذكرة والنهاية وبعض كتب الشهيد ولعله الذكرى ثالثها التفصيل بين المجسمة بالحقيقة فالكفر والنجاسة وبالتسمية فعدم الكفر والطهارة وهو المحكي عن الشهيدين في البيان والمسالك قال في الكشف في البيان تقييد المجسمة والمشبهة بالحقيقية يعني القائلين بانه تعالى جسم او كخلقه في صفة ملزومة للحدوث لا من يلزمهم وهم له منكرون كالاشاعرة او يعني من قال انه جسم حقيقة اي كساير الاجسام في الحقيقة او لوازمها لا من يطلق الجسم ويقول انه جسم لا كالاجسام ينفى عنه جميع ما يقتضي الحدوث والافتقار والتحديد انتهى وهو ظاهر المرتضى في الشافي قال وكما نادى به هشام بن الحكم من القول بالتجسيم فالظاهر من الحكاية عنه القول بجسم لا كالاجسام ولا خلاف في ان هذا القول ليس تشبيه ولا ناقض لاصل ولا معترض على فرع وانه غلط في عبارة يرجع في اثباتها الى اللغة واكثر اصحابنا يقولون انه اورد ذلك على سبيل المعارضة للمعتزلة فقال لهم اذا قلتم ان القديم تعالى شانه شيء لا كالاشياء فقولوا انه جسم لا كالاجسام انتهى وظاهره حصر التكفير بالتجسيم الحقيقي ومحصله التفصيل المتقدم بل صرح بان مقالة جسم لا كالاجسام مقالة حق لا مجرد عدم كفر وان كان خطاء

ومنهم المجسمة

جسم لا كالاجسام

فهو مجرد العبارة والتسمية اللغوية بل وان ذلك من غير خلاف لكن ظاهر ايراد هشام ان منعه مفروغ عنه والا لم يصلح للايراد به على المعتزلة وعلى كل حال فالاول دعوى ان القول بالتجسيم باي وجه كان على خلاف ضرورة الاسلام مع قطع النظر عما يلزمه وهو في حيز المنع كيف لا والمسئلة ذات اقوال بموجب العبارات المصرحة او كالصريحة وقد سمعت عبارة الشافي وان دعوى الجسمية بلا قيد بها مستلزمة للحدوث والافتقار وغيرهما مما قامت الضرورة على بطلانه في الباري وفيه ان الاستلزام المذكور ليس بينا على وجه لا ينفك قصدها عن قصد اللازم وما لم يكن الملازمة كذلك لا يوجب دعوى الملزوم الحكم بالكفر به مع ان المدار في انكار الضروري الموجب للتكفير على التصريح به لا اللزوم وان لم يعترف به الخصم وان مرجع التجسيم الى كفر الجحود لانه منكر ان يكون له اله غير جسم والمفروض ان الجسم ليس اله في الواقع فهو منكر للصانع وفيه ان اول ما يدعيه الى الجحود مع عدم جحده فعلا لا يوجب التكفير بناء على كون المدار هو التصريح دون اللزوم كما ذكر وللنص وهو غير وارد في التجسيم بل في التشبيه ويستدل به هنا بناء على ان المجسمة من المشبهة لانهم على ما في فوائد العقايد وشرحه الذين يقولون ان الله في جهة الفوق ويمكن ان يرى كما ترى الاجسام فالتجسيم غير خارج عن التشبيه وقد ورد عن الرضا ع ان كل من قال بالتشبيه والجبر فهو كافر وقد ثبت ان الكافر نجس واليه يرجع ما في المنتهى من انه يمكن ان يكون ماخذ الشيخ في تنجيس سؤر المجسمة والمجبرة قوله تعالى كذلك يجعل الله على الذين لا يؤمنون اي بعد اطلاق الكافر عليه ليس هو بمؤمن لان الكفر ضد المؤمن لكنه لم يرتضه وكانه لان الاية لم تصرح بانه من الذين لا يؤمنون والمروي عن الرضا ع وحده لا ينهض باثبات الكفر له مع ان الرجس في المقام يحتمل كونه بمعنى العذاب دون النجاسة بل هو الاظهر في المقام ومن تزييف هذه الادلة يتبين دليل القول بعدم كفر المجسمة مطلقا اما الذي بالتسمية فمن جهة عدم استلزامه ولا شيئا من منافيات الربوبية بعد التصريح بانه لا كالاجسام الذي معناه نفي جميع فصول الجسم باقسامها ولوازمها فلا يبقى الا مجرد التسمية وهو على تقدير كونه خطاء في التسمية لا يوجب الكفر وثانيا اذا استلزم شيئا من المنافيات كالحدوث والافتقار فليست الملازمة بينة واما باقي الادلة المذكورة فواضح عدم جريانها في هذا القسم من التجسيم ما عدا اطلاق قول الرضا وهو مع انصرافه الى التجسيم بالحقيقة غير ناهض بمجرده كما ذكر واما الذي بالحقيقة فمن جهة ان دليله لا يخلو من احد الادلة المذكورة وبعد تزييفها جميعا تبقى اصالة الطهارة سليمة كما يتبين منه ايضا دليل القول بالتفصيل فانه لا محذور في عدم كفر المجسمة بالتسمية هو ما سمعت من عدم الاستلزام اولا وعدم كونه بينا ثانيا والاخرى من كفر التجسيم بالحقيقة هو بعض الادلة المذكورة التي سمعت المناقشة فيها ولعل الذي يقتضيه النظر هو تفصيل اخر وهو باختلاف القائل فيحكم بالكفر ان كان من اهل المعرفة وقال جسم كالاجسام او اقتصر على قوله جسم كالاجسام او اقتصر على قوله جسم لاستلزام الجسمية مطلقا عدم التجرد والحدوث والافتقار وغير ذلك من المناقض المنافية للربوبية ولزوم بعضها ان لم يكن الجميع بين لا سيما اذا كان اختيارا منه لذلك بنحو المقالات التي يذهب اليه العلماء في ساير المسائل دون مجرد اطلاق يصدر منه في طي الكلمات الا في نحو بعض الاكراد فلا يبعد ان لا يزيدون في معرفة الله تعالى على انه جسم نوراني في السماء او ما يشبه ذلك وعقيدته انه غير موجب لنقص فيه فلا يكفر به واما ان كان من اهل المعرفة فلا يكفر ان قال جسم لا كالاجسام لظهوره في نفي جميع فصول جميع الاجسام عن الباري وبه يكون نافيا لجميع محذورات الجسمية وهو دليل ان المعنى الذي يراده بقوله جسم ليس بجسم لان ما ليس فيه شيء من فصول الجسم ليس بجسم الا انه مسميه جسما فهو مخطئ في التسمية لكنه غير معلوم ما هو ولعله هو الحق وان تسميته اياه جسما امارة اعتقاده وجود شيء فيه من المناقض المقتضية للتسمية لبعد اشتباه الضد بالضد وكونه مثل تسمية الاسود ابيض لكنه بمجرده غير مجوز للحكم بالكفر به نعم لو اراد من المنفي الشبه في الصورة اي ليس بصورة شيء من الاجسام كان كفر البقاء قوله جسم بلا معارض في ملزومية للمناقض المنافية للربوبية لكنه غير متعين والاحتمال الاول كاف في منع التكفير ومنها المشبهة وهم كالمجسمة قسمان كما صرح به في القواعد وغيره اما بالحقيقة المثبتون له لوازم الحدوث المقتضية للحدوث او بالتسمية فلا يثبتون له لوازم الحدوث كما فسرهما بهما كاشف الغطاء في شرحه وعن فوايد العقايد ان المشبهة هم الذين يقولون ان الله في جهة الفوق يمكن ان يرى كما ترى الاجسام وملاحظة العبارات قاضية بوجود الاقوال الثلاثة في المجسمة هنا فعن المبسوط والتحرير والمنتهى اطلاق تنجيس المشبهة وعن المعتبر والتذكرة ونهاية الاحكام والذكرى عدم التنجيس مطلقا وظاهر البيان التفصيل حيث قال والمجسمة بالحقيقة والمشبهة كذلك وفي الجواهر تفصيل يقرب مما ذكر لقوله فيه ان صرحوا بالتزام ما يرد على مذهبهم مما علم بطلانه بالضرورة من الدين

حكم بكفرهم والا فلا بل محصل كلامه ان المجسم ايضا كذلك وحينئذ فى مقابلته اجماعا ولا اجماع فالاولى البناء فيه
على ما فى الجواهر للاصل وعموم ما دل على طهارة المسلم والمفروض انهم من فرق الاسلام وقول الرضا عليه السلام المتقدم بمجرده لا ينهض بتخصيصهما
خصوصا مع ورود ما يقرب منه فى الكتاب من قوله الرحمن على العرش استوى وقوله يد الله فوق ايديهم الى غير ذلك ومنها الجبرية القائلون
بان العباد مجبورون فى افعالهم وفى نجاستهم وطهارتهم كالتكفير وعدمه قولان التنجيس وهو للشيخ وما اليه فى الكشف والطهارة هو
ظاهر المعتبر وجملة من كتب الفاضل بل عن الكفاية نقل الشهرة عليها بل فى الجواهر لم اجد هوا فيها صريحا للشيخ للاول استلزامه ابطال
العقاب والثواب والجنة والنار ولان خلافه ضرورى الاسلام ولقول الرضا عليه السلام المتقدم وفى اخره القائل بالجبر كافر والقائل بالتفويض
مشرك وحديث ان الناس فى القدر على ثلاثة وجوه رجل يزعم ان الله اجبر الناس على المعاصى فهذا قد ظلم الله فى حكمه فهو كافر ورجل
يزعم ان الامر مفوض اليهم فهذا قد اوهن الله فى سلطانه فهو كافر الحديث واحتج المعتزلة عليه بقوله تعالى سيقول الذين اشركوا لو شاء
الله ما اشركنا ولا اباؤنا ولا حرمنا من شئ كذلك كذب الذين من قبلهم حتى ذاقوا باسنا والتقريب قوله كذلك الذين من قبلهم
الحكم فيه بان قولهم لو شاء الله ما اشركنا تكذيب للرسل فى قولهم ان الشرك من اختيار العبد مضافا الى قوله حتى ذاقوا باسنا الظاهر فى
العذاب المنزل دون العذاب الاخروى لا ينزل الا على الكفار واعترض عليه بانه يمكن رجوع اشارة التكذيب بقوله كذلك الى قوله
فان كذبوك فقل ربكم ذو رحمة واجيب بظهور الاول وبعدم الدلالة على الكفر واجيب بان عدم الدلالة ان كان من حيثية الباس لاحتمال
العذاب الاخروى فقد عرفت ظهوره فى الدنيوى وان كان من حيثية التكذيب فالدلالة واضحة واستدل القائلون بالطهارة بالاصل
وعموم طهارة المسلم مع عدم وضوح دلالة الاية وعدم نهوض الروايتين بمجردهما بتخصيصهما اصلا ولان مرجع كلامهم الى منع حكم العقل
بالتحسين والتقبيح وما لا يقبحونه على الله هم معترفون بعدم وقوعه منه فلا ينكرون الا الضروريات العقلية ولا يلتزمون بترتب
شئ من الضروريات الشرعية عليها قلت لا ينبغى التامل فى خطاء مقالتهم لكنه نظرى لان الذى ضرورى بطلانه من سلب القدرة
تماما عن العبد لا يلتزمونه والذى يلتزمونه لا يرد الا بدقيق النظر ولا عبرة بظاهر لفظ الجبر فى المقام حتى يقال انه ظاهر فيمن يسلب
القدرة تماما ضرورة كون الاشارة به الى اهل المقالة المعروفة فى محلها فلعل الاولى عدم الحكم بالكفر الا على من صرح بالجبر المخالف
لضرورى الاسلام كسلب القدرة بالمرة او نحو ذلك دون مطلق اهل المقالة المعروفة فى محلها من الجبر والتفويض المنفى كل منهما وثبوت
الامر بين الامرين الذى لم ينقح الى هذا اليوم حقيقته وغاية النص الذى لا يبعد دعوى تواتره من انه لا جبر ولا تفويض بل امر بين
الامرين نفيهما والعموم ويؤيده ما يحكى من ان اكثر المعاصرين للائمة عليهم السلام من المخالفين كانوا يذهبون الى هذه المقالة بل انقرض غيرهم
فى بعض الطبقات لميل السلاطين الى هذا المذهب كما صرح به الفاضل البغدادى ولم يعهد التجنب منهم يومئذ فيحمل ما ورد
بكفرهم على الاخروى وهم فى الدنيا على الطهارة واولى بالحكم كذلك المفوضة بل فى شرح المفاتيح ان ظاهر الفقهاء طهارتهم وكذا
فى شرح كاشف الغطاء بل لم اجد تصريحا بخلافه الا فى كشف الغطاء فقد عد من انكار الضرورى القول بالجبر والتفويض و
اولويته بالحكم المذكور من الجبر لان ابطاله اخفى من ابطال القول بالجبر وقد سمعت ما ورد بكفره من النص الذى لا ينهض باثبات
ما فيه ومنها المخالفون للامامية الاثنى عشرية من غير من تقدم ذكره كالعامة والزيدية والواقفية وغيرهم من الفرق فيهم قولان
المعروف المشهور كما صرح به جماعة هو عدم كفرهم والحكم بطهارتهم بل عن شرح المفاتيح ان الاجماع عليه معلوم وصرح به كاشف
الغطاء فى شرحه وظاهرهم جريان جميع احكام الاسلام دون الطهارة خاصة وعن المرتضى الحكم بنجاستهم وكفرهم ووافقه الحلى مع
استثناء المستضعف منهم وقواه بعض من تاخر كصاحب الحدائق وحكاه عن الفاضل جدنا الصالح فى شرح الكافى والقاضى الشريف
الشسترى فى احقاق الحق والفاضل ملا ابى الحسن فى شرحه على الكفاية بل نسبه فى صدر كلامه الى مشهور المتقدمين كما نسب القول
الاول الى مشهور المتاخرين والتتبع مساعد لخلافه وان القول بنجاستهم غير خال من الشذوذ واما عن الشيخ ابن نوبخت من متقدمى
اصحابنا فى كتابه فص الياقوت من ان دافعى النص على على عليه السلام كفرة عند جمهور اصحابنا وان من اصحابنا من يفسقهم وقول الفاضل
فى شرحه اما دافعوا النص على امير المؤمنين فقد ذهب اكثر اصحابنا الى كفرهم لان النص معلوم بالتواتر من دين محمد فيكون ضروريا
معلوما من دينه ضرورة فجاحده يكون كافرا كمن يجحد وجوب الصلوة الخ فخارج عن محل البحث اذ هو المخالف من حيثية التقديم على
على عليه السلام فى الامامة لا من سمع من النبى صلى الله عليه وآله خلافته بلا فصل مثلا ايضا ومن يحكم السامع لان هذا بحكم المنكر للضرورى القاطع بمخالفته

(حاشية: وهو مسلم دون كفرهما والمصرح بكفرهم مما تقدم لا ينهض بتخصيص الاصل صح)

للنبى

للنبى صلى الله عليه وآله حسبما عرفت مما قررناه فى كفر منكر الضرورى للقول بالطهارة الاصل وعموم ما ورد بان الاسلام هو الاقرار بالشهادتين كما
كالذى رواه الكلينى عن سفيان بن السمط وفيه الاسلام هو الظاهر الذى عليه الناس شهادة ان لا اله الا الله وان محمدا رسول الله
واقام الصلوة وايتاء الزكوة وحج البيت وصيام شهر رمضان الحديث وفى خبر سماعة الاسلام شهادة ان لا اله الا الله والتصديق برسول الله
وبه حقنت الدماء وعليه جرت المناكح والمواريث وعلى ظاهره جماعة الناس الحديث الى غيرهما وفى شرح المفاتيح ان الاخبار بذلك متواترة و
يعضدها اخبار حل ما يؤخذ من سوق المسلمين وطهارته بتقريب انه لو كان هؤلاء من الكفار لما قام يومئذ سوق للمسلمين اذ لم يكن
للشيعة الاثنى عشرية فى زمن الاخبار سوق بل كانوا احادا معدودين فى كل بلد مختفين ومن اوثق ما يتمسك به لطهارتهم سيرة السلف من زمن
الائمة والخلف المستمرة الى زماننا على معاشرتهم ومساورتهم وعدم التجانب عنهم على وجه معلوم انها لم تكن من باب التقية خصوصا مع
انها مستمرة فى زماننا وبلد ما لا تقية ولا باس بالاستناد ايضا الى العسر والحرج فى البناء على معاملة الانجاس معهم لكثرتهم وشدة
مخالفتهم وممازجتهم حتى ان اهل بيت واحد بعضهم اثنى عشرى وبعضهم عامى وللقول بالنجاسة الاخبار الواردة بكفرهم منها ما رواه
الكلينى عن ابى جعفر عليه السلام ان الله تعالى نصب عليا علما بينه وبين خلقه فمن عرفه كان مؤمنا ومن انكره كان كافرا ومن جهله كان ضالا وما
رواه فيه ايضا عن ابى ابراهيم ان عليا عليه السلام باب من ابواب الجنة فمن دخله كان مؤمنا ومن خرج من بابه كان كافرا ومن لم يدخل فيه كان فى
الطبقة الذين لله عز وجل فيهم المشية وفيه ايضا عن ابى عبد الله عليه السلام من عرفنا كان مؤمنا ومن انكرنا كان كافرا ومن لم يعرفنا ولم ينكرنا
كان ضالا الحديث ونظرا الى القسم الثالث فى هذه الاخبار استثنى الحلى المستضعف تنزيلا له عليه وبهذا المضمون اخبار كثيرة متحدة
المضامين مذكورة فى الكافى فيما ورد فى تفسير الكفر الذى فى الايات واذا ثبت كفرهم ثبت نجاستهم لعموم ما مر من نجاسة الكافر
والجواب ان من امعن النظر فى الاخبار يجد الكافر فيها مرة مقابلا بالمؤمن كما فى هذه الاخبار ومرة مقابلا بالمسلم كما فى الاخبار
المحددة للاسلام بالشهادتين فان من المعلوم منها ان من لم يشهد بهما خارج عن الاسلام فهو كافر بل مصرح بكفره فى عدة منها منها
صحيحة حمران بعد قوله والاسلام ما ظهر من قول او فعل مرادا به قول لا اله الا الله محمد رسول الله صلى الله عليه وآله وفعل الصلوة والصيام ونحوهما
قال فخرجوا بذلك من الكفر اى ان لم يكن القول والفعل المذكوران فهم داخلون فى الكفر وفى مكاتبة عبد الرحيم القصير بعد قوله
لا يخرجه الى الكفر الا الجحود والاستحلال مرادا بالجحود انكار الشهادتين قال فعند ذلك يكون خارجا عن الاسلام والايمان داخلا فى
الكفر وهى ايضا كثيرة كما انه يجد المؤمن فى جملة منها بمعنى من اقر بالشهادتين وقبل الولاية وهى التى اشرنا الى كثرتها متقاربة المضامين
وقد صرح بكفر مقابله فيما مر عن ابى جعفر وابى عبد الله وابى ابراهيم وغيرها مما لم نذكره حذرا من الاطالة وفى جملة منها يجده بمعنى من اقر بالشهادتين
تصديقا ظاهرا وباطنا وفى مقابله المسلم الذى يشهد بهما ظاهرا ويتصف بشعار المسلمين من الصلوة والصيام والحج وان كان
باطنه فاسدا كما فى موثقة سماعة قلت لابى عبد الله عليه السلام اخبرنى عن الاسلام والايمان اهما مختلفان فقال ان الايمان يشارك الاسلام و
الاسلام لا يشارك الايمان فقلت فصفهما لى فقال الاسلام شهادة ان لا اله الا الله والتصديق برسول الله صلى الله عليه وآله وبه حقنت الدماء
وعليه جرت المناكح والمواريث وعلى ظاهره جماعة الناس والايمان الهدى وما يثبت فى القلوب من صفة الاسلام وما ظهر من العمل الحديث
وفى صحيحة حمران الايمان ما استقر فى القلب وافضى به الى الله عز وجل والاسلام ما ظهر من قول وفعل وهو الذى عليه جماعة الناس
وحقنت الدماء وعليه جرت المواريث وجاز النكاح الحديث وهى ايضا كثيرة وبها فسرت اية قالت الاعراب امنا قل لم تؤمنوا و
لكن قولوا اسلمنا ويطلق على المسلم بهذا المعنى ايضا الكافر فى اخبار المنافقين بل اطلاق الكافر على المنافق شايع ومن المعلوم انه كلما
اطلق المؤمن يطلق المسلم ولا عكس فالمسلم يطلق على المعنيين المذكورين للمؤمن وثالثا على مجرد اظهار الشهادتين واقام الصلوة والصيام
والحج ونحوها وان كان باطنه منافقا فيحصل من مجموع ذلك ان للانسان حالات ثلاثا احدها حالة كفر ساذج وهى الجحود وعدم
الاعتراف بالشهادتين والاعتراف بهما لكن مع انكار الضرورى ومع هذه الحالة لا ريب فى جريان جميع احكام الكفر فى الدنيا والاخرة الثانية
حالة اسلام ساذج وهى الاعتراف بالشهادتين ظاهرا وباطنا مع قبول الولاية وهو المسلم بالمعنى الاول للمؤمن ومع هذه الحالة لا ريب فى
جريان جميع احكام الاسلام فى الدنيا والاخرة الثالثة حالة اسلام من جهة وحالة كفر من جهة اخرى فيطلق عليه المسلم من جهة والكافر من اخرى
وصاحب هذه الحالة فريقان احدهما من اظهر الشهادتين وتلبس بشعار المسلمين من الصلوة والصيام والحج ونحوها وكان فى الباطن
متصفا بضده ولم يتظاهر بذلك وهو المنافق فى النص والفتوى وهذا مسلم بالمعنى الثالث من المعانى الثلاثة للمسلم كافر فى مقابل

(حاشية: فيه ولم يخرج صح)

المؤمن بالمعنى

المؤمن بالمعنى الثاني من معنى المؤمن وغير بعيد جريان حكم الاسلام في الدنيا من طهر المساورة وحل المناكحة والذبيحة والمواريث على
المسلم بهذا المعنى وان جرى حكم التكفير عليه في الاخرة لكونه كافرا من الجهة الاخرى كما افصح عنه لوم النبي صلعم اسامة بن زيد في قتله
الاعرابي مع اظهاره الشهادتين واعتذار اسامة بان ذلك للخوف فقال له النبي صلعم هلا شققت عن قلبه وورد في عدة من الاخبار
الاكتفاء به في الاحكام منها في صحيحة حمران وموثقة سماعة وغيرهما من الاخبار الكثيرة المصرحة بان مبنى جريان احكام الاسلام في
الدنيا على مجرد اظهار الشهادتين وشعار الاسلام من الافعال بل في شرح المفاتيح ان من بديهيات المذهب ان النبي صلعم كان يساور
المنافقين وما كان يجتنب منهم لكن قد يتامل في كون ذلك حكما جاريا او كان مختصا باوائل الاسلام لاقتضاء مصلحة قلة المسلمين
يومئذ ذلك وان كان الاظهر من تتبع الآثار الاول والفريق الثاني من اقر بالشهادتين ظاهرا او باطنا وتلبس بالشعار كذلك فهو
مسلم باعتبار كونه مؤمنا بالمعنى الثاني من معنى المؤمن وقد اشرنا الى استلزام صدقه صدقه وكافر باعتبار كونه في مقابل المؤمن
بالمعنى الاول من معنى المؤمن الذي هو الشهادتان مع الاقرار بالولاية فباعتبار كونه مسلما يجري عليه احكام الاسلام في الدنيا لما علم
من الاخبار ان المساورة والمناكحة والمواريث ليست مبنية على الاقرار بالولاية بل على الاعتراف بالشهادتين واقام الصلوة والصيام والحج
ونحوها اما اعترافا ظاهرا وباطنا والمفروض انه كذلك وظاهرا خاصة حسبما اشير اليه فالمفروض اولى وباعتبار كونه كافرا يجري
عليه حكم الكفر في الاخرة من الخلود في النار ونحوه ولا يعارض جريان حكم الاسلام عليه في الدنيا ما دل على نجاسة الكافر بتقريب صدق
الكافر عليه ايضا لاختصاصه بالكافر الشائع بحكم التبادر ولتصريح الاخبار المشار اليها بجري الاحكام المذكورة على هذا الكافر واما
ما تقدم من دليل نجاسة الكافر فغايته العموم لكل كافر والاطلاق فيخصص او يقيد بهذه الاخبار الموافقة للمشهور مع انه لو كان عموم
ففي جميع افراد الكافر باحد معانيه الثابتة له من مجموع الاخبار مع انه لا عموم فيه اصلا لانها اما الاخبار المتضمنة لنجاسة الفرق المخصوصة
من اليهود والنصارى والمشركين والاجماعات المنقودة في المقام قطعا لان المعروف فيه الطهارة وسائر احكام الاسلام ومع الغض
عن ملاحظة العموم والخصوص والاطلاق والتقييد اظهر وجوه الجمع بين الاخبار المتضمنة لكفر من لم يقر بالولاية والاخبار المتضمنة لان
حقن الدماء وحل المناكحة والمواريث مبنية على شهادة ان لا اله الا الله وان محمدا رسول الله مع اقام الصلوة وايتاء الزكوة والصيام هو الحمل
على ارادة ان المعترف بالشهادتين كذلك دون الولاية هو كافر ويجري عليه احكام الاسلام في الدنيا لان المتضمن لكفر من لم يقر
بالولاية ليس فيها الا انه كافر واما الاخبار الاخر فهي مصرحة بان الاحكام المذكورة جارية عليه ومبنية على الشهادتين كما سمعت فاظهر
ما ينسبق الى الذهن في الجمع بينهما ما ذكر مع امكان الجمع ايضا بحمل الكافر المطلق في الاخبار على غير المقر بالولاية على الكفر الاخروي اي عدم
حصول ثوابهم بكلمة الشهادتين وارتكاب بعض العبادات لكن الاول اظهر واولى وعلى هذا لا باس بما في السرائر في توجيه عدم الصلوة على
المخالفين بان المخالف لاهل الحق كافر بلا خلاف بيننا اذ مع كثرة الاخبار المتقدمة بل المتواترة معنى بان من لم يقبل الولاية كافر يقتضي
عدم المخالفة في ذلك وان كان كثرة الاخبار الواردة بان مبنى المناكحة والمواريث وحقن الدماء على الشهادتين يقتضي عدم المخالفة
في ذلك ايضا ولا منافاة بينهما بقي المرتضى لاستدلال ببعض آيات لا دلالة واضحة فيها على مدعاه ولا ينبغي الاتكال في نحو هذا الحكم
العظيم العام البلوى الى نحو هذه الدلالات الضعيفة والاشعارات الخفيفة واحسن منها الاستدلال له بما في الحدائق من دعوى من خولهم
في النواصب الجمع على نجاستهم وفيه انه انما يصلح بناء على كون النصب اما بمعنى تقديم الجبت والطاغوت كما في المروي عن المستطرفات عن
الناصب هل احتاج في امتحانه الى اكثر من تقديمه الجبت والطاغوت واعتقاده بامامتهما فرجع الجواب من كان على هذا فهو ناصب وهو
مخالف لما ثبت من ان النصب هو العداوة ولا ملازمة بين تقديمهما ولو لشبهة فاسدة مع العداوة ولذا قال في الفقيه في باب النكاح
ان الجهلاء يتوهمون ان كل مخالف ناصب ويمنعون نجس شيعتهم لان العامة يبغضونهم وهو مع مخالفته ايضا لما ثبت من معنى الناصب
لا ملازمة ايضا بين مذهب العامة فضلا عن سائر فرق الاسلام بناء على طرد الخلاف مع بغض الشيعة وعداوتهم وعلى كل حال لا
ينبغي التامل في ضعف مقالة المرتضى لتظاهر عدم الفرق في احكام الاسلام اثباتا على ما اخترناه ونفيا على مقالة المرتضى ولا يتبعض
بالاجماع المركب المساعد عليه بالتتبع كما انه لا تفاوت ايضا ظاهرا بين فرق الاسلام المخالفين للاثنى عشرية غير المحكوم بكفرها من الفرق
الثلاث وبعض من تقدم فالخلاف الذي بين المشهور والمرتضى جار في جميعهم وغير مخصوص بطائفة العامة المقدمين للشيخين على
علي عم لما عرفت من ان مدار كفرهم في الاخبار التي يتمسك بها المرتضى على عدم الايمان بالمعنى الاخص الذي هو مخصوص بالفرقة المحقة

الاثنى عشرية وورود بعض الاخبار في كفر الزيدية والواقفية وان هؤلاء مع النصاب بمنزلة واحدة ونحو ذلك لا يجدي شيئا في
الخصوصية لهم لورود مثلها في العامة ايضا لكن الاخبار الواردة بان مبنى المناكحة والمواريث ونحوهما على الشهادتين قاضية بالجمع المذكور
فلا يتفاوت بين كل من ورد في حقه انه كافر من فرق الاسلام غير المؤمن قال في الجواهر الا ان يكونوا قد انكروا ضروريا من ضروريات مذهب
الامامية المفروض كونه مذهبا له فان اهل كل مذهب اذا انكروا ضروريا من ضروريات مذهبه يكون كافرا لانه في الحقيقة انكار ضروري
الدين اي باعتقاده انتهى وفيه انه هو لم يرتضه لقوله في آخر كلامه انه ايضا لا يخلو من تامل مع انه لا ينبغي التامل فيه لكونه موافقا لما قررناه
سابقا من انقطاع حجة كل فرقة بحصول الضروريته عند اهل تلك الفرقة ولا يثبت بهذا الا الكفر الشيعي الاثنى عشري الذي يعدل
عن مذهبه الى الزيدية او الواقفية وهذا نلتزم به ولا نتوحش منه كما اذا عدل الى مذهب العامة من تقديم الشيخين ايضا لكنه
هو اخص من المدعى لانه هو كفر الفرقة الزيدية او الواقفية وغيرهما ما عدا العامة بناء على مقالة المرتضى على كل حال وان لم يكن مسبوقا
بالشيعية الاثنى عشرية وعدم كفرهم كذلك على المشهور فالخلاف مطرد في سائر فرق المخالفين لعدم التفاوت بينهم في جهة
الكفر اللاحقة من حيثية فقد الايمان بالمعنى الاخص لا يقال ان الواقفية مثلا لا يتحقق الا بعد الاعتراف بامامة علي عم وبعده الحسن
وبعده الحسين ع هكذا الى موسى بن جعفر عم ومن اعترف بامامة هؤلاء ضروري عنده امامة موسى عم فانكاره بانكار ضروري المذهب
لوضوح ان ضروريتها انما هي عند خصوص من استقر على مذهب الاثنى عشرية لا مطلق من يقول بامامة هؤلاء الى موسى عم ومنها
ساب النبي صلعم صرح بكفره بعض المعاصرين كاشف الغطاء بل عن انتصار السيد ان سب النبي صلعم وعيبه والوقيعة فيه ردة من المسلم بلا
شك والظاهر ان مراده كل من عده من موجبات الكفر خصوصا لو وقع من المسلم وفي الجواهر ان الحكم بكفره لا يخلو من تامل اذا فرض عدم
نحو له في الناصب خصوصا في سب غير النبي صلعم لعدم الدليل الصالح لقطع الاصول والعمومات وما دل على طهارة المسلمين واحتمال
القتل اعم من الكفر انتهى وفي كلامه الاخير في عدم دلالة القتل حسن لكن السب والشتم لا ينفك عن الشحناء والبغضاء ولو اليسير منها
فيدخل بناء على كون النصب مطلق العداوة لا خصوص منتهاها ولا خصوص المتدين بها في الناصب عليه فكذلك سب الزهراء او
احد الائمة الاثنى عشر ولا باس بادخاله ايضا في الهاتك لحرمة الاسلام الذي هو معترف بان يجابر من المسلم الكفر كالقاء المصحف في
القاذورات وتلويث الكعبة فان شخص النبي صلعم لا يقصر عنهما وكذا سبه وشتمه عن بعض اقسام الهتك والاستخفاف وقد صرح
جماعة في باب الحدود بحصول الارتداد للمسلم بوقوع شيء من ذلك منه بل ظاهرهم الاتفاق عليه واذا كان السبب الموجب للكفر هو
هتك الحرمة والاستخفاف فينبغي ان يقيد بما قيده به بعضهم من كونه قاصدا للاستخفاف به فيما يقع على جهتين ولا يعتبر القصد
فيما يكون نفس الفعل في العرف والعادة اهانة واستخفافا كالتلويث والالقاء في القاذورة وكذلك السب والشتم وكذلك الحكم
في سب سائر الانبياء والملائكة ويلحق به القاء الاثنى عشرية التربة الحسينية ع المتخذة للعناوين المحرمة كالسجود عليها او التسبيح
بها او الاستشفاء منها في القاذورات وتلويثها واما وجه حصول الكفر بذلك فهو ان الظاهر من الاستهزاء والاستخفاف عدم
الاعتقاد بجلالة المستهزء مع ان جلالته ضروري الاسلام فهو منكر الضروري بالفعل والمدار في الكفر والاسلام العقيدة فكل
ما يكشف عنها في العرف والعادة من قول وفعل هو معتبر حينئذ فعل ما هو استخفاف في العادة بحكم القول في اعتقاد ان لا حرمة
لهذا وان اختلف عباراتهم في الامثلة من الاستخفاف بالله والرسول وكل نبي او الائمة ع ايضا او والملائكة او والكعبة او والقرآن
او وبالتربة الحسينية او والضرايح المقدسة والمشاهد المشرفة والاظهر ما اشير اليه من الاستخفاف بكل ما كان تعظيمه ضروريا
في الفرقة التي منها المستخف فان كان من سائر المسلمين فاستخفافه بكل ما يكون وجوب تعظيمه ضروري الاسلام كالباري والرسول
وسائر الانبياء والملائكة والكعبة والقرآن ومشهد النبي وضريحه المقدس وقبور سائر الانبياء المعلومة وان كان من فرقة الاثنى
عشرية فبجميع الائمة الاثنى عشر وقبورهم وضرايحهم ومشاهدهم ومنها التربة الحسينية المباركة المتخذة بعنوان التعظيم وفي جملة من
العبارات ما يعطي ان الاستخفاف في نفسه كفر لا من حيث كشفه فهو سبب لا كاشف عن السبب واقامة الدليل على كليته واقامة الدليل
على كليته لا يخلو من الاشكال نعم الاستخفاف بالله وبالرسول لا يبعد دعوى كونه في عرف الشارع او المتشرعة كفرا بهما وعليه فكذا
الاستخفاف من الاثنى عشري بسائر الائمة الاثنى عشر ومنها المرتد وهو الذي كفره بالرجوع والعدول قولا او فعلا دالا في العرف
على عدم الاعتقاد او الاعتناء باسلامه الحقيقي او الحكمي الحاصل بالتبعية وانعقاد النطفة والتعرض هنا لهذا القسم ليس باعتبار كفره

ومن موجبات الكفر سب النبي

فانه لا اشکال ولا تردد فیه وانما هو لاجل النظر والتردد فی کیفیة کفره انه مما یمکن زواله وتبدله بالاسلام ام لا وهو قسمان فان الاسلام المعدول عنه اما فطری له وخلقته وولادته علیه او انه ملی مستحدث اختاره کالیهودی اذا اسلم ثم هود ثانیا والاول مرتد فطری والثانی ملی والثانی لا خلاف فی ان کفره قابل للارتفاع والتبدل بالاسلام بالتوبة ویجری علیه بعدها جمیع احکام الاسلام و اما القسم الاول فمحل خلاف والمنسوب الی المشهور فیه عدم امکان ارتفاعه متی حصل وعن الشهیدین وبعض کتب الفاضل ارتفاعه بالتوبة ویجری علیه بعدها جمیع احکام الاسلام واما القسم الاول فمحل خلاف والمنسوب الی المشهور فیه عدم امکان ارتفاعه متی حصل وعن الشهیدین وبعض کتب الفاضل ارتفاعه بالتوبة والرجوع الی الاعتراف بما انکره وهو مختار جدی العلامة والکلام فیه یقع فی ثلاثة مواضع احدها فی موضوع المرتد الفطری وفی کلام جملة انه من انعقدت نطفته حین اسلام ابویه او احدهما کما فی موارد الکشف وحدود المسالک وغیرهما وظاهر ذلک تحققه به وان ارتد بعد ذلک الابوان قبل ولادته او بعدها قبل بلوغه وفی بعض العبارات انه من ولد حال اسلام ابویه او احدهما کما فی عبارة کتاب المرتد من المبسوط وحدود الشرایع وغیرهما وحکاه فی الجواهر عن المحدث الجزائری ولا یخفی ان العنوم بحال انعقاد النطفة غیر موجود فی نصوص الباب لان ما بین التعبیر بالارتداد عن الاسلام او الدین کقوله فی صحیحة ابن مسلم من رغب عن دین الاسلام وکفر بما انزل الله علی محمد بعد اسلامه فلا توبة له وقد وجب قتله وبانت امرأته ویقسم ما ترک علی ولده المنزل علی المرتد الفطری وغیره او التعبیر بالولادة کصحیحة الحسین بن سعید رجل ولد علی فطرة الاسلام وفی مرفوعة عثمان من کان من المسلمین ولد علی الفطرة ثم تزندق فاضرب عنقه وغیرهما وکان معتبر الانعقاد علی حال اسلام الابوین او احدهما ناظر الی ما یفیده الاخبار من الاعتناء بحالة الحمل فی الاسلام والکفر کما یدل علیه نص الحامل الذمیة اذا ماتت وفی بطنها حمل من مسلم انها تدفن فی مقابر المسلمین مراعاة للاسلام ما فی بطنها ویستدبر بها القبلة مراعاة لاستقبال الولد فلیکن المراد من قوله ولد علی الاسلام انه صار ولدا وصیرورته هی انعقاد النطفة لانه مبدء نشو الادمی ومن هنا فسر الفطری فی المسالک بانه من ولد علی الفطرة ومع ذلک قال بان انعقد حال اسلام احد ابویه وعلی کل حال الاظهر الاعتبار فی تحقق الارتداد الفطری بحال الانعقاد لتبعیة الحمل فی الاسلام صرح بها فی المبسوط فی موضعین فی اللقطة وکتاب المرتد بل فی اولها حکی الاجماع علیه مرة وعدم الخلاف اخری وبالجملة معاملة حمل المسلم مقطوع بها فی کلامهم کما لا یخفی علی المتتبع فی موارده التی منها دفن الحامل الذمیة واذا ثبت الحکم علیه بالاسلام فلیکن هو الملحوظ فی تحقق الفطرة لا ناطته بالرجوع عن اسلام فطری فاخبار الولادة محمولة علی ما ذکر من الصیرورة ولدا والاطلاق للولد علی الحمل شایع حتی ان الشیخ استدل علی تبعیة الحمل اسلام ابویه بآیة واتبعتهم ذریتهم بایمان وصدق الذریة قاض بصدق الولد کما لا یخفی والاعتبار ایضا یساعد الاناطة بالانعقاد فان اختصاص هذا القسم من الکافر بمزید العقوبة والتبعید عن العفو انما هو لترکه الاسلام مع کونه عریقا فیه وهو الذی اتیه من اسلافه والتراتبة من الابوین عند التخلق منه بانعقاد النطفة لکن فی الکشف فی باب الارث اعتبر مع الانعقاد علی الاسلام ان یصف هو الاسلام بعد بلوغه معللا بتنصیصهم علی ان من ولد علی الفطرة فبلغ فابی الاسلام استتیب لا امر کما ذکره من تنصیصهم بذلک فان الشیخ فی المبسوط فی اللقطة وفی کتاب المرتد وکذا المحقق فی الشرایع والفاضل فی القواعد والاردبیلی فی المجمع فی باب الحدود وصرحوا بان المرتد مطلقا عن فطرة او ملة ولده ان کان قبل ارتداده فهو بحکم المسلم وعلله فی المسالک بانه لانعقاده تابعا لابویه فی الاسلام ویستصحب حکمه ولو ارتد الابوان بعد ذلک انتهی ثم ان بلغ واظهر الاسلام فلا بحث وان اظهر الکفر استتیب فان تاب والا قتل وتقریبه ما علل به فی الکشف من التنصیص المذکور واضح فانه لو کان الانعقاد کافیا فی تحقق الارتداد الفطری لاقتضی ان ولد المرتد عن فطرة او ملة اذا انعقد قبل ارتداده وبلغ واظهر الکفر ان یقتل ولا تقبل توبته بناء علی عدم قبول توبة المرتد الفطری کما اعترف هؤلاء کغیرهم بذلک فی مقابل الاسکافی فالجمع بین حکمهم هذا مع تفسیرهم المرتد الفطری بمن انعقد حال اسلام احد ابویه یکون مرادهم الانعقاد علیه مع اتصال اسلامه الحاصل من الانعقاد باسلامه الحقیقی الاستقلالی بعد بلوغه فالمرتد الفطری هو المرتد عن اسلام مستمر من حال الفطرة فان لم یتصل بذلک بل بلغ مظهرا للکفر لم یکن کفره ارتدادا فطریا وقضیته هذا ان ولد المسلمین مطلقا ولو اسلما عن فطرة اذا بلغ کافرا استتیب کما اعترف به فی حدود الکشف وح معنی الارتداد الفطری الرجوع عن الاسلام الفطری قلت لو کان هذا الحکم لولد المرتد متعینا لم یکن بد من اعتبار ما ذکره فی الکشف فی تحقق الارتداد الفطری لکنه فی حیز المنع اذ هو لیس بمجمع علیه وان ظهر من الاردبیلی

مغالطة المسلم

دعوی عدم الخلاف فیه لکنها غیر مسموعة لتصریح الفاضل فی التذکرة بان من کان حین العلوق احد ابویه مسلما فاذا بلغ ووصف الکفر فهو مرتد عن فطرة یقتل ولا یستتاب وفی المسالک بعد ان حکی عن الشرایع وغیره ما تقدم من استتابة ولد المرتد مطلقا اعترض علیه بانه مخالف لقاعدة المرتد الفطری ثم قال وما وقفت علی ما اوجب العدول عن ذلک ولو قیل بلحوقه حکم المرتد عن فطرة کان وجها ثم استظهر ما استوجهه هو من عبارة الدروس ایضا وهذا صریح منه فی عدم اعتقاده بالاجماع علی الحکم ولو کان الامر علی ما ادعاه فی المجمع لم یکن یخفی علی مثل الفاضل وشیخنا الشهید موارد الوفاق والخلاف واما النصوص فالتصریح باناطة وجوب القتل الذی فی معنی عدم قبول التوبة هنا بالولادة علی الفطرة موجود فیها ففی صحیحة الحسین بن سعید رجل ولد علی الاسلام ثم کفر واشرک لا یستتاب وفی مرفوعة عثمان بن عیسی انما من کان من المسلمین ولد علی الفطرة ثم تزندق فاضرب عنقه وکذا فی غیرهما وهو کاف فی الاستناد لترتب حکم الفطری علی من انعقد علی الفطرة ثم کفر بعد بلوغه سواء کان مظهرا للاسلام قبله ام لا وما یدعی ظهوره فی کون الارتداد عن اسلام اعتقادی استقلالی والتبعی لیس بذلک فلیفرض بلوغه مظهرا للاسلام او لا ثم الکفر حتی یتحقق ذلک کما هو حاصل ما فی المجمع مدفوع بان هذا الظهور فی بعض ما ادعی ممنوع مثل صحیحة علی بن جعفر سألته عن مسلم تنصر قال یقتل ولا یستتاب قلت فان تاب قال لا یقتل لصحة اطلاق المسلم علیه قطعا قبل البلوغ وان کان للتبعیة ویصدق التنصر ایضا قطعا باظهاره ذلک قبل ان یظهر الاسلام فان لم یکن هذا الاطلاق هو ظاهر الحدیث فلیس التقیید بوقوع التنصر بعد اظهاره للاسلام بالغا وکاملا ظاهرا منه قطعا ومثل موثق عمار کل مسلم بین مسلمین ارتد عن الاسلام وجحد محمدا نبوته وکذبه فان دمه مباح لکل من سمع ذلک منه وامرأته بائنة منه یوم ارتد فلا تقربه ویقسم ماله بین ورثته وتعتد امرأته عدة المتوفی عنها زوجها وعلی الامام ان یقتله ولا یستتیبه لصحة اطلاق المسلم والاسلام بالتبعیة المتحققة بالانعقاد والولادة کما ذکر ومعه یطلق الارتداد عن الاسلام علی الکفر الصادر بعد البلوغ وکذا الجحد للنبوة فان الظهور فی خصوص وقوع الجحد بعد الاعتراف فی حال البلوغ الا ان یکون لما قالوه من ان الجحود فی الاصل هو الانکار بعد الاقرار لکنه غیر ملحوظ فی کثیر من موارد استعمالاته فتامل ومثلهما حسنة محمد بن قیس من رغب عن الاسلام وکفر بما انزل الله علی محمد بعد الاسلام فلا توبة له وقد وجب قتله الحدیث المنزل عند الاصحاب علی المرتد الفطری وفی بعضها ان سلم الظهور کالمروی عن ابن عباس ان النبی ص قال من بدل دینه فاقتلوه المحمول عند الاصحاب علی الفطری بتصریح ان قوله بدل دینه منصرف الی الرجوع عن الدین الاعتقادی الذی یدین به دون الحکمی التبعی وقریب منه صحیح ابن مسلم من رغب عن دین الاسلام وکفر بما انزل علی محمد بعد اسلامه فلا توبة له وقد وجب قتله وبانت منه امرأته ویقسم ما ترک علی ولده المنزل علی المرتد الفطری عندهم بدعوی ان قوله کفر بما انزل علی محمد بعد اسلامه ظاهر فی اسلامه الاعترافی بما انزل علی محمد دون التبعی الحکمی فنحو هذا علی تقدیر تسلیم کونه ظهورا معتبرا فیما ذکر لا یوجب تقیید ما اوجب القتل بمجرد تحقق الفطرة والکفر بعدها مما سمعت اذ لیس فیه من موجبات التقیید شیء ولا مفهوم له ینافی منطوق ما ذکر بوجه ضرورة عدم المنافاة بین ان یقتل هذا ویقتل ذاک ایضا وعلی تقدیر تسلیم ظهور بعض ما منعنا ظهوره لا یقید به ایضا ما سمعته من صحیح حسین ومرفوعة عثمان وما ضاهاهما والخطب لا قطع ما حکم به فی کشف اللثام من تحقق الارتداد الفطری بمجرد الحکم علی الطفل باسلام تبعی ولو غیر فطری کمن انعقد وولد حال کفر ابویه ثم اسلم احدهما قبل بلوغه زمانا فبلغ واظهر الاسلام ثم کفر فحکم علیه بانه مرتد فطری قال فی باب الارث اما المرتد فان کان عن فطرة الاسلام بان انعقد حال اسلام احد ابویه او اسلم احد ابویه وهو طفل ثم بلغ ووصف الاسلام کاملا ثم ارتد قسمت ترکته حین ارتداده وتبین زوجته الخ مع ان کون الکفر الارتدادی عن اسلام فطری معتبر فی النص والفتوی فی تحقق المرتد الفطری لا محالة وغایة قضیة کلام الشیخ ومن تقدم اعتبار وصف الاسلام بالغا مضافا الی الانعقاد او الولادة علی فطرة الاسلام ویزید غرابة هذه الدعوی منه تفسیره المرتد الفطری فی باب الحدود بقوله والمراد منه من لم یحکم بکفره قط لاسلام ابویه او احدهما حین ولد ووصفه الاسلام حین بلغ انتهی من انعقد وولد حال کفر ابویه حکم بکفره تبعا لابویه وان اسلما او احدهما بعده قبل بلوغه ووصف الاسلام بالغا فهو محکوم بکفره من حین الانعقاد الی زمان اسلام ابویه او احدهما فکیف دخل فی المرتد الفطری بموجب تفسیره هذا وتلخص مما ذکران الاقوی فی ولد المرتد المنعقد قبل الردة اذا بلغ مظهرا للکفر وجوب قتله من غیر استتابة وکذا ولد کل مسلمین وان کان الاحوط الاستتابة ما لم یصف الاسلام بالغا قبل اظهار الکفر ثم ان ارتد ابواه بعد انعقاده علی فطرة

الاسلام قبل الولادة او بعدها قبل البلوغ لا يخرج بذلك الولد المنعقد على الفطرة عن الاسلام الثابت له بالانعقاد واما تبعية ولد
الكافرين لابويه في الكفر فانما هي حيث لم يكن متشبثا بالاسلام واما اذا انعقدت نطفة ولد المرتد حال كفر الابوين وتدادا فطريا
كان ومليا وكذا لو كان كفرا اصليا لا ارتداديا احكم بكفره بتبعية ابويه فان اسلم احدهما بعد الانعقاد قبل الولادة او بعدها
قبل البلوغ تبعه ايضا في الاسلام ويبقى هو على حكم الاسلام وان ارتد ابواه الى ان يبلغ فان اظهر الاسلام انتقل من الاسلام الحكمي التبعي الى
الاسلام الاستقلالي الاعتقادي الحقيقي وان ارتد بعد ذلك كان مرتدا مليا في الاقوى وكذا ان بلغ مظهرا للكفر لعدم تحقق فطرة الاسلام
له الموضع الثاني في تحرير الاقوال فيه والمحكي ثلاثة احدها عدم ارتفاع كفره الثابت بارتداده بوجه وهو منسوب الى المشهور وثانيها
ارتفاعه من جميع الوجوه بالتوبة والاعتراف بضد السابق لو كان انكارا وجحودا كالملي وهو محكي عن الاسكافي موافقا للعامة وقواه
في المسالك دليلا لكن لم يتعد المشهور ومذهبا وظاهر الاصحاب الاتفاق على خلاف الاسكافي بالتفصيل بين المرتد الملي بالحكم بقبول
توبته وارتفاع كفره بها والمرتد الفطري بالحكم بعدم قبول توبته وعدم ارتفاع كفره بها وانما الخلاف بينهم واقع في عدم الارتفاع
في الفطري بالمرة وبقاء جميع احكام الكفر فيه مع التوبة او الارتفاع بالنسبة الى بعض الاحكام دون بعض وظاهرهم الوفاق على بقاء
احكام ثلثة من احكام الكفر وعدم ارتفاعها بالتوبة وجوب قتله وبينونة زوجته وقسمة ماله بين ورثته وان احتمل الاردبيلي
في المجمع في بعضها الارتفاع ايضا لكنه في غير محله وانما التردد في غيرها من الاحكام كالنجاسة وفساد عباداته وعدم اكل ذبيحته فعن
المشهور عدم القبول بالنسبة اليها والحكم بعدم تاثير التوبة والرجوع عن الكفر في حقه شيئا بل ربما استظهر منهم العموم لعقوبة
الخلود في النار ايضا وعن الشهيدين وجماعة الحكم بالقبول بالنسبة الى غير الاحكام الثلاثة مطلقا وهو المحكي عن جدي العلامة و
قبل توبته تقبل باطنا لا ظاهرا وفيه اجمال من حيث المراد بالظاهر والباطن بل يوجد الاختلاف في عد بعض الاحكام من الظاهر
او الباطن في العبارات وبالجملة يحتمل ارادة العذاب الاخروي من القبول باطنا ويحتمل ذلك مع صحة عباداته ايضا ويحتمل مع ذلك
ان ينفك ايضا اثارها الرجحان من الاحكام كالنجاسة فيحكم بارتفاعها من بدنه لاجل صحة صلوته التي لا تعلق للغير فيها وعدم ارتفاعها
منه لاجل مباشرة الغير فلا يجوز مساورته برطوبة واصل التفصيل في قبول التوبة بين الظاهر والباطن كانه ناش من شيخنا الشهيد
الثاني وكلامه في الروضة يفيد ان قبولها الباطني عبارة عن صحة التوبة عند الله مرادا بها دفع العقوبة الاخروية وصحة عباداته
من حيث شرطية الاسلام فيها وصحة معاملاته المتوقفة على الاسلام وطهارة بدنه وفي الجواهر امكن تحصيل الاجماع على خلاف هذا
التفصيل مع انه في اخر كلامه قوى قبول توبته باطنا بالنسبة اليه نفسه لا غيره ومحصله التفصيل بين الظاهر والباطن وهذا يدل
على ان اصل التفصيل بينهما ليس عنده مخالفا للاجماع بل خصوص الكيفية التي في الروضة الموضع الثالث في دليل الاقوال والترجيح
بينها وعمدة ما للمشهور امران احدهما استصحاب الكفر الثابت بارتداده يقينا واستصحاب احكامه فلا يحكم بارتفاع شيء منها
بعد التوبة والاعتراف بالضد وثانيهما عموم المستفيضة الواردة في حق المرتد الفطري بدعوى استفادة ان لا توبة له اصلا منها
كقول علي عليه السلام لعامله فيما كتب اليه اما ما كان من المسلمين ولد على الفطرة ثم تزندق فاضرب عنقه ولا تستتبه ومن لم يولد على
الفطرة فاستتبه فان تاب والا فاضرب عنقه الحديث وللاسكافي عمومات التوبة وعمدة ما للثالث ايضا امران احدهما عمومات
التوبة مع صرف عدم قبول التوبة في المستفيضة المذكورة الى عدم قبولها مثل الملي بقرينة التقابل في خصوصية الاحكام
الثلاثة كما هو ظاهر موثق عمار كل مسلم بين مسلمين ارتد عن الاسلام وجحد محمدا نبوته وكذبه فان دمه مباح لكل من سمع ذلك
وامراته بائنة يوم ارتد فلا تقربه ويقسم ماله على ورثته وتعتد امراته عدة المتوفى عنها زوجها وعلى الحاكم ان يقتله ولا يستتيبه
وكذلك في غيره من الاخبار المومى اليها وثانيهما صدق المسلم بالاعتراف بضد السابق مع التوبة ومع تحقق الصدق استلزم
جريان احكامه خرج الثلاثة بالنص المصرح بها فعدم قبول التوبة الذي فيه مصروف الى خصوصها ومستند التفصيل بين
الظاهر والباطن الجمع بذلك بين ما ورد بقبول التوبة مطلقا وبين ما ورد بعدم قبول توبة المرتد الفطري والجمع بين عموم
الامر بالاسلام والتكليف بنحو الصلوة والصيام والحج ونحوها القاضي بصحة ما يفعله من ذلك والا كان تكليفا بما لا يطاق
وبين ما دل على عدم قبول توبته القاضي ببقاء الكفر الحاصل بالارتداد المستلزم لعدم صحة ما يفعله ولعل الاقوى في النظر
هو القول الثاني لوجوه ثلاثة الاول حكم العقل القاطع بان التوحيد محبوب في جميع الاحوال التي منها الحال المفروض وكذلك

الندم على المعصية وهو مقتضى للامر به والمفروض انه لا مانع الا من قبل البارى بعدم قبوله فليكونا مقبولين وقد تفطن له في محكي
الجواهر لكنه جعله مؤيدا نعم عثرت على الاردبيلي مستندا لا بد في طي كلمات له واذا حكم العقل كذلك فلا يؤخذ بظاهر ما يدل
على خلافه ان تم بل لا بد من صرفه ان دل ولا منافاة بعينه وبين عدم ارتفاع بعض احكام الكفر والمعصية السابقة كما في كثير من
موارد التوبة منها التوبة عن افطار صوم رمضان لا يرتفع بها الكفارة والمتيقن من اثار قبول التوبة دفع العقوبة الاخروية
تقتضي تحقق الاسلام ان ما كان من احكام الكفر مترتبا على حدوثه كالقتل وانفساخ نكاح الزوجة لانتفاء الكفاية وانتقال
المال الى الوارث لصيرورته بوجوب القتل بمنزلة الميت لا يتبدل وما كان منها دائرا مدار عنوان الكافر والمسلم كالنجاسة وعدم
اكل الذبيحة وقبول العبادة يتبدل اذ بالاعتراف والندم يكون صادقا عليه المسلم وبحكم التضاد ينتفي عنه صدق الكافر كما
تسمعه في بيان عدم جريان الاستصحاب هنا الوجه الثاني بعد الغض عن حكم العقل عمومات الامر بالاسلام من نحو قوله تعالى
اسلموا لربكم وقوله وما امرنا لنسلم لرب العالمين وقوله ولا يرضى لعباده الكفر الى غير ذلك مما في الكتاب والسنة وكذلك عمومات
التوبة نحو قوله توبوا الى الله جميعا وقوله يقبل التوبة عن عباده وقوله يحب التوابين وقوله الا من تاب وعمل صالحا الى غيرها مما لا
يعد في الكتاب والسنة فانها قاضية باصالة وجوبها القاضية بقبولها في المقام شمول العام لافراده فليس الا دعوى المخصص
هنا والظاهر انه غاية ما يدعي الخصم دون انكار العموم والمخصص في المقام ليس الا المستفيضة المشار اليها والجواب عنها اولا بعدم
الدلالة على عدم قبول التوبة وعدم صيرورته مسلما اذا اسلم وتاب لان الذي فيها ان الحاكم لا يستتيبه بل يقتله ويقسم ماله بين
ورثته وتبين زوجته يوم ارتد بخلاف الملي فانه يستتاب فاذا تاب لم يقتل كما في موثق الساباطي كل مسلم بين مسلمين ارتد
عن الاسلام المتقدم وهذا لا ينافي قبول التوبة والاسلام الذي هو مقتضى العموم لان الاستتابة التي في الملي لاجل استكشاف
حاله انه يتوب ام لا حتى يتبين انه يقتل ام لا يقتل والا فهو مامور بالتوبة ولو عند نفسه من غير استتابة والفطري حيث انه
يقتل على كل حال لا استكشاف فيه فلذا لا يستتيبه الحاكم وهذا لا ينافي انه اذا تاب واسلم قبلا واما نقل المال فهو من توابع
قتله اذ جعله الشارع بايجاب قتله على كل حال من الاموات فرتب عليه نقل المال بقاعدة الارث فهو ايضا غير مناف لقبول
توبته واسلامه وكذلك بينونة الزوجة لانها من احكام حدوث الكفر لا دوامه ولذا ينفسخ في الملي ايضا بمجرد الارتداد
واما نفس ايجاب القتل فعدم منافاته اولى فان ساب النبي صلى الله عليه وآله يقتل وان كان مليا بل يجب عليه التوبة من كفره وان قتل وملخص
الكلام ان قوله لا يستتاب لا يستكشف فاقال ان الفطري لا يستكشف فلا يستتاب كما هو في اشد الظهور من قول علي عليه السلام لعامله في
المرقوع المتقدم وفي صحيح علي بن جعفر سالته عن مسلم ارتد قال يقتل ولا يستتاب قال فنصراني اسلم ثم ارتد عن الاسلام قال
يستتاب فان رجع والا قتل المحمول اوله على الفطري الى غيرهما من النصوص وثانيا ان سلمنا دلالته على انه من جهة عدم قبول توبته
فشمول عدم قبول التوبة بالنسبة الى غير الاحكام الثلاثة الذي هو محل البحث انما هو بنحو العموم او الاطلاق الراجع اليه وهو
معارض بعمومات قبول التوبة ورفع المعارضة بينهما يحصل باحد امرين احدهما ابقاء عموم التوبة وتخصيص عدم القبول في هذه
النصوص بالاحكام الثلاثة التي لا خلاف في عدم قبول التوبة بالنسبة اليها وعلى هذا يتم القول الثاني المحكي عن الشهيدين
وثانيهما ابقاء عدم القبول في هذه النصوص على عمومه وتخصيص عموم التوبة بغير المرتد الفطري وبهذا يتم القبول المعروف وليس
الثاني اولى من الاول وان ادعي في الجواهر اولويته متعينا اعتضاده بالاستصحاب والاجماع المحكي عن حدود الخلاف ومواريث
الكشف وقول ابي جعفر عليه السلام في صحيح محمد بن مسلم من رغب عن الاسلام وكفر بما انزل الله على محمد بعد اسلامه فلا توبة له وقد وجب قتله
وبانت منه امراته ويقسم ما ترك على ولده المعلوم ارادة الفطري منه ومرسل عثمان بن عيسى من شك في الله بعد توله على الفطرة
لم يفئ الى خير ابدا اذ لا دليل في كون الطهارة وقبول اعمال الخير او باشعار عدم قبول توبته في سائر احكامه الظاهرة من قتله وقسمة امواله
وبينونة زوجته بجريانه مجرى الكافرين في سائر احكامهم التي منها النجاسة بل اهونها وفي الجميع نظر اما الاستصحاب فلتغير الموضوع
فانه بارتداده صار كافرا لانكاره الوحدانية او الرسالة او ضروري الاسلام مثلا واذا ندم على انكاره او استخفافه واعترف بما انكر لا يبقى
معه خلل في الاعتقادات ولا في الاقوال والافعال فيكون الحالة المضادة للكفر فيه حاصلة فلا يصدق عليه الان انه كافر قطعا الان حقيقة
الكفر الخلل المذكور بل يصدق انه كان كافرا واما الاجماع فمع معارضته بما في المسالك من التصريح بكون خروجه عن كونه مكلفا بالاسلام

لا دلالة فيه على انه من جهة عدم قبول توبته بل في مقابل الملي الذي يستتاب صح

بالملّة بالاجماع مؤيدا بنفي الشك عنه في مجمع البرهان وغيره ومساعدا عليه بالتتبع معتضدا في كل من الكتابين المحكي عنهما مثل ما هو متن
النص المشار اليه ظاهر في ارادة عدم القبول بالنسبة الى القتل في مقابلة الملي كما لا يخفى على من راجع عبارتهما ولا اقل من احتماله و
كذا الصحيح ظاهر فيما ذكر ومرسل عثمان محمول على انه خشيان نفسه بقتل وذو جته تبان ومال لا ينتقل منه فلم يتولد خير يبغي اليه و
ظهور جريان الاحكام في ارادة كونه باقيا على كفره فيجري باقي احكام الكافر عليه من سبك تلك النصوص ممنوع جدا بل ظاهرها
هو ما ذكرناه واذا لم يثبت المرجح لاحد التخصيصين فلا يثبت التخصيص بالنسبة الى غير الاحكام الثلثة ويعود حاصل الاخبار
الى ما يوافق القول المحكي عن الشهيدين مع انا نقول المرجح لعموم الامر بالتوبة والاسلام لكثرة ما يدل عليه من الكتاب والسنة بوجه يكاد
لا يحصى هذا مستلزم لا وضحية سند ما يدل عليه اذ يوجد فيه مع هذه الكثرة من الصحاح ما شاء الله وموافقته للكتاب و
الاعتبار العقلي والتواتر الدالة على شمول الحل البحث من المرتد لوضوح عمومه له وهذه النصوص ان لم تكن ظاهرة في ارادة عدم
قبول التوبة بالنسبة الى الاحكام الثلاثة فليس ارادة عمومها لجميع الاحكام في الظهور بمرتبة ظهور عموم التوبة لمحل الفرض قطعا
الوجه الثالث ان ما يستند اليه لعدم قبول توبة المرتد الفطري هو هذه المستفيضة المذكورة بتقريب ظهور عموم عدم قبول
التوبة المستفاد منها وهي معارضة بظاهر ادلة التكاليف الفرعية من الصلوة والصيام والحج وغيرها الشمولها كل مكلف لو المرتد
التائب بل ظاهرهم الوفاق على عدم سقوط التكليف عنه وقد صرح في الروضة بالاجماع عليه مؤيدا بنفي غير واحد عنه الريب وان
امكن في الجواهر منعه لكنه في غير محله ومناف للاعتبار ايضا لانه كثيرا ما لا يقتل وربما يعيش مائة سنة او ازيد فيبقى كالبهيمة يأكل
وينام من غير ان يكلف بشيء وقد قال الله ايحسب الانسان ان يترك سدى وظاهر توجه الامر امكان المأمور به لا ما كان ممتنعا
ولو بسوء الاختيار وان فرضنا صحة تكليفه فانه خلاف الظاهر لان تكليف الممتنع بالاختيار صوري لتسجيل العقاب عليه بل حمل
تلك الاوامر بالنسبة الى المرتد على ذلك ممتنع لانه خطاب واحد متعلق بالجميع لا يستعمل في معنيين وامكان المأمور به بتلك الاوامر
متوقف على قبول الاسلام لكونه شرطا في صحة العبادات وبزيد شرطيته للصلوة باعتبار اشتراط طهارة بدن المصلي واذا تعارض
الظاهران بعثت عموم اوامر الاسلام والتوبة بالنسبة اليه سليما عن المعارض وتوجه الامر هو في نفسه ظاهر في القبول بل هنا فيه
عدم القبول ودعوى ان غاية ما يقتضيه توقف صحة العبادة هو تحقق الاسلام منه بالنسبة الى صحة العبادة او هي مع الطهارة
بالنسبة الى مثل صلوته دون تحقق الاسلام او الطهارة مطلقا كما اعترض به في الجواهر واستجد فيه بكلام الروضة مدفوعة بانه
خلاف ظاهر ادلة شرطيتهما فان ظاهرها اشتراط الاسلام المطلق والطهارة المطلقة وهذا مما لا ينبغي التأمل فيه وان كان
هذا هو مستند القائل بالقبول بالمنام او بالباطن ذلك كما يظهر من كلام شيخنا في الروضة وغيره فتندفع تلك المقالة ايضا بما
ذكر ومن تضاعيف الكلام تبين جميع ما يمكن استناد الخصم اليه في دعوى بقاء المرتد الفطري على الكفر الارتدادي من جميع
الوجوه وعدم تبدل شيء من احكامه بالمرة التي هي في غاية من الغرابة عقلا ونقلا لمخالفته بجوده وعدم استثنائه العمومات
العقلية والنقلية من عمومات مطلوبية الاسلام ومحبوبية الندم على جرائه المعصية وتحمل تكلفات باردة والتزامات فاسدة من تكليف
الممتنع بالاختيار او سقوط التكليف عن العاقل المختار ومنه يعرف ما في حدود الجواهر حيث اعترف بان منشاء القول بعدم القبول
هو ذلك ليس الا وان العمدة ترجيح ما جاء في خصوص الفطري من نفي التوبة في غير واحد من النصوص او ما جاء من عموم التوبة
ومع ذلك رجح الاول قال وان لم يكن الترجيح له للشهرة المحكية وغيرها فلا اقل من الشك والاصل يقتضي عدم القبول انتهى فانه مع
الغض عما فيه مما لا يخفى بالنظر فيما تقدم كانه لم ينظر في جعله الاصل عدم قبول التوبة الى قاعدة لطف الباري المتاصل بالعقل و
النقل ومن شدة غرابة هذه المقالة للقائل ان يدعي ان ما يوجد من نسبة عدم قبول توبة المرتد الفطري الى معروف الاصحاب
المراد منه المقابلة به لخلاف الاسكافي الموافق لاكثر العامة كابي حنيفة والشافعي ومالك من عدم الفرق بين الفطري والملي
في الاستتابة وقبول التوبة كلية اذا تاب فالخلاف المحقق في المسئلة هو ذاك والمسئلة ذات قولين لا ازيد وما يوجد من القول
بان توبته تقبل باطنا لا ظاهرا ليس قولا اخر وانما هو مفصح عن حقيقة القول المعروف المقابل للاسكافي والعامة بانه تقبل توبته
بالنسبة الى غير الاحكام الثلاثة فعبر عن الثلاثة بالظاهر وعما عداه بالباطن وعلى كل حال قبول توبته بالنسبة الى غير الاحكام
الثلاثة عندي من الواضحات التي لا ينبغي للفقيه التامل فيه بعد امعان النظر فيما ذكرناه ومضافا اليه رواية محمد بن مسلم و

ولعلها صحيحة قال من كان مؤمنا فحج وعمل في ايمانه ثم اصابته في ايمانه فتنة فكفر ثم تاب وامن قال يحسب له كل عمل صالح في ايمانه
ولا يبطل منه شيء لا لعموم العمل في ايمانه ايمانه الاول والثاني لامكان دعوى ظهوره في السؤال والجواب عن العمل الواقع في الايمان
الاول بل لدعوى عموم فرض السؤال للارتداد الملي والفطري مع ظهور التقرير في الجواب لما فرضه السائل من قوله ثم تاب وامن و
عدم الانكار منه لذلك بوجه ولو لم يكن ايمانه الثاني مقبولا لانكر عليه قوله ثم تاب وامن البتة واستثنى في كشف الغطاء من المرتد
الفطري الذي لا تقبل توبته من كان ارتداده بانكار الضروري لعروض شبهة له مع دخوله في اسم المسلمين كالجبرية والتفويضية
وطوايف الصوفية ونحوهم وتبعه في الجواهر معترفا بانه خلاف صريح الاصحاب او ظاهره بل ظاهر اطلاق الباقين قال للشك في شمول
ادلة الفطرية لهم فيبقى عمومات التوبة بحالها انتهى وفيه ان التشكيك هذا بدوي لا عبرة به والظاهر كون المدار على طرو العنوان
الكفري وذلك واضح في بعض نصوص الباب خصوصا نحو مرسل عثمان بن عيسى من شك في دينه بعد تولده على الفطرة لم يفئ
الى خير ابدا تكملة حيث انه وقع الخلاف في نجاسة ولد الزنا وطهارته ووقع التصريح ممن قال بنجاسته بانه كافر ناسب التعرض له هنا
في فرق الكفار فنقول حكي عن الصدوق انه قال في الفقيه لا يجوز الوضوء بسؤر اليهودي والنصراني وولد الزنا والمشرك وهذا
كالتصريح بنجاسته وفي المختلف نسبها الى جماعة وحيث ان الانسان النجس العين لم يعهد في الشريعة غير الكافر فيظهر منه دعوى كون
ولد الزنا كافرا كما صرح به الحلي حيث قال في الرد على الشيخ في مسئلة الصلوة على ميته ان ولد الزنا قد ثبت كفره بالادلة بلا خلاف بيننا و
لعله هو المراد مما في المعتبر من دعوى بعض الاصحاب الاجماع على ذلك وفي جواب الفاضل عما سئله الشريف ابن سنان المرتضى ادعى
الاجماع عليه والمعروف من مذهب الاصحاب انه مسلم طاهر وهو المختار للاصل والعموم من غير مخرج سوى نصوص ادعي دلالتها
على كفره ونجاسته وهي لا تدل عليهما منها اخبار النهي عن سؤره كمرسل الوشاء عن الصادق ع انه كره سؤر ولد الزنا واليهودي و
النصراني والمشرك وتقريب الاستدلال به كما قيل ان ذكر الانجاس المعلومة فيه دليل ارادة الكراهة التحريمية ولعل الاولى في التقريب
ان يقال حمل الكراهة فيه على التنزيهية متعذر لوجود المشرك فيه وعلى مطلق المرجوحية تجوز مع نقصان فائدة البيان لاحتمال كل مما
عد فيه للحرمة والتنزه واما اذا حمل على التحريمية فهو تجوز لكن مع تمامية الفائدة فليحمل عليه والجواب ان مكان التجوز في السؤر بحمله على
فضلة الطعام والحكم بكراهة فضلة طعام هؤلاء جميعا من حيث كونها فضلتهم حتى اذا كانت بانية تام الفائدة وح لا ينافيه نجاسة بعضهم
فاذا كان السؤر مايعا او ملاقيا برطوبة احدهم يحرم الفضلة لان المقصود بالبيان الكراهة الذاتية ولا ينافيها الحرمة العارضية وكاخبار
النهي عن غسالة الحمام معللا بان فيها غسالة ولد الزنا وافقها بالاستدلال رواية ابن ابي يعفور لا تغتسل من البئر التي يجتمع فيها غسالة
الحمام فان فيها غسالة ولد الزنا وهو لا يطهر الى سبعة اباء لعدم ذكر تمييز ولد الزنا فيها من الانجاس ليكون قابلا لتعليل النهي مع كثرتها
من نصوص غسالة الحمام فلو لم يكن سؤره نجسا لم يتوجه التعليل اصلا والجواب انه يتم لو كان النهي تحريميا وهنا ليس للتحريم بقرينة جعل
المنهي الى سبعة اباء فان النجاسة الظاهرية لا وجه لتعديها الى الطبقة الواحدة فضلا عن السبعة وما رواه حمزة بن احمد وفيه لا تغتسل
من البئر التي يجتمع فيها ماء الحمام فانه يسيل فيها ما يغتسل به الجنب وولد الزنا والناصب لنا اهل البيت وهو شرهم والتقريب ايضا
تعليل النهي بغسالته والجواب ايضا انه يتم لو كان تحريميا وبناء على تقديم الاصل على الظاهر في غسالة الحمام النهي مصروف الى التنزه
فلا يتم بل لا يتم ايضا على تقدير حمله على الحقيقة من التحريم لكفاية ذكر الناصب المعلوم النجاسة في تعليل التحريم مع الجنب المراد به
هنا غالبه من تلوث حشفته بل ربما يؤيد انه اذا كانت الجنابة احتلامية ومعه لا ضائر في ذكر ولد الزنا مع كراهة سؤره تأكيدا للنهي
عن ماء تلك البئر لشدة قذارته المعنوية حتى قد يترتب منه نجاس الظاهرية ولذا بولغ بذكر بقاءها الى سبعة اظهر وما رواه علي بن
الحكم وفيه لا تغتسل من غسالة ماء الحمام فانه يغتسل فيه من الزنا ويغتسل فيه ولد الزنا والناصب لنا اهل البيت وهو شرهم والتقريب
التقريب والجواب الجواب وذكر الاغتسال من الزنا فيه مبني على نجاسة عرق الجنب من الحرام مع غلبة التعرق في الحمامات وهذه الاخبار
عمدة ما يصلح للاستدلال على نجاسة ولد الزنا وبضميمة انحصار الانسان النجس في الكافر يتم المقصود وذكر بعضهم في طي ما يستدل
به على مطلب الخصم النص المتضمن لمساواة ديته دية اليهودي من ثمانمائة درهم وغايته دلالته المساواة في هوانه وحقارة شأنه لا في الكفر
والنجاسة ولذا ورد في ديته رواية ابن سنان يعطى الذي اتفق ولا قائل بحقيقته والجواب به اولى مما في الجواهر من انه لم ينقل العمل
به من احد لم يقل بكفره وذكر ايضا ما يدل على عدم تأهله لبعض المناصب الشريفة كامامة الجماعة والقضاء بين الناس وقبول الشهادة

وغايته ايضا ضعفه عن المراتب العليا لا خصوص الكفر نعم وردت اخبار كثيرة تدل على انه لا يدخل الجنة باختلافات في مؤداها
وهي عمدة للخصم بعد اخبار غسالة الحمام لانه من خواص الكافر نجسيته بخاسته لملازمتها للكفر مضافا الى اطلاق الرجس عليه في
بعضها كرواية ابن الديلمي في العلل عن الصادق عم قال يقول ولد الزنا يا رب ما ذنبي فما كان لي في امري صنع فيناديه مناد فيقول انت شر الثلاثة
اذنب والداك فتبت عليهما وانت رجس ولن يدخل الجنة الا طاهر ويؤكد هذا المعنى بعض روايات اخرى متفرقة لكنها خالية
عن نسبة الكفر اليه كما يدعيه الخصم الا بدعوى ملازمة حرمان الجنة للكفر وهي ممنوعة جدا وفي عدة منها انه لا يبغض علينا الا من
كان ولد زنا لكن الفرق بينه وبين ان كل ولد زنا ناصب كما هو مدعى الخصم واضح واخبار حرمانه الجنة على كثرتها غير معارضة بما
يخالفها حتى ما رواه الكليني عن ابن ابي يعفور قال قال ابو عبد الله عم ولد الزنا يستعمل ان عمل خيرا جزي به وان عمل شرا جزي به لا يقال
جزاء عمل الخير هو الجنة بموجب الوعد لانا نقول بعد ورود هذه الاخبار فظهر انها جزاء لغير ولد الزنا وانعم الله لا تحصى ومما يؤيد كون
جزاءه غير الجنة ما رواه في المحاسن عن الحضرمي قال كنا عند ابي عبد الله عم وكان معنا عبد الله بن عجلان فقال عبد الله بن عجلان
معنا رجل يعرف ما نعرف ويقال انه ولد زنا فقال ما يقول فقلنا ان ذلك ليقال فقال ان كان كذلك بنى له بيت في النار من صدر
يرد عنه وهج جهنم ويؤتى برزقه وعن بعض المشايخ من صدر اي يبنى البيت في صدر جهنم واستظهر في الحدائق ان صدر تصحيف
الصبر بالتحريك وهو الجمد ولا ينافي منعه الجنة القواعد العقلية لان غايتها الزوم معاملته معاملة المطيع والاطاعة ولا الانتقض
ازيد من دفع العقوبة لان عطاء الثواب زيادة احسان وان سلمنا اقتضاء عطاء الثواب ايضا فليس منحصرا في الجنة ولا العمومات
النقلية المتضمنة لوعد العاملين بالجنة بقوله لمثل هذا فليعمل العاملون وغيره لتخصصها بهذه الاخبار بغير ولد الزنا وان سلمنا ان
في دلالتها على حرمانه الجنة منافاة لقاعدة اللطف فمع انه لا منافاة للطف اللازم لو سلمنا كونه من لوازم الكفر بوجه يدل بثبوت دلالة
الاخبار على ثبوت الكفر ولو بغير عقيدة كفرية بمعنى كونه بحكم الكافر مع انه لا ملازمة اصلا فيتوجه هذه الاخبار مع القواعد
العدلية بكون المراد ان خبث الولادة يكون سببا للعدم خروجه من الدنيا على العقائد السليمة بسوء اختياره وليس هذا من الظلم
في حقه واعتمد الفاضل في جواب لشريف بن سنان على هذا الوجه قال ان صحت الروايات فالوجه فيها انه لخبث اصله وفساد طبعه لا
يقبل الالطاف الالهية ولا يصح منه اعتقاد الحق في النظر الواجب عليه لمتمكن منه عقلا ولا عذرا الا ان الواجب على الله بعث الرسل
وخلق القدرة والالات وقد فعله الله فلزم التقصير منه انتهى ومحصله ان خبث الولادة سبب الخذلان وانسلاب التوفيق والتوفيق غير
واجب على الله وبهذا لا يثبت دعوى الخصم لان غاية الحكم بكفره بعد صدوره ما يوجب الكفر لا قبله وان علم الصدور وهو يروم
الحكم بكفره من حين ولد ومن بعد هذا كله نقول لو فرض دلالة شيء من الاخبار على كفر ولد الزنا او نجاسته بدلالة صريحة فمع ذلك
لا تنهض بتقييد او تخصيص اصل الطهارة واسلام من اعترف بالشهادتين وباقي العقائد الاسلامية المنعقدة لاعتبار المقاومة و
المكافئة في التقييد والتخصيص وفي بذلك مع اعراض الاصحاب قاطبة غير من عرفت عن مضمونها من تلك المقالة المنقرضة وتقرر
المذهب على خلافها فلا يعبؤ بتفوهه صاحب الحدائق بتلك المقالة مع انه معترف بعدم كفره ومدع لثبوت حالة ثالثة له هي ما بين الاسلام
والكفر بل السيرة المستمرة من السلف الى الخلف على عدم التجنب من ولد الزنا ومعاملته معاملة المسلمين مع كثرة اولاد الزنا في الاعصار
بل قيل انه وردان بعض اولاد الزنا وقع موقع القبول عند ائمتنا ووثق بعضهم للشهادة نعم في سؤال ابن سنان من الفاضل اورد رواية
غسالة الحمام انه يدخله اليهودي والنصراني والناصب وولد الزنا وهو شرهم فقد يدعى دلالته على كونه اسوء من الناصب لكن الموجود منها
في كتب الفقه والحديث بتقديم ولد الزنا على الناصب فيرجع ضمير هو الى الناصب ويؤيده كونها كذلك في رواية حمزة بن احمد و
علي بن الحكم بل في رواية الكافي عن ابن ابي يعفور بعد التعليل بان فيها ولد الزنا وهو لا يطهر الى سبعة اباء قال الناصب شر من ولد
الزنا وفي حسنة ابن مسلم عن ابي جعفر عم ان لبن اليهودية والنصرانية والمجوسية احب الي من ولد الزنا فقد يدعى ظهور الاحبية
المذكورة في كون صاحبة اللبن ان كانت ولد زنى اسوء منها اذا كانت ذمية ولكنها غير باقية على ظاهرها لحرمة لبن الذمية رضاعا
فهي محمولة على انه على فرض جواز رضاع الذمية ارضاعها احب لعدم سراية الكفر بخلاف خبث ولد الزنا كما يعطيه رواية لا
الى سبعة اباء ورواية لو يجيء ولد زني بحج نبي اسرائيل وهو كان عابد فتل له ولد الزنا لا يطيب ابدا ولا يقبل الله منه عملا
تخرج يبيح في الجبال وهو يقول ما ذنبي وقد يستظهر منها عدم قبول عمل ولد الزنا صلاة ولا يجامع هذا اسلامه ولكن مع ملاحظة

ما في رواية ابن ابي يعفور ان عمل خيرا جزي به وما في رواية الحضرمي يبني له بيت يدفع عنه وهج جهنم ويؤتى برزقه ينزل عدم
القبول فيها على عدم كما يقبل من غيره باعطاء الجنة الموعود بها من عمل الصالحات وقوله ما ذنبي على انه ذنب المانع من دخول
الجنة وبالجملة ليس في النصوص ما يقضي بانه من موضوع الكافر لا هو كما يعطيه كلام المشهور من انه كغيره يرجى ان يدخل الجنة بعمله
لاخبار كثيرة ما بين مصرحة وظاهرة وملوحة بعدم دخوله الجنة يثاب على عمله بغير نعيم ولا يعارضها الا وعد من عمل الصالحات
بالجنة وهو مخصوص بغيره فظر الى ما ورد في حقه نعم هو مسلم بلا ريب اما ما في الحدائق من كونه برزخا بين المسلم والكافر فكلا
فانه لا واسطة بينهما من ذوي العقائد قطعا والله اعلم بحقيقة الحال وتعين الناسعة من الاعيان النجسة كل مسكر مائع بالاصل
سواء كان متخذا من العنب المسمى بالخمر او غيره مما يتخذ من التمر والعسل والشعير والذرة وغيرها اما نجاسة الخمر فهي المعروف من مذهب الاصحاب
بل نقل الاجماع عليها مستفيض في بعض العبارات انها اجماع المسلمين كما في عبارة المرتضى والحلي وفي الحبل المتين انه اطبق علماؤنا الخاصة
والعامة على نجاسة الخمر الا شرذمة منا ومنهم لم يعتد الفريقان بمخالفتهم انتهى من خلاف الشرذمة ما هو ما يحكى عن الصدوق في الفقيه
في باب حد شرب الخمر وفي باب ما ينجس ووالده في الرسالة والجعفي والعماني من القول بطهارته مع ان المنقول عن الصدوق في وجوب
نزح البئر له وعن مقنعه واياك ان تصلي في ثوب اصابه خمر والمصنف في المعتبر مع ترجيحه رواية النجاسة ولا تردد في اخر كلامه وفي المعالم
انه لا يعرف القول بالطهارة لسوى هؤلاء من الاصحاب انتهى والظاهر انقطاع الخلاف بعد هؤلاء الى ان ظهر الاردبيلي وصرح
بالخلاف بقوله الاولى الجمع بين الاخبار بحمل اخبار النجاسة على استحباب الغسل منه وكراهة استعماله وحمل اخبار الثانية للتباس
على الطهارة وتبعه في المدارك وفي الذخيرة لولا الشهرة العظيمة والاجماع المنقول لكان القول بالطهارة متجها لكنهما يمنعان من
الاجتراء عليه وان كان الرجحان ما في الاحتياط وترك الفتوى فيه متجه ومثله عن البحار بغير ذكر هذا الاستدراك وبالغ في شرح
الدروس في نصرة القول بالطهارة الى ان قال لو قيل بالطهارة لم يكن جيدا لكن الاحتياط العظيم الاجتناب عنه الا في حال الاضطرار
ولا ينبغي للفقيه ان يتداخله الريب عن هذه الكلمات بعد الاجماعات المستفيضة التي وقفنا على اربعة عشر منها في الناصريات والغنية
والمبسوط والخلاف والسرائر والتذكرة والتحرير وحاشية الشرايع والمقاصد العلية وشرح الرسالة للشهيد الثاني و
الحبل المتين والمعالم والمصابيح ما بين بسيط ومركب من الحرمة والنجاسة وما بين صريح وظاهر وما بين مدعى في خصوص الخمر وعموم
المسكر المايع بل انقراض الخلاف الصريح ممن يعتد به بعد الصدوق والعماني والجعفي كما في المعالم المتاخر زمانه فانه بعد نقل
القول بالطهارة من هؤلاء الثلاثة قال ولا يعرف هذا القول لسواهم من الاصحاب والتتبع يساعده ايضا والاخبار الكثيرة التي
وقفنا منها على ما يقرب من عشرين رواية منها مرسلة يونس بن عبد الرحمن الذي اجمعت العصابة على تصحيح ما يصح عنه واقروا له
بالفقه والعلم عن بعض من رواه عن ابي عبد الله عم قال اذا اصاب ثوبك خمر او نبيذ مسكر فاغسله ان عرفت موضعه وان لم تعرف
موضعه فاغسله كله وان صليت فيه فاعد صلوتك وما رواه الشيخان في الكافي وكتابي الحديث بسند ليس فيه من يناقش فيه غير سهل
زياد المعروف بان امره سهل عن خيران الخادم قال كتبت الى الرجل الظاهر في ابي الحسن الثالث اسئله عن الثوب يصيبه الخمر و
لحم الخنزير ايصلى فيه ام لا فان اصحابنا قد اختلفوا فقال بعضهم صل فيه ان الله حرم شربها وقال بعضهم لا تصل فيه فكتب عم لا
تصل فيه فانه رجس وصحيح علي بن مهزيار المروي في كتابي الاخبار والكافي قال قرات في كتاب عبد الله بن محمد الى ابي الحسن جعلت
فداك روى زرارة عن ابي جعفر وابي عبد الله عم في الخمر تصيب الثوب انهما قالا لا باس بان يصلى فيه انما حرم شربها وروى غير
زرارة عن ابي عبد الله عم انه قال اذا اصاب ثوبك خمر او نبيذ يعني المسكر فاغسله كله وان صليت فيه فاعد صلوتك فاعلمني ما
اخذ به فوقع عم بخطه وقرائته خذ بقول ابي عبد الله والحديث عالي السند نقي الطريق رجاله اجلاء الرواة ومعاريف الثقاة و
المراد من قول ابي عبد الله المامور باخذه هو قوله المنفرد عن قول ابي جعفر عم الذي مضمونه التنجيس دون قولهما معا لتنافيهما و
الاخذ بهما جميعا ممتنع والتخيير بينهما غير مقصود قطعا ودون قوله المتحد مع قول ابي جعفر اذ لو كان ذلك لاقتضى ان يضيف
القول الماخوذ اليهما معا او الى ابي جعفر المنفرد الغير المنكر وذكره لا الى ابي عبد الله وحده واحتمال الخونساري لارادة ذلك هو
كما قال في الحدائق مما لا يروج الا على الصبيان لا العارفين بالمحاورات من اهل اللسان ثم الظاهر ان قول ابي عبد الله عم المامور
باخذه في هذه الرواية هو قوله الذي ارسل عنه يونس في المرسلة المتقدمة لمطابقتهما متنا بغير تفاوت فكان المقصود بغير

ندارة هو البعض المجهول الراوى عن ابى عبد الله ع فى المرسلة ولعمرى هذه الروايات الثلاث حجة كافية شافية وافية بثبوت حكم النجاسة للخمر ومع تصريحها بالحكم بدلالة واضحة حاكية لان اللازم مع ورود الاخبار المختلفة فى نجاسة الخمر وطهارته هو الاخذ بما تضمن النجاسة فلا مجال بالمرة للالتفات الى الخبر المتضمن للحكم بالطهارة اصلا فاما ان يطرح او يأول بما لا ينافى الحكم بالنجاسة واذا كان الامر بهذه المثابة مضافا الى بلوغ النص عشرين رواية ما بين صحيح وموثق معتبر وضعيف منجبر بأربعة عشر من الاجماعات المستحضرة ويحتمل الازيد لمن تتبع اكثر ليس من الانصاف ان يؤدى الامين الاستر بادى بالشيخ وجماعة ممن غيرهما تعدى بيرحده وتجاوز فيه قدره من نسبة الشيخ الى الغفلة والاساطين من بعده الى التقليد وما دا قب ما ورد فيمن خرج عن زيه قال والعجب كل العجب من غفلة رئيس الطائفة ومن جاء بعده من الفقهاء كما هو عادتهم لان كل من جاء بعده قلده فى فتاواه حيث حمل الاحاديث المتواترة الصريحة فى طهارة الخمر على التقية لاجل احاديث قليلة دالة على نجاسته مع تواتر الاخبار بوجوب الاخذ بما خالف العامة والائمة الاربعة على النجاسة مع ان روايات النجاسة اكثر قطعا انتهى ليت الروايات مدونة وليس فيهما ما تضمن حكم النجاسة ما يقرب العشرين على اختلاف مراتبها لانها موجودة وما تضمن الطهارة ان زاد على ثلاثة عشر مما عسى لم نقف عليه فغير بالغ عدد المقابل البتة واذا اصطلح فى الصحيح اصطلاحا او سلك فى حجية الاخبار مسلكا مخصوصا فلا يجوز له قول ان اخبار النجاسة اقل عددا لانه كذب صريح فكيف لا نتعجب من قوله هذا كل العجب ثم ليت شعرى مع كون روايات النجاسة معتضدة بالاجماعات المستفيضة وروايات الطهارة بشذوذ القائل معروفة والحال ان من الامور الواضحة المعلومة كيف صار الاقل عددا الشاذ عاملا ما ليس باعلا سندا قطعيا متواترا والاكثر عددا المشهور شهرة مقاربة للاجماع عملا مع الغض عن استفاضة الاجماع عليه نقلا مما يساوى سندا ان لم يكن اعلا اخبار مع ان بعض ما استدل به للطهارة دلالته على محل البحث غير واضحة كخبر ابن ابى الديلم رجل شرب الخمر فبصق فاصاب ثوبى بصاقه فقال ليس بشئ لاحتمال خلو البصاق من عين النجس بل ظهوره غالبا وخبر زكريا بن ابراهيم الوارد فى الذمى اسلم دون اهله سئل اكل من طعامهم وهم يشربون الخمر فقال كل معهم واشرب لاحتمال الاذن من جهة عدم العلم بالتنجس من مجرد مؤاكلتهم خصوصا بملاحظة كونهم كفارا مع قطع النظر عن شربهم الخمر لا يجوز مثلا فانهم مع الرطوبة ومثلهما غيرهما ايضا واما ما اعترض به على الشيخ تبعا لصاحب المعالم من منافاة حمل روايات الطهارة على التقية لكون القول بالنجاسة معروفا بين العامة فلم يعرف مراد الشيخ لانه لم يرد الترجيح بموافقة التقية ومخالفتها بل مراده ان اخبار النجاسة لاعتضادها مع اكثرية عددها بالاجماعات المذكورة وشذوذ العمل بروايات الطهارة و موافقتها لظاهر الكتاب لدلالة الاية يتعين العمل بها وح فلتاول اخبار الطهارة صونا من الطرح بالمرة وباب الحمل على التقية غير مسدود وذلك بالاتقاء من السلاطين وامراء الجور المعاصرين للامام لان الفتوى بنجاسته ثقيلة عليهم لاقتضائها تفسيقهم وتجنبهم لنهالكهم على شربه ومزاولتهم له باستعماله المعلومة من حالهم بالضرورة فان قلت المفروض ان الامام لم يتق فى اظهار حرمته حتى قال ثلاثة لا اتقى فيهن وعد منها شرب المسكر فما وجه الاتقاء فى اظهار نجاسته وما الفرق بينهما قلنا الفرق ظهور حالة حرمة الشرب لتصريح الكتاب بها وبلوغها حد الضرورة المسالمة عليها فلا يسع الانكار على من يظهرها بوجه وليس كذلك النجاسة الثابتة من السنة المخالفة فيها مع الفرق الذى يجده بين ما اذا قيل لسلطان او امير انك نجس وقيل انك مرتكب المحرم لظهور حالهم فى ارتكاب المحرمات على وجه يكون اظهاره من الواضحات فلا يثقل عليه بخلاف القذارة الموجبة لبطلان صلواته ووجوب المجانبة عنه وترك مساورته فان قلت بعد ان لم تكن هذه التقية دينية فالاتقاء الدنيوى بهذا الوجه يتساوى فيه المخالف والمؤالف فلم لم يتق علمائهم من امرائهم فى الفتوى بالنجاسة مع جريان المحذور فى حقهم ايضا كالامام قلنا الفرق واضح بالمؤالفة والمخالفة فان سلاطينهم واثقون من علمائهم بعدم حصول فتنة منهم فى سلطانهم لعدم توشيحهم للخلافة ولذا كان علماؤهم كثيرا ما يتظاهرون بالرد على افعالهم وهم يتحملونهم ولا يبالون وبه يتبين اندفاع ما اورد به ايضا بعض الفضلاء من ان التقية لو كانت نبوتية لزم على فقهائهم هنا مع موافقة القول بطهارة الخمر للتقية الدينية ايضا فيرجح به اخبار النجاسة وذلك بدعوى عدم لزوم شهرة الفتوى المخالفة بين المخالفين فى ترجيح الرواية المخالفة لها على الموافقة بل يكفى فيه كون الفتوى من فقيههم المعاصر للامام المروى عنه الخبر اذا كان ممن يعتنى بشانه وهنا كذلك لان الطهارة فتوى ربيعة الراى كان فقيه المدينة فى عصر الصادق ع مضافا الى تضمن وقوع التعبير عن الطهارة فى اخبارها بنفى البأس عن الصلوة فى الثوب اذا اصابه خمر او البدن وعفو الصلوة فيه

مع نجاسته معروف بين العامة بخلاف الامامية بناء على معروفية عفو النجاسة مطلقا عندهم وان اختلفوا بينهم فى اختصاصه بالقليل من النجاسة او مطلقا مع ان غالب فرض الاصابة هو القليل وان اطلق نفى الباس فى خصوص خبر الجويرية لكن مع عدم مقاومته وحمله المتبادر منه نفى الباس عن الصلوة فيه ضرورة عدم وجوب الغسل لنفسه والصلوة هى الغاية الواجبة غالبا المحوجة للغسل والى انه بناء على كون الخمر حقيقة فى مطلق المسكر المايع كما تسمعه وكون الغالب الموجود فى المدينة زمان الصدور كما ذكروا هو النبيذ المتخذ من غير العنب يترك الخمر المسئول عنه على ذلك مضافا الى التصريح فى اسؤلة جملة من الاخبار بالنبيذ اما منفردا او منضما الى الخمر والمعروف بين العامة طهره بخلاف الامامية فيصح اطلاق الطهر فى الجواب تقية وبالجملة يصح حمل اخبار الطهارة على التقية الدينية والدنيوية ومعه يتعين العمل باخبار النجاسة وان افرط بعضهم فحمل هذه الاخبار على التقية دون اخبار الطهارة لكنه عكوف على ما يتراءى فى بادى النظر من موافقة اخبار النجاسة لمشهور العامة غفلة عن تصريحها بمخالفتهم فى اكل الجرى وطهارة اهل الكتاب وحل النبيذ وصحة الصلوة فيه وقصور عن التنبه لما قررناه فى كيفية التقية مع الغفلة عما فى جملة من اخبار النجاسة من الحلف بالله على نجاسته وان قطرة منه ينجس الحب فان مجرد التقية حاصل بلا يمين فلا يجوز لهما خصوصا من الامام ع فلا ريب انه على فرض التاويل فى اخبار النجاسة حملها على استحباب الغسل منه اولى مع بعده ايضا من جهة تضمن كثير منها اعادة الصلوة اذا لم يغسل لعدم شرع الاعادة بفوت المندوب الا فى موارد مخصوصة لدليلها بل التصريح فى جملة بان قطرة منه يهراق منها الحب خصوصا مع الحلف عليه وفى اخر يهراق قدر المرق وقوله فى خبر ام خالد العبدية مضافا الى ان ذلك انه بمنزلة شحم الخنزير وفى خبر الغنوى هو خبيث بمنزلة الميتة وفى خبر ابن مهزيار انه رجس الى غير ذلك شواهد كون الحكم حتميا لا استحبابيا واستدل على نجاسة الخمر بالاية ايضا من قوله انما الخمر والميسر والانصاب والازلام رجس من عمل الشيطان فاجتنبوه من وجهين احدهما حمل الرجس عليه اذ هو فى اللغة القذر كما عن المجمل والصحاح وفيه ان القذارة اللغوية غير مرادفة للنجاسة الشرعية بل اعم نعم عن التهذيب دعوى عدم الخلاف فى كون الرجس فى الاية بمعنى النجس وفى كفايتها حجة نظر لظهورها فى ارادة موافقتهم فى فهم ذلك من الاية وهو غير الاجماع الذى هو من احد الادلة الاربعة يبقى دعوى ظهور استعمال كلمة الرجس فى لسان الشرع فى نحو المقامات فى ارادة النجاسة الشرعية لكن ان سلم الظهور ففى صورة الانفراد واما مع ملاحظة ضمه هنا بالميسر والانصاب والازلام ويتعذر ارادة غيره دون الاثم منه بالنسبة اليها يظهر ارادته ايضا بالنسبة الى الخمر ليبقى الكلام على نسق واحد وبه ينظر فى الوجه الثانى الذى هو الامر بالاجتناب عنه مطلقا بدعوى ان الاجتناب عن المايع على لسان الشرع ظاهر فى نجاسته بل لعل امر من لم يعلم بنجاسة الخمر بالاجتناب عنه ظاهر فى ارادة عدم شربه ووصفه بالرجس فى خبر خيران المتقدم مع ظهوره فى النجاسة لا يكفى فى تعيين حمل الاية عليه واما نجاسة سائر المسكرات المايعة بالاصالة فهو المعروف بين الاصحاب والاجماعات عليها مستفيضة بل الاجماع المركب فيها محققة بتقريب احدهما ان كل من قال بنجاسة الخمر قال بنجاسة سائر المسكرات كما صرح به فى المناهل ثانيهما ان كل من قال بنجاستها قال بنجاسة الخمر كما صرح به غير واحد فهى حجة كافية مضافا الى الاخبار المستفيضة منها مرسل يونس وصحيح ابن مهزيار المتقدمان وما رواه عمر بن حنظلة ما ترى فى قدح مسكر يصيب عليه الماء حتى تذهب عاديته ويذهب سكره فقال لا والله ولا قطرة منه تقطر فى حب الا اهريق والى دلالة ما دل على نجاسة الخمر بناء على شموله لكل مسكر اما لغة كما فى مجمع البحرين قال الخمر فيما اشتهر بينهم كل شراب مسكر لا يختص بعصير العنب وفى القاموس الخمر ما اسكر من عصير العنب او عام ثم قال والعموم اصح وعن المصباح المنير الخمر معروف يذكر ويونث ويقال هى اسم لكل مسكر خامر العقل اى غطاه كما لا يخلو عن قوة وبنى عليه جماعة من فقهاء الخاصة والعامة ومن اصحابنا المصنف فى المعتبر قال ان المسكر خمر فيتناوله حكم الخمر قال اما انه خمر فلان الخمر انما سمى بذلك لكونه يخمر العقل ويستره انتهى والظاهر ان ما علله به من اللغة باعتقاده لعدم حجية مجرد المناسبة المستنبط والمقداد فى كنز العرفان قال حكم كل مسكر حكم الخمر فى النجاسة لانه خمر وكل خمر نجس اما الصغرى فلان الخمر انما سمى خمرا لانه يخمر العقل فكلما يساويه فى هذا المعنى فهو مساو به فى الاسم ولقول ابى جعفر قال رسول الله ص كل مسكر حرام وكل مسكر خمر ومثله رواية ابن عمر عنه عليه السلم انتهى وابلغ منهما ما فى الخلاف قال اما ما يدل على ان هذه الاشربة تسمى خمرا السنة واجماع الصحابة ثم ذكر موارد تسمية الصحابة لها خمرا الى ان قال فالنبى ص سماها خمرا والصحابة بعده عمر وابو موسى الاشعرى وهؤلاء الانصار وغيرهم وابو عبيدة الجراح وابو طلحة وابن كعب كل هؤلاء سموها خمرا انتهى ومعلوم ان مراده تسمية هؤلاء به على لسان العرب لا على وجه الحقيقة

الشرعية ويزيده توضيحا ان ما حكاه من موارد تسميتهم له بالخمر كلها عند نزول اية التحريم وانهم فهموا من لفظ الخمر في الاية انه كلما خامر العقل ومرادا شرعيا كما تفيده الاخبار المستفيضة المتضمنة لان الخمر من خمسة العصير من الكرم والنقيع من الزبيب والبتع من العسل والمزر من الشعير والنبيذ من التمر وما رواه علي بن ابرهيم في تفسيره انما الخمر والميسر عن ابي جعفر ع قال اما الخمر فكل مسكر من الشراب اذا خمر فهو خمر وفي مجمع البيان في تفسير قوله يسئلونك عن الخمر قال هي شراب مسكر مخالط للعقل مغط عليه هذا هو الظاهر في روايات اصحابنا وهو مذهب الشافعي وقيل الخمر عصير العنب وهو مذهب ابي حنيفة انتهى وفي البحار روى بن عباس ان المراد به اي الخمر جميع الاشربة المسكرة ويدل عليه كثير من اخبار اهل البيت انتهى وبالجملة اخبار كثيرة تضمنت اطلاق الخمر على الانبذة المسكرة وهو اما على وجه الحقيقة اللغوية كما يعتقده جماعة اشير اليهم او الشرعية كما يعتقده اخرون منهم صاحب الحدائق او المراد الشرعي من الخمر الموضوع لحكم الحرمة والنجاسة كما هو القدر المتيقن منها على تقدير بقاء الحمل والاطلاق على ظاهره من عدم ارادة التشبيه وعلى التقادير ما دل على حرمة الخمر ونجاسته يصلح دليلا لثبوتهما في كل مسكر مايع وادون من التقادير المذكورة حمل تلك الاطلاقات على التشبيه البليغ على حد زيد اسد فيكون تشبيها للفقاع وان لم يسكر بالخمر المسكر وعليه ايضا يصلح دليلا لظهور نحو هذا التشبيه اما في جميع الاحكام او الظاهر منها ولا يخرج الحرمة والنجاسة من كل منهما ودعوى اختصاص وجه الشبه للظاهر بالحرمة دون النجاسة في حيز المنع وان كانت غير بعيدة كما ستسمعه لكن الحمل على الحقيقة ممكن فلا يصار الى التشبيه بغير صارف ثم العبرة في المسكرية الموجبة للحكم بحال غالب الامزجة فلو انحرف عن الاعتدال المعارض لا يؤثر فيه ولو لادمانه لا يقدح فيه وكذا مع عارض سرعة انفعاله لا عبرة بسكره وفيه امكان الاعتبار بالسكر الحاصل له لتحقق الماهية به وما كان مايعا بالاصل وان عرض له الجمود لعله استصحابا ولعدم كون الجمود من المطهرات فما كان جامدا بالاصل كالبنج والحشيشة المعروفة المتخذة من ورق القنب طاهر وان ميع بعلاج اجماعا كما يظهر من الذخيرة والحدائق ولانصراف المايع بالاصل مما دل على ان كل مسكر خمر التي منها ما مر عن تفسير علي بن ابرهيم حيث تضمن الشراب وما في البحار عن ابن عباس من ان المراد به جميع الاشربة المسكرة قال ويدل عليه كثير من اخبار اهل البيت وقال في مجمع البيان في قوله يسئلونك عن الخمر هي كل شراب مسكر خامر للعقل وهو الظاهر من روايات اصحابنا وفي خبر ابي الربيع ان الله حرم الخمر بعينها وحرم رسول الله ص من الاشربة كل مسكر ونحوه في خبر الكناني وغيره وفي كل معبر بالشراب بالجملة الخمر ع قسم من الاشربة دون الاطعمة واذا سلب صفة الاسكار من الخمر بعد ثبوته فيه حل وذهبت الحرمة الخمرية واما النجاسة فلا كما صرح به في كشف الغطاء وغيره فلحقه حرمة النجاسة والفرق بين التحريمين في ثبوت الحد اما ذهاب الحرمة فلدورانها مع الاسكار وجودا وعدما كما هو مدلول الاخبار التي منها خبر علي بن يقطين ان الله سبحانه لم يحرم الخمر لاسمها وانما حرمها لعاقبتها فما كان عاقبته عاقبة الخمر فهو خمر وقوله في الصحيح وغيره ما اسكر كثيره فقليله حرام فما لا يسكر فعلا لا كثيره ولا قليله اصلا لا حرمة واما ثبوت النجاسة فلانه بحصول الصفة يتحقق اسم الخمر فلا ينتفي الا بانتفاء هذا الاسم اما للاطلاق والاستصحاب نعم اذا استحال طهر لقاعدة تبعية الاحكام للاسماء لا اذا استهلك في ضمن الكثير بمزجه بماكول او مشروب فيحرم الممتزج اتفاقا لوجوده في ضمنها واقعا وان لم يتميز في الحس فيشمله عموم ما اسكر كثيره فقليله حرام وفي المنتهى لو جمد الخمر فانه لا يخرج عن حكم النجاسة الا ان تزول عنه صفة الاسكار انتهى وظاهره الطهارة بزوال السكر وان لم يستحل وفيه ان وجود الاسكار انما سبب ثبوت اسم الخمر فنجوسته فلا يطهر الا باستحالة الذات المنكشفة بتغير اسم الخمر لا بمجرد تغير الاسكار ومنه ينتقل الى التفصيل بين ما كان نجاسته معلقة على المسمى باسم كالخمر او النبيذ او الفضيخ او البتع ونحو ذلك فتبقى وان ذهب الاسكار الى ان يستحيل وما كان نجاسته لمجرد صفة الاسكار كما اذا عمل شراب مسكر فذهب اسكاره فترتفع النجاسة ولا يخلو من قوة ثم الضابط ان الحرمة الخمرية تابعة لاسكار النوع دون الشخص القليل او الممتزج ولو المستهلك والنجاسة حدوثها بحدوث اسكار النوع واما بقاؤها فببقاء الذات لا وصف المسكرية اما مطلقا او في اقسام الخمور التي لها اسم خاص في العرف دون المعمول لاجله لا اسم مخصوص له بقي الكلام في حقيقة السكر الموجب للحرمة قيل هو ما يحصل معه اختلال الكلام المنظوم وظهور السر المكتوم وقيل هو ما يغير العقل ويحصل معه نشو النفس في غالب المتناولين وعربدة وسرور وقوة ثم قيل ان غير العقل من غير نشو وجب التعزير وان اوجبهما وجب الحد وعليه السكر مختص بحالة ايجابهما والاظهر كفاية افساد العقل في الحد والفرق بينه وبين الاغماء قيل ان السكر حالة توجب اختلالا في العقل بالاستقلال والاغماء يوجبه بالتبع بضعف القلب لبدن وقيل ان السكر حالة توجب ضعف

العقل وقوة القلب كان المراد نشوانه فلا ينافي حالة الجبن المعلومة في السكر والاغماء حالة توجب ضعفهما معا ولا يكال الى العرف من اهل الخبرة اولى العاشر من الاعيان النجسة الفقاع كرمان وهي التي لعنت في الاخبار بالغبيراء قال زيد بن اسلم الغبيراء التي نهى رسول الله ص عنها هي الاسكركة خمر الحبشة انتهى والظاهر انها معربة وان اصر السيد في الناصريات على حرمتها ونجاستها وان لم تسكر مورد الاتفاق النص نهيا عنها وتصريحا بحرمتها واطلاق الخمر عليها وفي بعضها مؤكدا بانها هي الخمر بعينها وفتوى الامامية وتامل صاحب المدارك كتوقف بعض من هو على هذه الطريقة في الاخبار وموارد اتفاقات الاخيار غير معتنى به كالمحكي عن الجعفي من حله او حل بعضه مع عدم تحقق ارادته ما هو محل البحث فلا ينبغي التامل في ثبوت الحكمين لها من الحرمة الفقاعية دون العامة للمسكرات لثبوتها هنا وان لم تسكر ولا الثابتة لسائر النجاسات والمنجسات ومن النجاسة وانما التامل في تشخيص موضوع الفقاع فاعترف بعضهم بانه لم يتعين لي بوما الذي يقتضيه تتبع كلمات اللغويين ان الفقاع كان بالاصل يتخذ من الشعير وحده ومن غيره ايضا قال الشهيد في المسائل المقداديات ان الفقاع كان قديما يتخذ من الشعير وكانه الان يتخذ من الزبيب ايضا ويحصل فيه هاتان الخاصتان ايضا مشيرا بهما الى النشيش والغليان وعليه يحمل كلام الشريف بن سنان في سؤاله من الفاضل ما يقول مولانا في الفقاع الذي حرمه الاصحاب ما هو وما حده فان اهل بلاد الشام يعملونه من الشعير ومن الزبيب ومن الرمان ومن السكر ومن الدبس ويسمون الجميع فقاعا فهل يحرم الجميع ام الذي يعمل من الشعير خاصة انتهى وبالجملة كان الفقاع في زمان صدور الخطاب كان المعهود منه المتخذ من الشعير وح يشكل شمول الخطاب للمتخذ من غيره لبعده قال الكركي في جامعه المراد به المتخذ من ماء الشعير كما ذكر المرتضى في الانتصار لكن ما يوجد في سوق اهل السنة يحكم بنجاسته اذا لم يعلم انتفاء اصله عملا باطلاق التسمية وتبعه الشهيد في الروض وزاد ايضا فقال والاصل في الفقاع ما يتخذ من الشعير كما ذكر المرتضى في الانتصار لكن لما ورد النهي عنه معلقا على التسمية ثبت له ذلك سواء علم انه منه او من غيره اذا حصل فيه خاصته وهو النشيش وزيادته على ما تقدم من هي بقوله او من غيره وفيما تقدم قبله بما لم يعلم انتفاء اصله لان لا يحمل اصله على ارادة النشيش منه دون ما عمل منه قال في الروض وما يوجد في الاسواق مما يسمى فقاعا يحكم بحرمته تبعا للاسم الا ان يعلم انتفاؤه قطعا مرادا به انتفاء النشيش كما يعطيه قوله كما لو شوهد الناس يصنعون ماء الزبيب وغيره الخالي من خاصيته في اناء طاهر ولم يغيبوا به عن العين مرادا به عدم خفاء حاله في عدم نشيشه ثم اطلقوا عليه اسم الفقاع فانه لا يحرم بمجرد هذا الاطلاق وللقطع بفساده وفي المسالك والروضة والمدارك والتوقيف نحو ذلك متقاربات التعبير قلت لا ريب في اعتبار النشيش والغليان في تحقق الفقاع المتخذ من الشعير او غيره وفي اجداء تسمية ما لم يعلم حصول الخاصة فقاعا في الاسواق في صحة الحكم بانه الفقاع المحرم لان الصدق العرفي طريق معتبر في تحقق الموضوعات العادية على ما هو معتبر في حقيقتها ما لا يعلم خطاؤه حسبما عرفته في تعريف الماء المطلق واما التسمية الحادثة فلا تجدي في كون مسماها مشمول الحكم لعدم تناول الخطاب مع الاعتراف بكون الموجود في زمان الصدور كان الاعم وان لم يكن الموجود يومئذ الا المتخذ من الشعير ودونه خرط القتاد بل هو متعذر لعدم طريق الى العلم بذلك ودعوى كون التسمية اللاحقة للاعم كاشفة عن ذلك مجازفة واضحة واذا ثبت عدم تناول الخطاب لغير المتخذ من الشعير وتحقق التسمية العرفية للاعم فلا يكفي وجدان ما يسمى فقاعا في ترتب الحرمة لكونه اعم من المحرم والاصل البراءة فلا يستقيم ما في الروض من قوله سواء علم منه او من غيره نعم لا باس بما في الجامع من قوله اذا لم يعلم انتفاء اصله على ان يكون مراده ان الحقيقة هي المتخذ من الشعير وما يسمى عرفا ما لم يعلم كونه متخذا من غيره يحكم بانه الفقاع الحقيقي اعتبارا بالمسمى العرفي ما لم يعلم خطاؤه وقد يوجه ما في الروض بارادة كون المتخذ من الشعير حقيقته في اللغة والان نجد في العرف يسمون المتخذ من الشعير وغيره فقاعا وتثبت به الحقيقة العرفية في زماننا وبالقاعدة المعهودة في اثبات اللغات من اصالة عدم النقل يحكم بكونه كذلك في العرف زمان الصدور فيتعارض فيه العرف واللغة والاول مقدم في حمل الخطابات الشرعية فيحكم بحرمة المتخذ من غير الشعير اذا سمي في العرف فقاعا وبما سمعت من مقلوعية اعتبار النشيش والغليان في الحكم يرتفع الاشكال عما في بعض الاخبار من الحكم بحرمة ما في الانية الضارية وحل ما في غيرها كقول ابي جعفر ع في مكاتبة عبد الله بن محمد الرازي اشربه ما كان في اناء جديد او غير ضار ومفسرا للضاري بعده بالانية المعمول فيها الفقاع ثلاث مرات وهو محمول على التفصيل كذلك بما لم يغل من الفقاع الجائز شربه وكان في ذلك الزمان شربه معتادا كما يعطيه صحيحة ابن ابي عمير عن مرازم قال كان يعمل لابي الحسن ع الفقاع في منزله قال محمد بن احمد قال ابو حامد يعني ابن ابي عمير

في بيان حكم عصير العنب

ولم يعلم فقاع يغلي وتحو الاصحاب بهذا القسم من العنب البحث عصير العنب اذا غلا ولم يذهب ثلثاه اسكر ام لم يسكر وحرمته مورد اتفاق النص والفتوى اما نجاسته فمحل خلاف بينهم وغاية الحكمين فيه ذهاب ثلثيه وحدوثهما بعد الغليان والكلام فيه في موضعين
احدهما حرمته وتمامه موكول الى باب الاطعمة والاشربة وملخصه الذي يناسب ذكره هنا انه قبل حدوث النشيش فيه والغليان بوجه
محلل بلا كلام واذا اخذ في الغليان اما بنفسه او بالشمس او بالنار يحرم اما مطلقا او اذا اشتد وثخن ويستمر حرمته اسكر او لم يسكر
الى ان يذهب ثلثاه وزنا او كيلا فيحل والترجيح فيما بين هذه الترديدات في القيود المذكورة يتبين في الموضع الثاني لاتحاد المأخذ
فلا نطيل بالتكرير في كل منهما كما صنعه العاملون فيه رسالة مستقلة ولم اجد فيها ذلك لطائل وبالجملة النصوص في حرمته متواترة
معنى وافية الدلالة لفظا وهي اصناف ثلاثة كلها مستفيضة احدها معتبر فيه بلفظ العصير منها ما رواه حماد لا يحرم العصير حتى يغلي
وذريح اذا نش العصير او غلا حرم وعبد الله بن سنان كل عصير اصابته النار فهو حرام حتى يذهب ثلثاه ويبقى ثلثه فهو حلال بناء
على ما هو الغالب من ملازمة اصابة النار الاخذ في الغليان والمراد بالعصير فيها المتخذ من العنب كما يتبين في الموضع الثاني وثانيها
معتبر فيه بلفظ البختج منها صحيحة معوية بن وهب عن البختج فقال اذا كان حلوا يخضب الاناء وقال صاحبه قد ذهب ثلثاه وبقي ثلثه
فاشربه وصحيحة معوية بن عمار عن الرجل من اهل المعرفة يأتيني بالبختج ويقول قد طبخ على الثلث وانا اعلم انه يشربه على النصف فقال
لا تشربه قلت فرجل من غير اهل المعرفة ممن لا نعرفه يشربه على الثلث فلا يستحله على النصف يخبرنا ان عنده بختجا قد ذهب ثلثاه و
بقي ثلثه نشرب منه قال نعم ومثلها صحيحة عمر بن يزيد والبختج في اللغة عصير العنب المطبوخ قال في النهاية الاثيرية واصله بالفارسية
مي پخته اي عصير مطبوخ وثالثها معتبر فيه بلفظ الطلا منها صحيحة ابن ابي يعفور اذا زاد الطلا على الثلث فهو حرام وفي اخرى عنه اذا
زاد الطلا على الثلث اوقية فهو حرام وموثقة ابي بصير عن الصادق ع وقد سئل عن الطلا فقال ان طبخ حتى يذهب اثنان ويبقى
واحد فهو حلال وما كان دون ذلك فليس فيه خير والطلا ايضا في اللغة عصير العنب المطبوخ قال في الصحاح والطلا ما طبخ من عصير
العنب حتى ذهب ثلثاه وتسميه العجم المبيختج ووافق اكثر العامة اصحابنا في حرمته قبل ذهاب الثلثين ذهب اليه الشافعي ومالك
وابو حنيفة والثوري والليث وابن المسيب وعكرمة والحسن البصري وجمهور فقهائهم ورواه اصحاب حديثهم عن الصحابة عن علي ع
وعمر وابي عبيدة ومعاذ وابي طلحة وابي موسى وابي الدرداء وخالد بن الوليد وغيرهم واذا كان الحكم بهذه المثابة نصا وفتوى فلا طائل
فيه كما علوها اهل الرسائل المستقلة فيه بلا طائل الموضع الثاني نجاسته اختلف اصحابنا في انه هل ينجس بالغليان او بعد الاشتداد
او لا ينجس مطلقا والاول مختار كثير ممن تقدم وتأخر بل نسبه في المختلف الى الاكثر وفي جامع المقاصد الى المشهور مطلقا وفي
المسالك الى مشهور المتأخرين بل في بعض العبارات دعوى الاجماع على النجاسة تسمعها وفي مقابل هذه الدعوى بعد ان نقل في
الذكرى القول بالنجاسة عن ابن حمزة والمعتبر والتوقف عن نهاية الفاضل قال ولم نقف لغيرهم على قول بالنجاسة وفي الذخيرة قال ان
القائل بنجاسة العصير قليل من الاصحاب كما يستفاد من الذكرى انتهى والثاني مختار جماعة قليل ممن تقدم كالعماني واكثرهم ممن تأخر
كالشهيد الاول في ظاهر البيان والدروس والثاني ووالده والاردبيلي وحسين بن عبد الصمد وكاشف اللثام في شرحيه وسيد
الرياض وصاحبي المدارك والذخيرة فتوى من بعضهم وميلا اليه من اخرين بتضعيف القول بالنجاسة لعدم المستند وقد يستظهر هذا
القول من كل من لم يتعرض لذكره في النجاسات وتوقف الفاضل في نهايته وهو محتمل من لم يتعرض لذكره ايضا ويقوى عندي القول
بالطهارة للاصل والعموم من غير مخرج سوى دعوى امرين غير ثابتين احدهما دعوى الاجماع المنقول وقد نقله جماعة عن المسالك و
التنقيح في باب الحدود منهما وعن كنز العرفان واما ما في الجواهر من انه قد يقطعهما اي الاصل والعموم ما في مجمع البحرين من انه نقل
الاجماع من الامامية على حرمته ونجاسته بعد غليانه واشتداده فليس دعوى صريحا للاجماع اذ لم يتبين ان من نقل عنه دعوى
الاجماع هو غير الثلاثة ولا يتوهم تعلق الجار في عبارته بنقل بارادة انه نقل عن الامامية دعوى الاجماع ليظهر في دعوى اكثرهم
او جميعهم او كثير منهم الاجماع ليكون مستفيضا بل متعلق بمقدر ومراده نقل اجماع الامامية وعبارة المختلف لا ظهور فيها في
دعوى الاجماع منه ولا نقله عن المرتضى على نجاسة العصير كما ربما توهمه بعض الفضلاء من اقترانه الخمر وكل مسكر والفقاع والعصير
في الذكر ثم حكم بنجاستها ونقل عن المرتضى دعوى الاجماع على النجاسة لان الاجماع الذي ادعاه السيد انما هو في الخمر وكل مسكر مايع
من غير تعرض لذكر غيره والفاضل هو الجامع لما ذكر في العنوان وبالجملة لم اجد من حكى الاجماع عن غير الكتب الثلاثة ومرجعها الى اثنين

حتى يذهب على الثلثة المتقدمة ولا اثر لزيادة نقل الناقل للاجماع صح

لان مانى

لان مانى الاخيرين من ناقل واحد هو المقداد واما ما في حدود المسالك فهو انه قال مذهب الاصحاب ان العصير العنبي اذا غلا بان صار
اسفله اعلاه يحرم ويصير بمنزلة الخمر في الاحكام ويستمر حكمه كذلك الى ان يذهب ثلثاه الى ان حكى عن بعض العامة
انه وافقنا على تحريمه قال بل صرح بنجاسته انتهى موضع الغرض عن ظهوره وقوعه في باب الحد في ارادة منزلة الخمر في الحرمة وايجاب الحد
وتأيده بظهور الترقي بقوله بل صرح اذ لو كان النجاسة داخلة في المنزلة لم يكن للترقي موقع اصلا وانه صرح لمذهب الاصحاب مصروف عن ادراج
المنزلة في النجاسة ايضا بملاحظة عبارته في النجاسات حيث قال فيها والقول بنجاسة العصير هو المشهور بين المتأخرين ومستنده
غير معلوم بل النص انما دل على التحريم انتهى ولو كان قوله بمنزلة الخمر في الاحكام شاملا للنجاسة كان مستنده معلوما من الاجماع على المنزلة
وابلغ منها عبارته في الاشربة قال بعد ذكر حرمته واكثر المتأخرين على نجاسته ايضا الى ان قال وبالجملة فهذا الحكم وهو نجاسته من
المشاهير بغير اصل والحاقه بالمسكرات او بالفقاع من حيث التحريم لا يوجب الحاقه بها مطلقا ولو كان معتقدا بالاجماع على نجاسته
كالتحريم لكان الحاقه بها مطلقا معلوما مؤيدا بقوله بعد ذلك فلو وضع في الشمس فتجفف بها او بالهواء وذهب ثلثاه حل و
كذا يطهر لو قيل بنجاسته واما عبارة التنقيح فقال اتفق علماؤنا ايضا على ان عصير العنب اذا غلا حكمه حكم المسكر الا ان يذهب ثلثاه
وظاهره ارادة الحرمة من حكم المسكر اذ لم يذكر في سابقه النجاسة في احكام المسكر فقال كلما اسكر كثيره فالقليل منه حرام وثبت له
جميع احكام المسكر من الحد والفسق ورد الشهادة وذلك اجماع فلم يكن بقوله حكم المسكر مشيرا الى هذه الاحكام مؤيدا بعدم افتى
باب الحدود وذكر غير الحرمة والخمرية وايجاب الحد نعم في عبارة الكنز دلالة واضحة قال العصير من العنب قبل غليانه طاهر حلال وبعد
غليانه واشتداده نجس حرام وذلك اجماع من فقهائنا اما بعد غليانه وقبل اشتداده فحرام اجماعا منا واما النجاسة فعند بعضنا
انه نجس وعند اخرين انه طاهر انتهى لكنها موهونة بمعارضتها بما في الذكرى من دعوى عدم الوقوف على القول بالنجاسة من غير ابن
حمزة والمعتبر وان لم يكن كما ادعاه فلا اقل من عدم مظنة الاجماع على النجاسة والانصاف ان الامر لا كذا ولا كذلك في الاتفاق وكانا
الافراط والتفريط منهما ناشئان من اختلاف فهمهما من عبارة الاصحاب ان العصير بحكم الخمر او ملحق به انه كذلك في جميع الاحكام او في
الحرمة وايجاب الحد فعلى كل حال لا نقل معتبر في الاجماع على النجاسة الامر الثاني اطلاق الخمر عليه في الاخبار بالتقريب المتقدم في الفقاع
وهذه الاخبار قسمان احدهما ما تضمن ان الخمر من خمسة العصير من الكرم والنقيع من الزبيب والبتع من العسل والمرز من الشعير والنبيذ من
التمر وهي مع عدم دلالتها على تقدير كون من العصير بدل الخمسة مسافرة لبيان اصل الخمر وما يتخذ منه وغايتها افادة ان المتخذ من العصير
خمر ولا ينافي ما دل على اعتبار المسكرية في تحقق ما هو موضوع الحكمين من الخمر حسبما هو مسلم عليه نصا وفتوى فلا يجدي مجرد
العصيرية ما لم يسكر واذا اسكر خرج من موضوع البحث للمفروغية عن حرمة كل مسكر ونجاسة ما يعم هذا مع ان اقتران قسم العصير بذكر
الاقسام الباقية مع المفروغية عن تقييدها في الباقية بخصوص المسكر دليل تقييد العصير ايضا به وملحق بهذا القسم من الاخبار ايضا
المبينة لبدو امر الخمر من مقاسمة ابليس الكرم مع آدم ونوح على الثلث والثلثين فكان حظ ابليس منه ثلثين فلذا اعتبر في هاتين
اذا طبخ العصير وهذه عمدة المستند في دعوى ان العصير خمر فيستتبع احكامه التي منها النجاسة كما بنى عليه الاستاد الاكبر البهبهاني
في حواشيه اذ لم يوجد قضية هو خمر في غير موثق عمار الآتي المختلف المتن فليكن مستندها هذه المستفيضة للسؤال فيها عن
بدو الخمرية ففي الصحيح منها من اصل الخمر كيف كان بدو حلالها وحرامها ومتى اتخذ الخمر فقال ان آدم لما هبط من الجنة وذكر مقاسمة
ابليس مع آدم في بعضها ومع نوح في بعضها متقاربتي المضمون الى ان قال في موثق زرارة منها فجعل نوح لابليس الثلثين ثم فرع
عليه فقال اذا اخذت عصيرا فاطبخه حتى يذهب الثلثان وكل واشرب فذاك نصيب الشيطان ففهم ان ثلثي العصير ذهابهما هو
الخمر وذاك منشأ الخمرية فاستفيد ان حرمة العصير المشتمل على الثلثين حرمة خمرية وحرمة الخمر المايع يتبعها نجاسته كما هو كذلك في
جميع اقسام الخمور ولكن ليس في هذا القسم من الاخبار قضية هو خمر قول العصير خمر وانما غايتها استفادة معنى في مجرد استفادة المعاني
الحكمية من القضايا اللفظية التي ينظر فيها انها قضية حملية هو هو استقبعه لثبوت جميع الاحكام او من باب التشبيه البليغ المستتبع
لثبوت اظهر الاحكام الى غيرها من مقتضى القواعد اللفظية فلا طريق معتبر معها الى استفادة انه بحكم الخمر في الحرمة والنجاسة معا
او في الحرمة خاصة بل قوله كيف كان بدو حلالها وحرامها دليل على الوجه الثاني وبالجملة ما ذكر من ان حرمة الخمر المايع يتبعها نجاسته ان
سلم ففي الخمر لا فيما الحق به والعصير المبحوث عنه ملحق بالخمر قطعا لاعتبار المسكرية في حقيقته قطعا وعدم اعتبارها في العصير

المبحوث عنه

فيما تضمن انّ العصير خمر

المبحوث عنه وفتاوى الاصحاب فاض بذلك ايضا الذكرهم العصير مستقلا بعد ذكر الخمر بعنوان الالحاق به ففيه بلاحظ دليل الالحاق
انه ملحق في الحرمة والنجاسة معا او في الحرمة خاصة ودلالة هذه الاخبار على الحاقه به في غير الحرمة في حيز المنع جدا وثانيهما ما
تضمن ان العصير خمر ويستدل به بالتقريب المتقدم في الفقاع وهذا منحصر في رواية واحدة هي موثقة معوية بن عمار قال سئلت
اباعبد الله عن الرجل من اهل المعرفة ياتيني بالبختج ويقول قد طبخ على الثلث وانا اعلم انه يشربه على النصف اشربه بقوله فقال هو خمر
لا تشربه قلت فرجل من غير اهل المعرفة ممن لا نعرفه يشربه على الثلث فلا يستحله على النصف يخبرنا ان عنده بختجا قد ذهب ثلثاه وبقي
ثلثه نشرب منه قال نعم وهذا الحديث رواه الشيخ في التهذيب هكذا ويتوجه الاستدلال للنجاسة من قوله هو خمر بالتقريب المتقدم
في القسم الاول وفيه مع ان الكليني رواه مقتصرا في الجواب على قول لا تشربه من غير هذا خمر والظن الحاصل من دعوى احتمال سهو النقصان
على سهو الزيادة معارض بالظن الحاصل من ضبطية الكليني في نقل الاحاديث من الشيخ كما هو المعروف مؤيدا بعدم الحاجة الى
هذه الزيادة لان السؤال عن مجرد العمل بقول صاحب البختج فيشربه او باعتقاده فلا يشرب واما نفس الحكم فالظاهر كونه معلوما عنده
فلا موقع لزيادة هو خمر بل المناسب معه الجواب بلا تشرب المفيد لبيان لزوم العمل باعتقاده دون قول صاحبه وعلى تقدير كون
الحديث كما رواه الكليني لا دلالة فيه على النجاسة انه على تقدير وجود الزيادة هي قضية حملية الاصل فيها الصدق على وجه الحقيقة وهو
مع اعتبار العصير من المسكر متعذر وان اصر العلامة البهبهاني في بعض حواشيه على عدم اعتباره وكونه من المسكر كليته ولو مع الزيادة ونقل
ايضا عبارة المصابيح ومصرح به في الجواهر لكنه دعوى في امر عادي يتحقق في الخارج خلافها والوجدان مكذب لتحقق الاسكار العرفي
الحسي في مطلق العصير انه لو كان كذلك لم يقع النزاع العظيم فيه ثم لم تجد دعوى الحاقه بالمسكر كما هي صريح فتاويهم وبالجملة عدم كليته
اسكاره غني عن البيان وح فلا بد من جعل مرجع الضمير في الخبر خصوص المسكر منه تحقيقا للصدق في القضية وحملها على الحقيقة مهما امكن
وهنا ممكن اما بتقييد البختج المذكور في السؤال وفيه مع عدم القرينة عليه ايضا قصر الجواب معه على بعض المسئول عنه لان التعبير
اسكوا لا الا انه لا يلائم تعليل الاطلاق للنهي عنه به او بجعل مرجع الضمير خصوصا البختج الماتي لابن عمار علم الامام بانه مسكر فاخبر بانه
خمر فتكون قضية شخصية في واقعة وهو بعيد او بجعل المرجع خصوص البختج المطبوخ على النصف بناء على تقديم علم الماتي له بعادته
الغالبة من شربه على النصف على خبره انه في تعيين ما هو عليه فذلك البختج كما يعطيه سياق الحديث ويعلم الامام ان المطبوخ على
النصف مسكر ولو بوجه فقال انه خمر لا تشربه وهذا غير بعيد اذ عرفت دعوى البعض مسكرية العصير كليته واصرار العلامة البهبهاني
عليه فان لم يكن كذلك فلا بعد في خصوص المنصف منه ذلك فليحمل على ذلك تحقيقا للصدق وقضيته هو خمر الظاهر في انه حقيقة
وفيه ان الدليل ح اخص من المدعى الذي هو ما قبل ذهاب ثلثين بلغ النصف والاكثر او الاقل وهذا ان امكن دفعه بدعوى
الاجماع المركب من هذه الحيثية فيبقى اخصيته من المدعى الذي هو العصير اذا غلا اسكر ام لم يسكر ودعوى الاجماع المركب من هذه
الحيثية كاذبة لان القول بالطهارة تفصيل بين المسكر منه وغير المسكر البتة فتخرج الرواية على تقدير الزيادة عن صلاحية الاستدلال
بها للمشهور ثم ان تنزلنا وتجوزنا في القضية الحملية بجعلها من باب التشبيه البليغ على نحو زيد اسد فلا دلالة فيها ايضا لكفاية
اظهر الاوصاف في وجه الشبه فلا يدل على غيره والمتبادر الى الذهن من قول هذا كالخمر ارادة كونه مثله في مجرد حرمة الشرب لا
سيما الى ذهن العوام فلا ينتقلون الى النجاسة اصلا بل صار كالمثل على الالسن مبالغة حرمة المطعوم انه كلحم الخنزير والمشروب
انه كالخمر وقد اعترف البهبهاني في حاشية المدارك بذلك وان قال اخيرا انه لا بد من التامل في هذه الدعوى لكن انها كذلك ام لا
ويؤيد ارادة التشبيه في مجرد الحرمة ان النجاسة لو كانت ايضا وجه الشبه فهي لكونها اعم بلوى من حرمة الشرب ومساوية لها لكان
ينبغي اما الاقتصار على قوله هو خمر لافادته الامرين او انه بعد البناء على التاكيد في البيان فكما اكد الحرمة بقول لا تشربه كان ينبغي
تاكيد النجاسة ايضا بذكر خاصتها من نحو لا تصل فيه او اغسل ثوبك منه ونحو ذلك فترك قرينة عدم التشبيه في غير الحرمة لا يقال
ذكر لا تشربه مغن عنه ايضا لان النجس ايضا يحرم شربه لانا نقول لا يحصل فائدة تاكيد النجاسة به لان حرمة الشرب يجتمع مع الطاهر
والنجس فلا دلالة في ذكره على خصوص النجس ليفيد تاكيدهما معا وبالجملة النجاسة اعم بلوى من حرمة الشرب ضرورة وجوب الاجتناب
عن النجس شربا وغير شرب من اقسام الاستعمالات التي لا تحصى فلو كان العصير نجسا لنص عليه ببيان واف صريح لتوفر دواعيه كما
وقع في بيان حرمته بروايات عديدة صريحة ولم يكن ليقتصر في بيانها على نحو هذه الكلمة المجملة في رواية واحدة وجودها فيها ايضا

غير ثابتة ومن الغريب قلب بعض الفضلاء هذا الكلام فقال لو كان العصير طاهرا لورد النص به لعموم بلواها ولم يتنبه لان الطهارة
مستغنى عن بيانها بعدم التنصيص على النجاسة مع ورود كل شيء طاهر بخلاف النجاسة فان قيل اكتفى عن التنصيص بالنجاسة بقول
هو خمر لنجاسة كل خمر قلنا ما كان اولى من ان يكتفى عن بيان الحرمة بقول هو نجس لحرمة شرب كل نجس بل هذا اولى نظرا الى اعمية
بلوى نجاسته لا سيما مع بيان الحرمة نصا في غير واحد من الاخبار وعلى كل حال لا ينبغي الخروج عن اصالة الطهارة وعدم وجوب الاجتناب
عن المساورة المعهودة في الشريعة بمجرد هذه الروايات التي عرفت حالها وان كان الاحتياط بالتجنب عن ملاقاته للفتوى المعظم ظاهرا
بالنجاسة لا ينبغي تركه البتة واعلم ان حرمة العصير ثابتة بمجرد غليانه باتفاق النص والفتوى فمن النص صحيحة حماد بن عثمان لا يحرم
العصير حتى يغلي وروى ايضا عن ابي عبد الله ع قال سئلته عن شرب العصير فقال اشربه ما لم يغل فاذا غلا فلا تشربه قال جعلت فداك
واي شيء الغليان قال القلب وموثق ذريح او صحيحه قال سمعت ابا عبد الله ع يقول اذا نش العصير او غلا حرم الى غير ذلك ومن
الفتوى في المعتبر وكنز العرفان اجماع فقهائنا على تحريمه بالغليان قبل الاشتداد وفي نكت ذا غلا وان لم يشتد حرام اجماعا الى
غير ذلك واما نجاسته فعلى القول بها ثابتة بعد الاشتداد بلا كلام واما قبله بعد الغليان فقد اختلف كلامهم فيه فمنهم من اقتصر
على الغليان كما في مهذب ابن البراج والسرائر والنزهة والشرايع والمختلف والتلخيص والتحرير ونسبه في المختلف الى اكثر علمائنا
ومنهم من اعتبر الغليان والاشتداد فيه كما في طهارة المعتبر والمنتهى والقواعد وفي المعالم الحق جماعة بالخمر في التنجيس العصير اذا
غلا واشتد ولم يذهب ثلثاه واسنده في المفاتيح الى مشهور المتاخرين وفي المسالك بعد نقل النجاسة عن اكثر المتاخرين قال لكن
قيدوها بالاشتداد والغليان وفي شرح الالفية لشيخنا الشهيد وحسين بن عبد الصمد نسبته الى المشهور بل في اولها اعلم
ان من حكم بنجاسة العصير شرط فيها مجموع الوصفين وهما الغليان والاشتداد انتهى واما المراد بالاشتداد فقد صرح بعضهم
بانه القوام والثخانة كما في المسالك وكشف الغطاء وشرح البغية وغيرها ومنهم من فسره بان يصير الاعلى اسفل وبالعكس وفي شرح
الارشاد للفخر انه عند الجمهور لشدة المطربة وعندنا ان يصير اعلاه اسفله او يقذف بالزبد وهو مؤذن بدعوى اجماع الامامية
على تفسيره به في مقابل الجمهور وكذا فسره في حاشية المدارك ايضا بل فيه ان الاشتداد لحصول الثخانة غير ظاهر من الاصحاب وهو
على طرف الضد من الشهيد في الذكرى لانه ادعى فيه ان تفسير الشدة بالقوام ملازم مع الغليان فاول الغليان اول القوام وتبعه
في جامع المقاصد وتعليق الارشاد وشرح عبد العالي على الارشاد وصرح في الروض والمعالم وجماعة بعدم الملازمة بينهما
وفي حدود الروضة ان الحوان الغليان ان كان بالنار فهو ملازم للقوام وان كان بنفسه فاشتداده بمجرد الغليان غير واضح
ووجه الملازمة بينهما مطلقا بان الغليان سبب لانقلاب الاجزاء المائية بخارا متصاعدا فاول انقلاب الاجزاء المائية وتصاعدها
اول حصول القوام والثخانة وفيه ان المراد بالاشتداد على تقدير كونه القوام فهو القوام الحسي بحيث يرى قوامه واللازم لمجرد
الغليان ان كان فهو الحكمي بعينه وبين القوام الحسي فاصل زمان معتد به يختلف سرعة وبطوء باختلاف شدة النار وضعفها
وكثرة العصير وقلته بل وبرودة الهواء وحرارته ولم اجد دليلا لاعتبار غير الغليان في الحكم بالنجاسة لعدم توقيفها في النصوص
على غير النشيش والغليان ولا اثر فيها للقوام اصلا فضلا عن الشدة المطربة بل اعتبار الشدة المطربة قول بعدم نجاسة
العصير ومن هنا قال في حاشية المدارك ان تفسير الاشتداد بالثخانة غير ظاهر من الاصحاب غير ظاهر المأخذ انتهى بل قضية
الاخبار كفاية مسمى الغليان في التنجيس فما فسر به الفخر الاشتداد من صيرورة الاعلى اسفل وبالعكس ان اراد به صيرورة السطح الاعلى
اسفل الطبقات وبالعكس فلا دليل عليه ايضا والقلب الذي فسر به الغليان في رواية حماد لا يفيده ايضا لحصوله بصيرورة طبقة
من الطبقات ما تحت الى فوق ولا يلزم صيرورة اسفل الطبقات اعلاها وكذلك التغير الذي في خبر ابن الهيثم من قوله اذا تغير من حاله وغلا
فلا خير فيه حتى يذهب ثلثاه لصدق التغير بمجرد الغليان والانقلاب مستند بعض مشايخنا المعاصرين لاعتبار الاشتداد
بمعنى القوام بجعل المنهي عنه في الاخبار المطبوخ على ما دون الثلثين فيدل على ان الممنوع ما له قوام غير بالغ مرتبة ذهاب الثلثين
وضعفه واضح لان ملاحظة تلك الاخبار مع ما ورد من نحو خبر ابن الهيثم المذكور وصحيح حماد لا يحرم العصير حتى يغلي وفي اخرى اشربه
ما لم يغل فاذا غلا فلا تشربه وقوله اذا نش العصير او غلا حرم وعموم قوله في غير واحد من الاخبار ان طبخ حتى يذهب منه اثنان و
يبقى واحد فهو حلال وما كان دون ذلك فليس فيه خير قاضية بان العصير ما لم يغل او ينش لا يحذور فيه فاذا غلا جاء المنع عنه

الى ان يذهب ثلثاه فترتفع ممنوعيته ما حصل فيه قوام الطبخ بما دون الثلثين لا ينافى ممنوعيته ما غلا ولم يحصل فيه القوام بعد
واستند ايضا الى اصل الطهارة والمتيقن خروجه عنه صورة الاشتداد فيبقى مجرد الغليان تحت الاصل باطلاق ما علق المنع على
الغلى والنش فيما سمعت والى الاجماع المحكى فى الكنز على حرمته ونجاسته اذا غلا واشتد وفيه ان المراد كون النجاسة اجماعا فى مقابل
ما قبل الاشتداد فانه خلاف كما ذكره ايضا فيه لا ان اشتراط الاشتداد اجماع والى شهرة اشتراط الاشتداد وفيه عدم حجية الشهرة
بنفسها وبالجملة الاظهر على القول بنجاسة العصير ان سبب حرمته ونجاسته امر واحد هو مجرد الغليان العرفى الحسى كما يساعده الاخبار
من حيث تعليق الحكم عليه دون غيره ودعوى ان الاناطة بالغليان اولى من الاناطة بالشدة بمعنى الثخانة والقوام لعدم انضباطهما
لاختلافهما باختلاف كثرة العصير وقلته وشدة النار وضعفها وكون الغليان بالنار او بالشمس الى غير ذلك غير محتاج اليها فى
ترجيح القول بعدم الاناطة بالاشتداد كما استند اليه بعض الفضلاء المعاصرين مع انه مستند ضعيف كما يعطيه قوله فى آخره
والغليان فى العصير شرط دون اشتداد ليس فيه نسبط من حيث جعله عدم الضبط صفة المنفى لا سند النفى ووجه الضعف انه انما
باختلاف العوارض انما يختلف سرعة حصوله وبطوءه لا اصله وهو غير قادح فى الاناطة الا ان يقال مراتب الثخانة والقوام مختلفة
جدا ولا يكاد يعرف حصول اول مراتبها فلا يصلح للضبط ولا يخفى ضعفه ايضا نعم لا باس بعدم الاعتبار بالانقلاب ليسير الحاصل
فى بدو الشروع فى الغليان بدعوى الانصراف الى الغليان المعتد به لكنه فى الحرمة والنجاسة معا وقد يحتمل ان يكون قولهم العصير
اذا غلا واشتد نجس بيانا لمعنى الانقلاب الحاصل لاحدهما بالنار وهو الغليان والاخر من قبل نفسه وهو النشيش سمى الثانى
بالشدة بمعنى القوة والحدة فانها مفسرة فى اللغة بها دون الثخانة وكذا فى تعبير الاصحاب عنه فى المبسوط واما النبيذ فى لا وعنه
فجاز اذا كان زمانا لا يظهر الشدة فيه وفى نهاية المرام حل العصير التمرى والزبيبى ما لم يبلغ الشدة المسكرة وفى معالم ابن قطان وغير
العصير العنبى لا يحرم الا اذا حصلت فيه الشدة المسكرة ومثله عبارة الفاضل فى جواب مسائل مهنا الى غيرهما وهذه الشدة لحصول حدة
فى طبع العصير بالنش ولذا يقذف بالزبد وهكذا حال غير العصير ايضا من اقسام الانبذة جميعا وهو الاصل فى اختمار كل نبيذ
والخمرية تحصل ببقاء هذه الحالة النشيشية الى ان يكمل فى نشيشه على قدر معلوم يعرفه اهل خبرته واما الغلى بالنار فهو تعجيل
فى اثر النش بالنار ولذا كان ناقصا فى اثر الخمرية قام فى خصوص العصير مقام النشيش لدليل من الاخبار ومنه كشف تفصيل ابن
حمزة فى العصير بين غليانه بالنش فيحرم وينجس وبين غليانه بالنار فيحرم وكان نظره الى حصول حالة الاختمار والخمرية بنشيشه و
غليانه بنفسه فيلحقه حكم الخمر من الحرمة والنجاسة دون الغلى بالنار فلا خمرية معه وانما يحرم لورود الاخبار به وقد يعطيه
ايضا موثق الساباطى قال وصف لى ابو عبد الله عليه السلام المطبوخ كيف يطبخ حتى يصير حلالا فقال تاخذ ربعا من زبيب فتنقيه وتصب
عليه اثنا عشر رطلا ماء ثم تنقعه ليلة فان كان ايام الصيف وخشيت ان ينش جعلته فى تنور مسجور قليلا حتى لا ينش ثم تنزع
الماء منه كل الحديث فقوله خشيت ان ينش يعطى ان الخمرية تاتى من النشيش ولا دلالة فيه على ان الغلى لا اثر له بالمرة فان الوضع
فى تنور مسجور قليلا اعم من الغلى به ولعل لمجرد تسخينه مانع من نشه وهذا وان ورد فى نبيذ الزبيب لكن الظاهر ان العصير
ان لم يكن اولى به فهو فى هذه الصفة فيساويه وعلى كل حال لا دليل على اعتبار غير الغليان فى حرمته ونجاسته واما من حيث كون الغليان
او هو مع الاشتداد اصليين بالنار او ولو بالشمس او ولو بحرارة الهواء او ولو بنفسه من المكث والبقاء فيش فقد وقع فيه
اختلاف ايضا فى كلماتهم ففى بعضها الاقتصار على ذكر الغليان بالنار وفى بعضها الغليان بنفسه او بالنار وفى بعضها الغليان
بنفسه وبالنار او بالشمس وفى اخر اذا غلا واشتد ولو فى حبابه بواسطة حرارة النار او الشمس او السموم او فى آخر الغليان بالنار
بالنار وغيرها على الاطلاق وفى مطاعم الرياض يستفاد من اطلاق اكثر النصوص والفتاوى عدم الفرق بين وقوع الغليان
بالنار او غيرها مدعيا بعده نفى الخلاف فى عدم الفرق وعن مطاعم مجمع البرهان نسبة العموم الى فتوى الاصحاب وفى نقل عدم
الخلاف فيه مع وجود هذه الاختلافات فى كلماتهم دلالة واضحة على كون المراد منها معنى واحدا هو حصول الغليان باى وجه
اتفق بحمل ما عبر بالغليان بالنار على ذكر الغالب وكذا ما عبر بالنار او بالشمس وما عبر بغيرهما على المثالية فلا خلاف فى البين من
هذه الحيثية الا ما سمعت عن ابن حمزة من الفرق فى الحكم بين الغلى بنفسه وبالنار بالنحو المتقدم عنه ويدل على الاعتبار بمطلق
الغليان فى ترتب الحكم مضافا الى ظهور الاتفاق تعليق الحكم فى غير واحد من الاخبار التى سمعتها على مطلق الغليان نحو قوله اذا

فى العصير التمرى والزبيبى

وفى بعضها على ذكر الغليان مع

اذا نش العصير او غلا حرم ولا فرق بين ما يوجب الحرمة والنجاسة من هذه الحيثية اعنى حيثية مجرد الغليان او مع الاشتداد والتخمر
ان مجرد غلى العصير ولو بنشه بنفسه موجب لترتب الحكم المذكور منها ان المغلى اذا كان الماء المعتصر الخارج من العنب وغير ممتزج
بشئ جامد ومايع مثلا فلا اشكال فى ترتب الحكم على القول بنجاسة العصير عليه واما اذا لم يعتصر بل غلا وهو فى جوف الحب بالشمس
او بالنار او اعتصر وغلا مع خليط من ماء مطلق او مضاف او احد المايعات دهنا او غيره فغير خال من اشكال اما المغلى فى جوف
حب العنب فعن الكفاية الاستشكال فيه وعن المجمع مع الاعتراف بانهم صرحوا بترتب الحكم عليه امر بالتامل فيه وقال ظاهر النصوص
اشتراط كونه معصورا فاذا غلا فى حبه لم يصدق انه عصير غلا ثم قال والاصل والعموم وحصر المحرمات دليل الحل حتى يعلم الناقل
وقال فى حدوده اذا عجن اى العصير العنبى بشئ مثل الطحين هل يحرم ام لا يحتمل ذلك وعدمه وعن البحار ايضا موافق المجمع فى الاشكال
فى بعض ما ذكر وفى وسائل الشريف البغدادى بعد تحليل الزبيب اذا طبخ مع الارز قال بل لو طبخ العنب معه او مع السمن والبصل
لم يكن به باس اذ لا عصير ولا ماء وكذلك اذا عجن العجين بالعصير واختبز او صب عليه سمن او عمل حلوا او رش على طبيخ الارز شيئا
فشيئا بحيث لا يجتمع بحيث فيغلى ولو وضع اى العصير لا حب الزبيب العنب على المرق فصار يغلى فيه اشكل الامر من انه يغلى
حسا فيعتبر فى حله ذهاب الثلثين ومن عدم صدق كون المغلى عصيرا لامتزاجه بالمرق وانما يسمى المجموع مرقا واشكل ما اذا مزج
بماء الحصرم او الرمان او غير ذلك من المياه المعتصرة وغلا ثم قال نعم لو طبخ اللحم فى العصير اعتبر فى حله ذهاب الثلثين اذ لا فرق
بين غليانه منفردا ومنضما الاطلاق ما جاء فى تحريمه بالغليان وربما جاء فى بعض الاخبار فى خصوص ذلك كما روى ابن ادريس
فى المستطرفات انتهى هذا ولكن عن معالم ابن القطان واعلام الشهيد الثانى فى شرح الالفية التصريح بالحاقه اى المغلى فى جبه
بالمعتصر المغلى ووجه الاشكال واضح من تعليق الحكم فى الاخبار على العصير وعصير الشئ الماء المستخرج منه ويمكن دفعه بخروجه
مخرج الغالب فلا تقييد بالمستخرج بل المراد نفس المائية الموجودة فى العنب لا يشترط كونه معصورا والا لو خرج بغير العصر بل
سال من قبل نفسه او استخرج منه بالفوران بالماء لم يترتب الحكم ومقطوع بطلانه لكن يعتبر كون المغلى ولو فى جوف حب العنب
صادقا عليه ماء العنب لا جرم العنب جسمه لان موضوع الحكم ليس العنب بل ماء العنب فان لم يكن عصيرا فعلا بمعنى معصورا واما
العصير الممزوج فان كان بجامد لا يستخرج بالغليان منه شئ كالحصيات الموضوعة فى العصير فلا يمنع من ترتب الحكم قطعا و
دونه فى الوضوح اذا امتزج بماء مطلق لعدم خروجه بذلك عن اسم العصير بل كذلك غلبة المايعات اذا وضع فيه شئ من الماء كما
الاسم للمايع لانه قسمان رقيق وثخين ورقيقه هو الذى فيه الماء اكثر مضافا الى التصريح الحكم فيه فى خبر عقبة بن خالد فى رجل
اخذ عشرة ارطال عصير العنب صب عليه عشرين رطلا من ماء ثم طبخه حتى ذهب منه عشرون رطلا وبقى عشرة ارطال ايصلح ان يشرب
تلك العشرة ام لا فقال ما طبخ على الثلث فهو حلال وفى رواية زيد النرسى الآتية فى العصير الزبيبى اذا دفت الحلاوة الى الماء فقد
نسد واما الممزوج بمضاف او مايع ففى كشف الغطاء الظاهر اعتبار غليانه بنفسه او بالماء المطلق فلو غلا بالدهن او الدبس
او العسل او الماء المضاف لم يدخل فى الحكم على اشكال فى الاخير انتهى وفى الجواهر صرح بعدم الفرق بين مزجه بغيره وعدم مزجه
قال بل نسبه فى الحدائق الى اطلاق الاخبار وكلام الاصحاب ثم قال وهو كذلك خصوصا لو مزج بعد الغليان قبل ذهاب الثلثين
من غير فرق بين عصير التمر والزبيب والعنب بل فى خبر النضوح وذيل الموثقين وغيرهما ايماء اليه او ظهور فيه انتهى وفى لما جد
فى ذيل الموثقين فى الزبيب المنقوع فى تنور مسجور حسبما سمعته غير مزجه بالماء وعلى كل حال فيه قولان والذى ينبغى ان يقال
هو ان المزج اما مع استحالة احدهما الى الاخر او الى ثالث فلا اشكال فى انتفاء الحكم لانتفاء الموضوع ومع عدم الاستحالة فاما
استهلاك قبل الغليان بمعنى صيرورة وجود احدهما فى نظر العرف بمنزلة العدم اما الخزائنة وغيرها كما سمعته فى خلط الماء المطلق
والمضاف فلا حكم للمستهلك فان كان العصير حل ولم ينجس وان استهلك بعد الغليان بحس المغلى بملاقاة العصير وحرم للنجاسة وانتفت
الحرمة العصيرية وان كان المستهلك هو الخليط حرم بالغليان حرمة عصيرية ونجس كذلك وان لم يستهلك شئ منهما ترتب حكم العصير
اذا غلا لصدق ما فى الاخبار من ان العصير غلا ولا ينافيه صدق ان الخليط غلا ايضا الا بدعوى فهم ارادة ان العصير المجرد المنفرد
اذا غلا كما يظهر من كلمات المستشكلين فى ترتب الحكم على غليان الممزوج وهو ممنوع البتة لان غاية ما يستفاد من الاخبار اعتبار
كون العصير مغليا الا كون المغلى عصيرا او بينهما فرق واضح واما خبر المستطرفات فتسمع عدم دلالته على هذا فى عصير الزبيب والى

منه بالمنع بدعوى انتفاء صدق اسم العصير بمطلق الخلط كما هو محصل كلام الشريف البغدادي الذي سمعت من قوله انما يسمى مرقا
ولذا كان عنده الممزوج بماء الحصرم والرمان اشكل لزعم صيرورته بمجرد المزج بهما عنوانا ثالثا كالسكنجبين ولذا اعترف فيما طبخ
اللحم في العصير باعتبار ذهاب الثلثين لعدم انتفاء اسم العصير معه قطعا وانت قد عرفت فيما مر في الماء المضاف تفصيل حكم الخليطين
فليبن عليه هنا لكن في خصوص العصير الزبيبي حب الزبيب المغلي على القول بمساواته للعنبي في الحرمة كلمات للاصحاب يستفاد
منها حال المخلوط والممتزج منه سياتي في ذيل المسئلة في العصير الزبيبي منها ان الحكم المترتب على مطلق الغلي من الحرمة والنجاسة غايته
امور بعضها وفاقي وبعضها خلافي فمن الوفاقي ذهاب الثلثين من النار فيرتفع الحكم به باتفاق النص والفتوى اذا كان الغلي الموجب
للحرمة بالنار وان لم يكن بالنار بل بنفسه او بالوضع بالشمس فالمشهور شهرة عظيمة ارتفاع الحكم به واستظهر في الكشف من المقنع و
النهاية والمهذب والوسيلة تخصيص محللية ما غلا بنفسه بالتخلل قال ويمكن تنزيل كلام المص وابن سعيد عليه وقريب من ذلك في
السرائر وكذا في ظاهر البحر بل انتهى قبل الاستظهار من النهاية بما هو من قوله اذا غلا العصير على النار لم يجز شربه الى ان يذهب ثلثاه
ويبقى واحد وحد ذلك ان تراه صار حلوا او يخضب الاناء او يعلق به او يذهب من كل درهم ثلاثة دوانيق ونصف وهو على النار ثم
ينزل ويترك حتى يبرد فقد ذهب ثلثاه وبقي ثلثه ومن الوسيلة من قوله ان غلا بالنار حرم حتى يذهب بالنار نصفه ونصف
سدسه ولم يتخمر انتهى ولا يخفى ان تقييد ذهاب الثلثين في النهاية والنصف ونصف السدس في الوسيلة بانه وهو على النار
او ان غلا بالنار الذي هو منشأ الاستظهار منهما انما وقع فيهما من جهة وقوع الفرض الغلي بالنار فالظهور في اعتباره لو ان لم
يكن الغلي بالنار فالظهور في اعتباره وان لم يكن الغلي بالنار فلا مجال لفقد على تقدير ها فالاقوى ارتفاع الحكم بذهاب الثلثين
وان كان الغلي بنفسه للاطلاق وما يريد انه تسمى لانه في الزبيبي بناء على عدم الفرق من هذه الجهة بينه وبين العنبي كما يظهر ذلك
من الخبر ايضا ورواية ابي الهيثم سئلته عن العصير يطبخ بالنار حتى يغلي من ساعته فيشربه صاحبه قال اذا تغير عن حاله وغلا فلا خير
فيه حتى يذهب ثلثاه ويبقى ثلثه فان فرض السؤال وان كان المطبوخ بالنار لكن العبرة بعموم الجواب وعموم التعليل الوارد بذهاب
الثلثين بكونه نصيب الشيطان فليذهب معتضدة بالشهرة بل عدم ظهور الخلاف كما يظهر اسناده في الرياض الى اطلاق الفتاوى
ووجه انحصار محللية ما غلا بالنار على تقديره القائل به كون اغلب ما تضمن من الاخبار عود العصير الى حاله ما قبل الغلي بذهاب
ثلثيه مفروضة الغلي بالنار كروايات النخعي والطلاء ايضا فيستظهر من ذلك عدم كفايته فيما غلا بنفسه فينحصر محلله بما هو محلل
باقتضاء القاعدة من التخليل لكن تضمن جملة من الاخبار لما ذكر لم يكن بنحو التقييد المفيد للحصر فلا ينافي المطلق ثم ان ذهاب الثلثين
المحلل هل يختص تحليله بما كان بسبب الغلي بالنار او بالغلي ولو بغير النار او ولو بغير غلي اصلا كما اذا ذهب الثلثان بعد تحقق
غليانه بصفق الرياح مثلا الاقوى الاخير وان كان الاحوط الاقتصار على الذهاب بالغلي بالنار او بالشمس وياتي في المطهرات
تنقيحه واما استحالة ما غلا بالنار خلا ان امكن ولو بان يغلي ابتداء بالنار ثم تخليله بوضع شيء فيه من جهة ان الغلي بالنار
غالبا لا يصير خلا فقد ظهر من جماعة دعوى الاجماع على الحل والطهر بها وكذا فيما غلا بنفسه واستحال خلا والتتبع يساعده
لعدم التصريح بخلافه الا من الاردبيلي واما اقتصار بعضهم في العود الى ما كان قبل الغلي على ذكر ذهاب الثلثين كما في بعض كتب
الفاضلين من المعتبر والتحرير والمنتهى وفي اللمعة وحدود الكتاب وغيرها فلم يتبين كونه خلافا لاحتمال ايكال الاستحالة الى وضوح
امرها وعلى تقديره كونه خلافا كما في مجمع الاردبيلي من ان مقتضى الاستصحاب واطلاق الحكم ببقائه على ما ثبت له بالغليان
الى ذهاب الثلثين في جملة من الاخبار عدم العود الى ما كان قبله بدونه وان صار خلا فلا ريب في ضعفه لانقطاع الاستصحاب
بتغير الموضوع والاطلاق مقيد بدليل مطهرية الاستحالة من الاجماع المحكي هنا وقاعدة تبعية الاحكام للاسماء وفحوى ما
دل على حل الخمر المتخلل وطهره بل ربما يقال انه لا يصير العصير خلا الا بعد ان يصير خمرا وعليه فهو من تخلل الخمر المجمع على حله وطهره
واما صيرورته دبسا قبل ذهاب الثلثين وان بعد الفرض فاحتمل في المسالك الحل والطهر بل عنه في شرح الالفية اختياره
لكن صريح حدود الروضة عدمه وهو الاقوى للاستصحاب مع اطلاق الاخبار المتضمنة لتوقف عوده الى حكم ما قبل الغلي
على ذهاب الثلثين لفضائهما بعدم العود اذ لم يذهب وان سمي دبسا ومجرد تجدد الاسم من غير الاستحالة لا يوجب تغير الحكم و
لا انقطاع الاستصحاب به وسياتي تمام الكلام في ذهاب الثلثين عند ذكر المطهرات فانتظر منها في لحوق العصير الزبيبي

فيما اذا كان الغليان بالنار

بالعنبي في الحرمة وعدم اللحوق قولين ثانيهما منسوب الى المشهور كما في مجمع البرهان والحدائق والجواهر ويساعده التتبع والاول
نسبه في الدروس الى بعض معاصريه قال وحرمه بعض مشايخنا المعاصرين وهو مذهب بعض فضلائنا المتقدمين وكان
مراده من بعض مشايخه فخر المحققين لانه اشهر مشايخه ولعله سمعه منه والا فكلام الفخر في الايضاح ليس فيه دلالة عليه واختاره
جدي في المصابيح حاكيا له عن الدعائم ايضا وعن الحر العاملي والشيخ سليمان البحراني والفاضل السيد عبد الله الجزائري قال وقد توافق
كثير من المشايخ الذين عاصرناهم وقاربناهم واليه يميل الشيخ الشهير بالفاضل الهندي في شرحه على القواعد وهو ظاهر الفاضل
الكاشاني في الوافي واطعمة المفاتيح واختيار شيخنا المحقق انتهى وكان مراده بشيخه المحقق العلامة البهبهاني لتصريحه به منه في شرح
المفاتيح وتبعه تلميذه القمي في غنائمه وعلى كل حال لا يخفى على من تتبع شذوذ القول به وندرته بالنسبة الى القول بحله كما يعطيه
عبارة الدروس والروضة ايضا لكن بناء على عدم عد من اطلق لفظ العصير في موضوع التحريم من الاصحاب ورواة نحو ذلك من
رواة الاخبار من اهل القول بالحرمة كما بنى عليه في المصابيح بل جعل من اطلق العصير في موضع من كتابه وفي موضع اخر صرح بحل
الزبيبي كالفاضلين المطلقين في اطعمة القواعد والشرايع لحكم التحريم على لفظ العصير مطلقا ومصرحين في حدودهما بحل الزبيبي ممن
له قولان متخالفان وفتويان في كتاب واحد قال واختلافهما في المسئلة الواحدة ولو في كتاب واحد غير عزيز وبالنظر الى هذا انكر
على من نسب الحل الى المشهور ولكن فيه تكلف واضح لا يخفى على من راجع كلامه في نسبة التحريم الى الشهرة ولا اظنه منه الا مجرد الحاشية
واجالة النظر كيف لا ولو كان الامر كما في المصابيح من كون المشهور هو التحريم لكان المشهور هو الفرق بين تحريمه وتنجيسه اذ لا ريب في
شهرة طهارته والتتبع لا يساعد الفرق جدا ولذا ادعى بعضهم ضد ما ادعاه في المصابيح وصرح بانه لم يجد قائلا بتحريم العصير
الزبيبي وعلى كل حال لا ينبغي التامل في كون القول بالحل هو المعروف المشهور بين الاصحاب ويكفي في دليله الاصل مع تعليق الحرمة
في النصوص على لفظ العصير المختص مطلقه بالعنبي اما حقيقة لغوية بناء على ان العصر حقيقة في استخراج ماء من الاجسام يكون
موجودا فيه بالخلقة الاصلية كالعنب ونحوه من الفواكه الجديدة الرطبة دون الماء النافذ فيه من الخارج بالنقع فيه او الغوران
معه ونحو ذلك كالزبيب والتمر اليابس ونحوهما وقد صرح بذلك بعض اهل اللغة في مادة عصر او عرفية خاصة في لسان المتشرعة
او بدعوى انصراف مطلقه اليه لمعهوديته وان لم يكن حقيقة في خصوص العنبي ويعضده صحيحة ابن الحجاج الخمر من خمسة العصير من
الكرم والنقيع من الزبيب والبتع من العسل والمرز من الشعير والنبيذ من التمر ونحوها خبر الهاشمي وجملة من اخبار منادمة ابليس مع
ادم ونوح فان المستفاد منها وقوع النزاع في العنب دون الزبيب وربما استدل عليه بصحيحة ابي بصير بتجنب الزبيبية وفسرها
الشهيد الثاني في عبارة الروض بطبيخ يتخذ من الزبيب قال وهو لا يذهب ثلثاه بالطبخ ونحوه الاردبيلي وفيه ان الزبيبية في
الحديث مجمل ولعلها كانت بوجه غير مناف للحل وبروايات ذكر النبيذ وانبط حرمتها بالاسكار والظاهر في عدم الحرمة ما لم يسكر
والنبيذ شامل لكلما ينبذ زبيبا وتمرا مع ترك الاستفصال الراجع الى العموم ولا سيما نحو صحيحة معوية بن وهب فيها اسئلك
عن النبيذ فاصفه لك فقال اما اصفه لك قال رسول الله ص كل مسكر حرام وما اسكر كثيره فقليله حرام لظهورها في عدم
مدخلية صفته منه في حرمته غير الاسكار واستدل الشهيد ان في الدروس والروض على الحل بانه قد ذهب ثلثاه بالشمس وفيه ان
الحرمة لا تثبت الا بالغليان فلا ينفع ذهاب الثلثين بغير غليان ولم يثبت غليانه بالشمس وان ادعي ثم على تقدير تحقق غليانه بالشمس
في اجزاء الغليان في جنبه كلام مضى في عصير العنب مع ان جميع اقسام الزبيب لم توضع في الشمس بل جملة منه توضع في الفيء حتى يجف
واستدل الفخر على الحل بلزوم الحرج اذا حكم بحرمته وفيه منع واضح والفاضل في جواب مسائل مهنا ابن سنان ادعى السيرة على حله كما
فيمع عبارته وفيه ان منعه وهن كلام صاحب الزبيب المخلوط بغيره وهو اخص من المدعى وتماميته بعدم القول بالفصل متعذرة لو
كانت معه هذا مع ان ثبوت سيرة المتشرعة في المقام من اصله ممنوع فانا نراهم لا يزالوا يسئلون الفقهاء عن حكم العصير الزبيبي و
يتوقفون عن اكله واما القول بالحرمة فاستدل له بالاستصحاب واول من استدل به جدي العلامة في المصابيح والمنع للكلام في
تقريره وربما عورض باصل البراءة وفساده واضح لانقطاع الثاني بالاول لتحكيمه عليه وايضا بان استصحاب تعليقي وليس بحجة كما تقرر
في محله لان المستصحب هو حرمة عصير العنب لو كان يغلي والمفروض صيرورته زبيبا قبل غليانه وهو مدفوع بانه من الاستصحاب
التنجيزي هنا لان المستصحب حكم وضعي هو سببية غليانه للنجاسة فهو كاستصحاب مطهرية الماء بمعنى سببية صبه لرفع النجاسة

ثم يورد عليه بان الاستصحاب مع تغير الموضوع وهو لا يمكن بجهة بيان التغير بناء على كون العصير حقيقة في ما استخرج الماء الخلقي من الجسم دون العارضي حسبما حكي عن بعض اهل اللغة فواضح لانه غير انسخ بالضرورة واما بناء على عمومه لماء الزبيب فلان العنب يجفت مائه بالتزبيب وماء الزبيب المستخرج منه هو الماء النافذ فيه من الخارج بالنقع فيه قد اكتسب منه الحلاوة والطعم بالنقع فيه والغور معه وان كان في المصابيح اصر على عدم تغير الموضوع هنا بوجه قادح في حجية الاستصحاب لكن التغير بالتقرير المذكور ثابت واتى بكله في المصابيح في جملة ما اورده على نفسه بعد تمسكه بالاستصحاب على الحرمة قال الثامن ان الغليان في العنب يحصل بنفسه بخلاف الزبيب فان الغليان فيه انما يكون بضم الماء اليه من خارج فلا يصح استصحاب حكم العنب فيه ثم اجاب عنه اولا بان المستصحب هو التحريم با بالغليان في الجملة غاية الامر ان حصوله في العنب بنفسه وفي الزبيب بواسطة وثانيا بان التحريم في العنب ليس مقصورا على الغليان بنفسه اذ لو اضيف الى ماء العنب من خارج ثم غلا الجميع حرم قطعا وليس الغليان هنا الا لو اضيف بماء العنب وحده بل به وبما اضيف اليه من الماء فتامل انتهى وفيما ذكره اولا ان غليان العنب انما هو غليان ماءه الاصلي وهو رطوبته الخلقية وهي ذاهبة بالجفاف فانه لا يكون زبيبا الا بجفت مائيته وفيما ذكره ثانيا ان مع اضافة ماء من خارج الى ماء العنب المغلي هو المائان معا ولو ممتزجين ويكفي غ غليان ماء العنب الاصلي في ثبوت التحريم اذ عرفت انه لا يعتبر غليانه منفردا وبعد صيرورته زبيبا المغلي ليس الا الماء النافذ فيه من الخارج لان المائية الاصلية قد ذهبت فتغير الموضوع وارد عليه لم يندفع بجوابه ولعل امره بالتامل اخيرا لذلك وبصحيحة علي جعفر ع قال سألته عن الزبيب هل يصلح ان يطبخ حتى يخرج طعمه ثم يؤخذ ذلك الماء فيطبخ حتى يذهب ثلثاه ويبقى الثلث ثم يرفع ويشرب منه السنة فقال لا باس به بتقريب ان نفي الباس عن مورد السؤال وهو الذاهب ثلثاه يقتضي ثبوت الباس فيما عداه مما لا يذهب ثلثاه بدلالة مفهوم القيد وفيه انه ليس من المفاهيم المعتبرة ومع ذلك هو في كلام السائل لا في جواب المعصوم ويحتمل ايضا كون التقييد بذهاب الثلثين على تقدير كونه ملحوظا انما لوحظ لبيان الصورة الصالحة للبقاء مدة ولا يؤل امره الى الفساد بحصول الاسكار فيه كما يشعر به قوله يشرب منه السنة نعم قد يدعى ظهور السؤال في المفروغية عند السائل عن ممنوعية ما لا يذهب ثلثاه وقد قرره المعصوم اذ لم ينكره عليه لكنه ان تم فدلالته ضعيفة كما اعترف به الاردبيلي بل قال ضعيفة جدا هذا مع ما اورد عليه من جهة السند لاشتماله على سهل بن زياد وحيث ان ذكر سهل هذا قد تكرر في كلام القوم فلا باس بتنقيح حاله على وجه لا يطول فاعلم ان في مواضع من الخلاصة صرح بانه ضعيف وقال النجاشي انه ضعيف الحديث غير معتمد عليه وكان احمد بن عيسى يشهد عليه بالغلو والكذب واخرجه من قم الى الري وقال ابن الغضائري كان ضعيفا فاسد الرواية والمذهب يروي المراسيل ويعتمد المجاهيل هذا مع ما يوجب التعدي عنه وقال جدي العلامة والاصح توثيقه وفاقا لجماعة من المحققين لنص الشيخ انتهى ونص الشيخ فيه انه قال في اصحاب الهادي ع انه ثقة وفي التعليقة نقل عن جده ان سهل بن زياد من مشايخ الاجازة وقد نقل عنه المشايخ العظام كثقة الاسلام والصدوق والشيخ وعن المعراج عن بعض معاصريه عد حديثه من الصحيح ولم من مشايخ الاجازة وعن الوجيزة لا يضر ضعفه لكونه من مشايخ الاجازة وقال بعض الافاضل يؤيده ما له كثرة رواية الكليني عنه مع كثرة احتياطه واحترازه عن تيهم وان اكثر رواياته معمول عند الفقهاء وامارة بالغلو فيعارضه ما عن التعليقة من انه صنف كتابا في الرد على الغلاة وروى اخبارا كثيرة في ذمهم وقال الكتاب المنسوب اليه مسائل التي سالها من العسكري ذكرها المشايخ سيما الصدوق وليس فيها شيء يدل على ضعف في نقل وغلو في اعتقاد وما عن النجاشي من ان له كتاب التوحيد واما اخراجه من قم فقال جماعة ان اهل قم كانوا يخرجون الراوي بمجرد التوهم وفي التعليقة ان محمد عيسى اخرج جماعة من قم بمجرد روايتهم من الضعفاء وايرادهم المراسيل في كتبهم وكان ذلك اجتهادا منه والظاهر انه كان خطاء لكن كان رئيس اهل قم والناس مع المشهورين الا من عصمه الله قال ولو كنت تلاحظ ما رواه في الكافي فيه في باب النص على علي ع الهادي وانكاره لتعصب الجاهلية لما كنت يروي عنه شيئا ولكنه تاب ورجع ونرجو ان يكون تاب الله عليه قال وقد روى المفيد في رسالته الواردة فيها على الصدوق عن سهل روايته ردها وطعن فيها بوجوه كثيرة ولم يطعن في مسندها الا بالارسال وهذا مما يدل على عدم ضعف حاله والا لطعن بوجوده في السند قال والشيخ لم يتفوه في كتبه ان يطرح الخبر بوجود سهل وبالجملة ذكر جدي في فوائده ما يصلح حال سهل بوجوه كثيرة من اراد فليراجعها ومنه يتبين مقبولية الحديث الذي في سنده سهل بن زياد واستدل له ايضا بحديث زيد النرسي بالنون الموحدة والراء المهملة بعدها سين غير منقطة وزيد الزراد عن الصادق ع في الزبيب يدق ويلقى في

القدر ويصب عليه الماء قال حرام حتى يذهب ثلثاه قلت الزبيب كما هو يلقى في القدر قال هو كذلك سواء اذا ادت الحلاوة الى الماء فقد فسد كلما غلا بنفسه او بالنار فقد حرم الا ان يذهب ثلثاه ودلالته واضحة لو لا نقاش فيها بل في سنده بوجهين احدهما في الراوي بجهالته لعدم حصول التوثيق في كتب الرجال للزيدين النرسي والزراد فان النجاشي في كتابه والشيخ في الفهرست ذكراهما بغير توثيق قال الفاضل في الخلاصة لما لم اجد لاصحابنا تعديلا لهما ولا طعنا فيهما توقفت عن قبول روايتهما وثانيهما القدح في كتابيهما المروي عنه الحديث بانه موضوع عليهما ففي الفهرست لهما اصلان لم يروهما محمد بن علي بن الحسين بن بابويه وقال في ابن بابويه لم يروهما ابن الوليد وكان يقول هما موضوعان وكذلك كتاب خالد بن عبد الله بن سدير وكان يقول وضع هذه الاصول محمد موسى الهمداني انتهى واصل القدح من هذين الشيخين ومنهما نشاء الطعن واشتهر في الكتاب هو مدفوع بما قاله ابن الغضائري زيد الزراد وزيد النرسي رويا عن ابي عبد الله ع قال ابو جعفر بن بابويه كتابهما موضوع وضعه محمد بن موسى السمان وغلط ابو جعفر في هذا القول فاني رايت كتبهما مسموعة من محمد بن ابي عمير وهذا ابن الغضائري مسلم من سلم منه لتسرعه الى القدح فكم ضعف من اجلاء الاصحاب المعروفين بالجلالة ومع هذا تجاهر في الرد على ابن بابويه يدل على ان الكتاب من الاصول المعتبرة مع انه في عدة من الكتب رواية هذا الاصل والكتاب عن ابن ابي عمير وقد ذكر جدنا طريقا اخر غير ما في الكتب الى كتاب زيد النرسي عن ابن ابي عمير ثم قال ان رواية ابن ابي عمير لهذا الاصل تدل على صحته واعتباره والوثوق بمن رواه الى ان قال وذكر الشيخ في العدة انه لا يروي ولا يرسل الا عمن يوثق به وهذا توثيق عام لمن روى عنه ولا معارض له هنا وقال حكى الكشي في رجاله اجماع العصابة على تصحيح ما يصح عنه والاقرار له بالفقه والعلم ومقتضى ذلك صحة الاصل المذكور لكونه مما قد صح عنه بل توثيق راويه ايضا لكونه العامل في التوثيق غالبا انتهى وبالجملة جعل طاب ثراه عد ابن ابي عمير هذا الكتاب اصلا دليلا على وثاقته واعتبار كتابه معا بما يطول ذكره قال واما الطعن على هذا الاصل فانما الاصل فيه ابن الوليد القمي وتبعه عليه ابن بابويه على ما هو دابه في الجرح والتعديل ولا موافق لهما فيما اعلم وطريقة القميين في الانتقاد تخالف عليه جماهير النقاد ولم يلتفت احد من ائمة الحديث والرجال الى ما قاله الشيخان المذكوران في هذا الحال بل المستفاد من تصريحاتهم وتلويحاتهم تخطئتهما في تلك المقال انتهى وهذا كاف في اعتبار هذا الاصل وراويه و استدل ايضا بما تضمن السؤال عن مطبوخ الزبيب كيف يطبخ حتى يصير حلالا فوقع الجواب بما تضمن طبخه على الثلثين فيدل على ان ذهاب الثلثين اذا غلا العصير الزبيبي شرط في حله واباحته منها موثق عمار عن ابي عبد الله ع قال سئل عن الزبيب كيف طبخه حتى يشرب حلالا فقال تاخذ ربعا من زبيب فتنقعه ثم تطرح عليه اثني عشر رطلا من ماء ثم تنقعه ليلة فاذا كان من الغد نزعت سلافته ثم تصب عليه من الماء الى قوله ثم توقد تحته النار حتى يذهب ثلثاه ويبقى الثلث وتحته النار الحديث وقريب منه موثقة الاخر قال وصف لي ابو عبد الله ع المطبوخ كيف يطبخ حتى يصير حلالا فقال تاخذ ربعا من زبيب وتنقيه وتصب عليه اثني عشر رطلا من ماء ثم تنقعه ليلة الى قوله ولا تزال تغليه حتى يذهب الثلثان ويبقى الثلث الحديث والجواب احتمال كون التقييد فيهما بذهاب الثلثين لاجل دوام حله وان ما لم يذهب ثلثاه تبقى فيه مائية توجب بقاءه على تلك الحالة اختماره كما يعطيه جملة مما ورد بهذا من مضمونهما او ذكر فيه ما يدل على عدم تغيره كما في خبر الهاشمي قال شكوت الى ابي عبد الله ع قراقر تصيبني في معدتي وقلة استمرائي الطعام فقال لي لم لا تتخذ نبيذا نشربه نحن وهو يمرئ الطعام ويذهب بالقراقر والرياح من البطن قال فقلت له صفه لي جعلت فداك فقال تاخذ صاعا من زبيب فتنقي حبه وما فيه ثم تغسله بالماء غسلا جيدا ثم تنقعه في مثله من الماء الى ان قال ثم تطبخه طبخا رقيقا حتى يذهب ثلثاه ويبقى ثلثه ثم تجعل عليه نصف رطل عسل الى ان قال وهو شراب طيب لا يتغير اذا بقي ان شاء الله وظاهره من كلام المعصوم كما يعطيه قوله بعده ان شاء الله وان احتمل فيه كلام السائل فقد سمعت في رواية علي بن جعفر قوله ثم ترفع وتشرب منه السنة وعلى كل حال احتمال ما ذكرناه في هذا الخبر وغيره مرجوح مع ان اصل دلالتها على كون ذهاب الثلثين شرطا للحل مع الغض عن هذا الاحتمال ليست بالوجه الظاهر المعتبر خصوصا مع وقوع التقييد بالشراب الحلال انما هو في كلام السائل دون جواب الامام ع وربما استدل ايضا باخبار منازعة ابليس بعد نوح ع في مطلق العنب بل شجره حيث ما خرج بقول الباقي فليكن الحرمة في كل ما ثبت فيه نصيب الشيطان ثابتة والجواب منع دلالة جميع تلك الاخبار على ما ذكر ففي بعضها ان ابليس لما طلب من حواء من ثمرة العنب غطته عنقودا من عنب فاعطته فمصته ولم ياكل منه فاوحى الله الى ادم ان

العنب قد مصه عدوى عدولك وقد حرمت عليك من عصيرها الخمر ما خالط نفس ابليس فحرمت الخمر لان عدو الله مكر بحوا
حتى مص العنب الحديث ويؤيده ما في غيره من منازعته مع نوح حيث ان اباعبد الله عليه السلام بعد ذكر المنازعة والفصل فرع عليه الامام
بقوله فمن هناك طاب الطلا على الثلث والطلا هو عصير العنب في بعضها فرع حل العصير عليه بناء على كون المراد منه ماء العنب في
الاخبار كما انه معه هذا مع ان ما في هذه الاخبار من قبيل الحكمة في الاحكام لا العلة الحقيقية وربما استند ايضا للحرمة الى الاخبار المتضمنة
لحرمة العصير على الاطلاق بناء على شموله لما عصير الزبيب ايضا والجواب ما مر اليه الاشارة من انصراف لفظ العصير المطلق الى ماء العنب
لمعهوديته ولو لكونه المتخذ غالبا اما للتخليل والتخمير وما ورد بلفظ كل عصير ايضا منزل هنا على خصوص العنبي ولفظ الكل لعموم
افراد ماء العنب اذ لو بقي على عمومه واخراج ما خرج وبقاء الباقي لزم التخصيص بالاكثر المستهجن فان قيل التخلص منه يحصل بصرف
العصير الى خصوص ما هو اعم من العنبي مع الزبيبي ولا يقتضي الاختصاص بالعنبي وحده قلنا دعوى الانصراف الممكنة هنا هي الانصراف
الى ماء العنب واما صرفه الى خصوص ما هو اعم من العنبي والزبيبي فغير ظاهر جدا والوجدان شاهد بذلك وهذا التجوز جار في نظائر الاطلاق
العصير ايضا العدم بقاءه على الاطلاق الشامل لعصير كل جسم قطعا والقابل لدعوى الانصراف اليه غير ماء العنب غير ظاهر فلينزل
على ارادته وبالجملة غير خفي ان عمدة دليل حل العصير الزبيبي هو الاصل وعمدة ما يصلح الاستناد اليه للحرمة رواية الزيدين لوضوح
دلالتها وحسن حالها حسبما عرفت مؤيدة بما تضمن وصف الحلال من طبخ ماء الزبيب ولولا تحقق شهرة الفتوى بالحل على وجه
ظاهر في الاعراض عن الخبر خصوصا مع الاحتمال القائم فيما ايد به ما ذكر ومع معارضته لما يتايد به بما يؤيد به الحل من ظهور الاخبار
المنوطة فيها الحل والحرمة بما اسكر كثيره او لم يسكر لتوجه الفتوى بحرمة العصير الزبيبي واما مع الشهرة العظيمة المقاربة للاجماع
فلعل القول بالحل اقوى بقي هنا شيء وهو انه قد سمعت فيما تقدم في عصير العنب عبارات ظاهرة في اعتبار كون المغلي غير ممزوج
بغيره في الحكم بالحرمة لم نو نصه على وجه الكلية وبينا على تفصيل في الممزوج هناك وهو جار هنا في عصير الزبيب لكن يستفاد
من بعض الخصوصية في حب الزبيب المطبوخ مختلطا بنحو الارز وغيره بالحل ولو على تقدير القول بحرمة العصير الزبيبي فعن البحار
ان بعض من قارب عصرنا الحر براي بعصير الزبيب المطبوخ في الطعام فحكم بحرمته لانه يغلي ماؤه في جوفه وتابعه بعض من
لم يشم رائحة العلم والفقه من المعاصرين وهو وهن على وهن قال بعض الافاضل بعد نقله عن البحار ويحكى عن بعض من عاصرناه
والقول بنجاسة الطعام وهذا وهن على وهن قال وربما يستند للخبر الزيدي وهو مع ضعفه وشذوذه وعدم الجابر ومخالفته للعمومات
القطعية من الكتاب والسنة غير دال على مدعاه اذ ظاهره انه يحرم اذا ادى حلاوته الى الماء حتى صار بمنزلة العصير ومعلوم ان ما يوضع
تحت الارز في القدور او يغلي في الدهن ليس بهذه المثابة ولا يحلو الماء بسببه حلاوة العصير الى ان حكى عن شيخه فاضل الرياض المنع
عن الاحتياط فيه ايضا قال ولعله لمنافاته لسهولة الامر وارادة اليسر وفي بعض مسائل ابن سنان من الفاضل ما يقول سيدنا
الامام في طبخ حب رمان مخلوط بزبيب معتصر مصفى ام بعصير عنب ساعة اعتصاره ثم يحصل له الغليان على النار على هذه الصفات
مع اللحم والحوائج هل يكون حراما او حلالا افتنا في ذلك الجواب فاما ما يسمى عصيرا فالوجه في غليانه اعتبار ذهاب ثلثيه واما ماء الزبيب
فالاقرب اباحته مع انضمامه الى غيره لان الناس في جميع الازمان والاصقاع يستعملونه من غير انكار احد منهم انتهى وحاصله دعوى السيرة
المنضم الى غيره فكيف بحب الزبيب وبالجملة ظهر مما سمعت دعوى ان احدا بها دعوى السيرة على حل العصير الزبيبي حال امتزاجه كما
سمعته من الفاضل من الفاضل فتكون السيرة مستثنية له من عموم العصير وتبعه بعض الافاضل المعاصرين وهي على عهدة
مدعيها بل عن رسالة العلامة البهبهاني انه لم يظهر من الاخبار ولا من الفقهاء حرمة الممزوج بالعصير العنبي فضلا عن
الزبيب ومائه وقد سمعت ما يقرب منه من مسائل الشريف البغدادي لكن في بعض صور المزج وهو في غاية البعد في العنبي
وابعد منه دعوى عدم ظهوره من الاخبار ضرورة كون المدار في الاخبار على صدق غليان ماء العنب حسبما سمعته و
اغرب منه الدعوى الثانية وهي دعوى السيرة على خلط ماء الزبيب في الاطعمة واقرب منها حل حب الزبيب المخلوط بغير المايع
كالارز ونحوه بل الحكم به متعين لان غليان عصير الزبيب لا يتحقق معه ضرورة عدم تحقق العصير للزبيب بغير ماء اما يفود
معه فيؤدي اليه صفته من الحلاوة والطعم وبه يصدق عصيره او ينقع فيه فينفذ فيه من خارج فيغلي هو في جوفه بناء على
مساواة المستخرج لما في جوف العنب كما سمعته في ماء العنب بحب الزبيب المخلوط بنحو الارز اذا طبخ فهو من طبخ الزبيب لا ماء

في حكم عصير الزبيب المطبوخ في الطعام

على حل ماء الزبيب

لا ماء الزبيب والحكم ثابت للثاني في النصوص والفتاوى دون الاول خصوصا اذا حمص الزبيب في الدهن فانه يذهب بذلك ثلثا
مائه ولذا ان ازيد في حمصه احترق جسمه ولذا قال المجلسي ره ان محرمه لم يشم رائحة العلم بل وكذا حب العنب المخلوط بغير المايع
مو طبخ العنب لا ماء العنب اذ لا يقال فرق بين حب الزبيب والعنب لان العنب فيه ما فيه فاذا طبخ يغلي ماؤه في جوفه وقد ثبت
مساواته للمعصور المستخرج لان المسلم مساواته ما يغلي في جوفه صادقا عليه ماء العنب عرفا لا حكميا اذ ليس هو مناطا في موضوعات
الاحكام الشرعية وما في جوف العنب لم ينفذ اليه من خارج هو جرم العنب وحبة العنبة ما لم تفر ولم تنتحو هي عنب بجميع
اجزائها ضرورة عدم كون التسمية لقشرها وحده وبالجملة العنبة بما احتوت عليه عنبة عرفا وغليانها طبخ عنب لا ماء العنب
ولا اقل من الشك في تحقق غليان ماء العنب العرفي وطبخه فلا تحريم وما تقدم عن الاردبيلي من استظهار تحريمه من كلماتهم
وان لم يدل على ارادته ظهور كلمات الجميع في حرمته مطبوخه ولو في حبته كما حكاه في الحدائق عن بعض بقوله لو طبخ حب العنب في ماء
او طبيخ حرم ذلك المطبوخ اجماعا فهو في حيز المنع ولذا انكره صاحب الحدائق بعد نقله منه وقال ان اراد ثبوت التحريم لحب العنب
وان لم يخرج ماؤه بالطبخ منعنا هذه الدعوى فان بناء الاحكام الشرعية على مثل هذه الاعتبارات التخمينية الظنية لا يخلو من مجازفة
انتهى مع انه غير مساق لما ذكرناه من طبخ العنب في غير مايع بل لعدم اعتبار كون المغلي معتصرا مستخرجا وهو حيثية اخرى فذلكة
ينبغي ان يعلم ان الخلاف في حرمة العصير الزبيبي فيما غلا بنفسه انما يصح اذا خصصنا الفقاع بالمتخذ من الشعير واما اذا قلنا بانه اعم
منه ومن المتخذ من الزبيب فينبغي ان يخص الخلاف هنا بالعصير المغلي بالنار لانه اذا غلا بنفسه كان الفقاع الذي لا خلاف في
حرمته ونجاسته ومن هنا قال الشهيد في الدروس لا يحرم المعتصر من الزبيب ما لم يحصل فيه النشيش فيحل طبخ الزبيب على الاصح
وهذا بناء منه على اختيار عدم حرمة العصير الزبيبي ولذا عبر بطبخ الزبيب اي المغلي منه بالنار فانه اذا غلا بنفسه كان فقاعا
ولذا قيده بما لم يحصل فيه وقد سمعت عنه ان الفقاع كان يتخذ من الشعير لكن بعد داخله من الزبيب جرى على منواله الشهيد
الثاني في الروض والسبزواري في الذخيرة وافصح منه في الروض قائلا لا يلحق به عصير التمر وغيره حتى الزبيب على الاصح ما لم يحصل
خاصية الفقاع فيحل طبخه فتبين ان هؤلاء لم يفصلوا بعباراتهم المذكورة في العصير الزبيبي قولا غير القولين المعروفين لاطلاقهم
بل لبنائهم في الفقاع على اتخاذه من الزبيب ايضا ووقع منهم التقييد بطبخ العصير المشعر بغليه بالنار او بما لم يحصل فيه نشيش
لكونه فقاعا قال في المصابيح في العصير الزبيبي انه يعتبر في محل النزاع امور الى ان قال ثالثها غليانه بالنار كما اعتبره الشهيد ره
في الدروس وروض الجنان حيث جعل النزاع في طبيخ الزبيب دون المعتصر منه فلو غلا بنفسه لم يدخل في هذا النزاع بل كان الحكم
فيه الحل مطلقا او التحريم كذلك والظاهر طرد الخلاف في ذلك انتهى ولا يخفى ما في قوله كان الحكم فيه الحل مطلقا من عدم تماميته
لانه ان قلنا باتخاذ الفقاع من الزبيب كان حراما اتفاقا وان قلنا باختصاص الفقاع بالمتخذ من الشعير كان محل خلاف العصير
الزبيبي لا الحل مطلقا ثم ان اطراده الخلاف فيما يغلي بنفسه لا يكون الا مع اختصاص الفقاع بالمتخذ من الشعير وهو غير محقق ولا
محرر ومن مذهبه ايضا وليعلم ايضا ان حل العصير الزبيبي اذا غلا بذهاب ثلثيه مبني على القول في غاية حرمة العصير العنبي اذا غلا
هل هو ذهاب الثلثين مطلقا كما هو المعروف او انه غاية لخصوص ما غلا بالنار واما ما غلا بنفسه فلا يحل بذهاب ثلثيه كما اختاره
بعض حسبما مر في غاية حرمة العصير العنبي فعلى المعروف هناك يحل بذهاب الثلثين هنا مطلقا وعلى القول الاخر هناك يحل به
اذا غلا بالنار لا بنفسه فلا ينبغي ان يعد بذلك اقوال هذه المسئلة لابتنائه هنا من هذه الحيثية على ما مر في العصير العنبي لكن
في المصابيح مع ابتنائه هنا على العصير وقوله كما سمعت فيحل المعتصر من الزبيب بطبخه على الثلث على احد القولين ويختص التحليل
بما غلا بالنار على الاخر قال ويثبت بذلك في المسئلة قول ثالث هو حلية المطبوخ اي من عصير الزبيب بذهاب ثلثيه دون
النقيع وفيه ما عرفت من انه لا ينبغي تكثير الاقوال به هنا ثم قال بعد ذلك وظاهر الدروس حل المطبوخ مطلقا وتحريم النقيع اذا
غلا بنفسه لذلك وظاهره انه لان ذهاب ثلثيه غير محلل له مع انه ليس كذلك بل لصيرورته فقاعا قال فيكون قولا رابعا ويكون
اقوال المسئلة مع التوقف خمسة انتهى وقد عرفت ان تحريمه ما غلا بنفسه لكونه فقاعا لا ينبغي ان يكثر به اقوال هذه المسئلة فذلكة
جيدا منهما ان في لحوق العصير الزبيبي بالعنبي في حكم النجاسة قولين المعروف المشهور شهرة عظيمة مقاربة للاجماع نعم الطهارة
كما هو قضية القول بحله اذ لو كان نجسا لحرم كسائر النجاسات بل في الذخيرة لا اعلم قائلا بنجاسته وكان مراده القائل المعين والا

فالقول بها بحال المحكي ويعطيه جعل القول بطهارته احتج في المقاصد العلية وهو ظاهر ما نسبه الفخر الى والده من وجوب الاجتناب عنه وربما استظهر من اطلاق ما في مهذب ابن البراج من ان كل عصير اذا غلا لم يجز استعماله على حال وعبارة الوسيلة فانه صرح بنجاسة العصير لكن اذا غلا من نفسه ومن اطلاق التعبير بنجاسة العصير لكنه اذا شمل الزبيبي لم يكن القول بنجاسته نادرا لانه في عدة كتب كالشرايع والمنتهى والتحرير والارشاد والتلخيص والتذكرة والذكرى ومعالم ابن قطان ويحكيها اما اطلق بعض من عدّ ذهاب ثلثي العصير من المطهرات كما في المسالك الجامعية وطهارة الروضة وقال في القواعد بكاشف اللثام في شرحه ويحكى البيان وشرح الارشاد يلحق بالمسكرات العصير العنبي ولعل منه الزبيبي لا الحصرمي الى غير ذلك ونسبة القول بالنجاسة الى هؤلاء من هذا الاطلاق في غير محلها مع امكان دعوى انصراف لفظ العصير في عباراتهم الى العنبي حسبما مر وعلى كل حال قضية التقوية للقول بحل فيما قدمناه هو تقوية القول بطهارته هنا ويكفي في دليل الطهارة اصل الطهارة ولا اعرف للقول بنجاسته دليلا غير الاستصحاب بالنحو المقرر في حرمته وعلى تقديره يقطع به اصل الطهارة لكن عمدة من استند اليه فيما تقدم هو جدي العلامة ومن لم يستدل به هنا بل اختار القول بها بالطهارة في المصابيح ودرته المستمرة عليها فتواه ولعله لعدم مقاومة الاستصحاب هنا الاصل الطهارة حتى يخصص به لا عنفصا الثاني هنا بالشهرة العظيمة بل الاجماع المستظهر المحكي مع احتمال كون نظر القائل بالنجاسة الى اطلاق الخمر على العصير في الاخبار بدعوى ان هذا الاطلاق اما من باب الحقيقة او المبالغة في التشبيه وعلى كل من التقديرين يثبت له حكم النجاسة على القول بنجاسة الخمر وفيه ان المطلق عليه الخمر في تلك الاخبار هو المسكر من العصير كما ستعرفه في التنبيه الآتي بعد ذكر العصير الحصرمي لذا اشد القائل بالنجاسة فيه من الاصحاب مع ان تلك الاخبار بمرئ منهم ومسمع فلا ينبغي التامل في طهارته وان قلنا بحرمته فتدبر جيدا منها ان في لحوق العصير التمري بالعنبي في الحكم قولين للاصحاب المعروف المشهور منهما هو عدم اللحوق بل في الحدائق صريح الاجماع عليه كظاهر المقاصد العلية لانه بعد حكمه بحرمة العصير العنبي بمجرد الغليان وتوقيف نجاسته على الاشتداد قال ولا يلحق به عصير التمر وغيره اجماعا ولا الزبيب على اصح القولين معتضدين بما في الرياض من نقل عدم الخلاف في حله وحكى الحرمة في الحال عن بعض مشايخه ومعاصريه قال انا لم نقف على قائل بالتحريم ممن تقدمنا من الاصحاب نعم احدث القول بذلك في هذه الاعصار المتاخرة واشتهر الان بين جملة من فضلاء المعاصرين ثم حكاه عن ظاهر الحر العاملي والمولى ابي الحسن الغروي وفي المصابيح عن القاضي نعمان المصري وصرح باختياره العلامة البهبهاني في شرح المفاتيح وتبعه تلميذه القمي في غنائمه وربما يظهر من اطلاق ابن بابويه فيما حكى عنه ولده على العصير انه خمر وجعل بعض قضيته من اطلق القول بتحريم العصير وفيه انصراف العصير في الاخبار وكلام الاخيار الى خصوص العنبي وربما يوجد في بعض العبارات دعوى ان من تقدم الفاضلين من فقهاء اصحابنا كانوا متفقين على حرمة العصير التمري فمنهم بين من يظهر من كلامه التحريم كالصدوق والشيخ والحلبي وبين من يورد اخبار التحريم ولا يجيب عنها بتاويل فينكشف عن رضاه بمفادها وهذا وهم ومنشاؤه كلام الصدوق والشيخ وامعان النظر فيهما خصوصا الثاني يعطي ارادتهما انه اذا نش وغلا اسرع اليه الاختمار في زمان ما فيسكر فيحرم وغرضهما الاناطة بالاسكار ونقل عباراتهم والدلالة على ما قلناه من عباراتهم يوجب الطول ولا مهم فيه اذ لا ينكران بقاء نقيع التمر والزبيب مع مائيتهما الموجودة قبل ذهاب ثلثيه يوجب اختمارهما كما نرى انهما في العادة يصيران بيقائهما على هذا الحال خمرا وبعده يصيران خلا وبالجملة هو فيمن عمل الخمر يتعمده اهل الخمور بل جماعة من الخلفاء الاولين كانوا لا يستعملون من اقسام الخمور غير النبيذ غالبا لكن الذين يتعمدون الى تخميرهما يبقونهما الى ان ينشاء بنفسهما ولم يكونوا يغلونهما بالنار غالبا ومن هنا وقع من الشهيد وغيره تعبيد الحل في العصير الزبيبي بما لا ينش حتى حمل كلامه على القول بالتفصيل فيه وقد سمعت في العصير العنبي عن ابن حمزة التصريح بالتفصيل المزبور فيه وعلى كل حال للقول بالحل اصل الاباحة والبراءة واستصحاب الحل الثابت حال التمرية من غير مخرج له من تحت الاصل سوى ما يتخيل مما ورد بحرمة عموم العصير كصحيحة ابن سنان كل عصير اصابته النار فهو حرام بدعوى شمول لفظ العصير للتمري وفيه ما قد عرفت من المضايقة في شمول اطلاقه للزبيبي فكيف بشموله للتمري ثم ما ورد في مناز عة ابليس مع آدم في شجرة النخلة ايضا كما وقع في الكرم كالذي رواه في الكافي عن ابرهيم عن ابي عبد الله عم فثبت الثلثان للملعون في ثمرة النخلة ايضا وهو العلة في التحريم كما هو العلة في عصير العنب فيه انه قد مر غير مرة ان هذا ونحوه مما سمي بعلل الاحكام انما هي في الحقيقة حكمها ولا اطرادها في الاحكام ولا اناطتها به مع ان غاية اشتراكهما في ثلث

في لحوق العصير التمري بالعنبي

العلة حرمة الخمر من كل من ماء العنب ونبيذ التمر كما افصح عنه ذيل ذلك الخبر من قوله بعد ذكر المنازعة قال ابو عبد الله عم ثم ان ابليس الملعون ذهب بعد وفاة آدم فبال في اصل الكرمة والنخلة فجرى الماء في عروقهما من بول عدو الله فمن ثم يختمر العنب والتمر فحرم الله على ذريته آدم كل مسكر لان الماء جرى ببول عدو الله في النخل والعنب فصار كل مختمر الا ان الماء اختمر في النخلة والكرمة من رائحة بول عدو الله ابليس وبما ورد في حرمة الشراب اذا اخبر بطبخه على الثلث الا من الثقة كصحيحة علي بن جعفر عن الرجل يصلي الى القبلة لا يوثق به اتاه بشراب زعم انه على الثلث فيحل شربه قال لا يصدق الا ان يكون مسلما عارفا وفي موثقة عمار ان كان مسلما ورعا مأمونا فلا باس ان تشرب بتقريب ان المفهوم فيهما قاض بالباس فيما يغلي اذا لم يكن مأمونا ومع الغض عنه لولا للثلثية مدخلية في رفع الباس لما كان وجه لاعتبار المأمونية في الاخبار بها وفيه انصراف الشراب الى عصير العنب وعلى تقدير شموله للتمري فهو بالاطلاق والاطلاق هنا مسوق لبيان حكم آخر من اعتبار مأمونية المخبر بغليانه على الثلث فلا عبرة به من حيثية كونه من عنب او زبيب او تمر وبموثق سماعة سالته عن التمر والزبيب يطبخان للنبيذ فقال لا وكل مسكر حرام وقال قال رسول الله كلما اسكر كثيره فقليله حرام وقال لا يصلح للنبيذ الخمرة وهي العكرة بتقريب عموم المنع لما طبخ للنبيذ خرج منه ما طبخ على الثلث بقي الباقي وفيه اولا معلومية عدم ارادة النبيذ في الماء المعهود نبذه فيه لاصلاح الماء وان اطلق على ذلك ايضا النبيذ والنبيذ في الاخبار اذ هو خال من الغليان وانما نبيذ غدوة مثلا فيمكث زمانا فيشرب عشية كما نبه عليه الامام عم في جملة من الاخبار واذا لم يكن هو مرادا فالمنصرف اليه هو النبيذ المسكر ومنه تبيين الجواب اذا استدل بما تضمن حرمة النبيذ على اطلاقه لانصرافه الى المسكر مع ما تسمعه من ان ملاحظة تلك الاخبار يفيد دوران الحكم في النبيذين مدار الاسكار دون مجرد الغليان وغيره وثانيا في الخبر شاهد على ارادة ما يتحقق فيه الاسكار من طبخهما وهو ما في الذيل من قول رسول الله الذي هو بحكم التعليل للجواب بل مع الغض عنه نفس الجواب بكل مسكر حرام كما لا يخفى وبرواية ابن مسلم عن النبيذ سكن غليانه فقال قال رسول الله كل مسكر حرام وفيه انا ظهر من سابقه فيما ادعينا ظهوره فيه اذ لم يجب فيه الا بقول رسول الله كل مسكر حرام فيقتضي فهم الامام عم من السؤال انه مفروض مع تحقق الاسكار والا لم يرتبط الجواب به وكانه انما وقع السؤال عنه مع فرض اسكاره بزعم ان المسكر اذا سكن نشيشه يعود الى الحل فدفع وهمه الامام عم بان كل ما اسكر لا يحل بل قد يدعى ان ظاهره بيان ان التحريم يدور مع الاسكار فلا عبرة بالغليان ولا بسكونه من الغليان فيصير الخبر من ادلة الحل وان غلا ويكون سبيله سبيل غيره مما ياتي وبما في ذيل حديث ابرهيم بن ابي البلاد قال فيه قلت يوخذ التمر فينقى ويلقى عليه العقوة قال وما العقوة قلت الدادي قال وما الدادي قلت حب يوتى من البصرة فيلقى في هذا اي التمر المنبوذ المذكور قبله حتى يغلي ويسكن ثم يشرب فقال هذا حرام وفيه مع جريان ما ذكر في سابقه فيه من زعم السائل ان المسكر اذا سكن من نشيشه عاد الى الحل فاجاب الامام عم ببقاء الحرمة ان الحب الملقى فيه لنحو لعله مؤثر في الاسكار فالتحريم من اجله والاحتجاج به على المنع بمجرد الغليان متوقف على معرفة حقيقة الحب انه غير مسكر واني بذلك وبموثقتي عمار الواردتين في النضوح سئل في احدهما عن النضوح المعتوق كيف يصنع به حتى يحل قال خذ التمر فاغله حتى يذهب ثلثا ماء التمر وفي الاخر سئله عن النضوح قال يطبخ التمر حتى يذهب ثلثاه ويبقى ثلثه ثم يمتشطن به وفي رواية عثيمة قال دخلت على ابي عبد الله عم وعنده نساؤه قال فشم رائحة النضوح فقال ما هذا قالوا نضوح يجعل فيه الضياح قال فامر به فاهريق في البالوعة اما الاستدلال بالاول فمبني على معلومية كون النضوح معمولا من نبيذ التمر المغلي ولا دلالة فيه على ذلك ثم انه لم يامر باراقة كل نضوح بل ذلك الشخص ولعله كان مختمرا او فيه شيء من المسكر خصوصا مع قولهن ان فيه الضياح ولعله مسكر بل عن القاموس ان الضياح كغراب عطر او عسل وعن بعض انه الخمر الممزوج بالماء وعلى تقديره لا يدل على كون الاراقة من جهة مجرد النضوح وان ثبت كون النضوح نبيذ التمر المغلي بل من جهة الضياح ومع الغض عما قيل في الضياح حكي في كلام بعض الافاضل ان النضوح طيب طيب يصنعون التمر والسكر والقرنفل والتفاح والزعفران واشباه ذلك في قارورة فيها قدر مخصوص من الماء ويشد راسها ويصبرون اياما حتى ينش ويتخمر وهو شايع بين نساء الحرمين الشريفين انتهى وعليه فالامر باهراقه لتخمره خارج عن محل البحث واما الموثقان ففيهما انه بناء على عدم نجاسته كما تسمع نقل الاجماع عليه فلا يكون اعتبار طبخه على الثلث لحرمة شربه ان لم يذهب ثلثاه لان المسئول عنه ليس الا حل استعماله الذي هو التطيب به دون شربه اذ ليس هو مما يشرب ويوكل وحرمة شربه او اكله لو طبخ على ما دون الثلث لا يوجب حرمة التطيب به فلعل اعتبار ذهاب

ثلثيه على الارشاد الى صنعه كذلك لئلا يؤدى بقاؤه الى الاختمار بالتقريب الآتى فينجس و يقتضى تجنبه فى التطيب به تباعدا عن
مساورة النجس والصلوة معه كما يعطيه صدر اولهما ايضا واما ان يقال بنجاسته ايضا كما يحكى عن شاذ فيحتمل حل اعتبار ذهاب الثلثين
عليه ايضا ولا يتم معه الاستدلال كما عرفت فان قيل يصح الاستدلال باطلاق قوله اغله حتى يذهب ثلثا ماء التمر لاقتضائه كونه
مطلقا شرط حل التطيب والتمشط به وذلك ظاهر فى نجاسته لولاه اذ لا يجريان بمجرد حرمة الشرب واذا ثبت النجاسة لزم جاء حرمة شربه
ايضا فيما طبخ لغير النضوح نظرا الى حرمة شرب النجس قلنا دلالتهما على انتفاء حل التطيب والتمشط به عند انتفاء طبخه على الثلث انما
هى بالمفهوم وقد تقرر فى محله ان المفهوم حجة فيما يكون هو الظاهر من فوائد القيد وهنا فايدته غير انتفاء الحل فعلا بانتفاءه ثابتة
وهى اوله الى انتفاء الحل بعد طول بقاءه اذا انتفى القيد وذلك لما هو معلوم بالعادة ان وجود المائية الزائدة على الثلث
يوجب طرو التنشيش فيه المؤدى الى الاختمار فانه موطرئ لاتخاذ الخمر من هذه الانبذة بل صدر اولهما من قوله عن النضوح المعتق
ظاهر فى السؤال عن كيفية صنعه ليبقى ويعتق ومع ذلك يحل ولا يفضى الى الفساد الموجب للحرمة وكذا قوله فى ثانيهما ثم يتمشطن
ظاهر فى ان طبخه حتى يذهب ثلثاه ليتمشطن به اى ليبقى فيتمشطن به كلما اردن التمشط واذا لم يتم الاستدلال بشئ من الاخبار
المذكورة يبقى اصل الحل واستصحاب ما ثبت منه فى حال التمرية سليمين عن المعارض بل هما معتضدان باخبار كثيرة وقع السؤال
فيها عن النبيذ وخصوصا فى بعضها عن النبيذ المغلى كصحيحة ابن الحجاج وخبر وفد رسول الله ص ووقع الجواب باناطة الحرمة بالاسكار
الظاهرة فى عدم سببية مجرد الغليان بغير اسكار فى التحريم والا لما انيطت بالاسكار فى مقام البيان وربما يناقش فى خصوص هذين
الحديثين بانهما متضمنان للسؤال عن النبيذ الموضوع فيه العكر بالفتح وهو ما يبقى فى آنية الخمر من بقية خمرها وهو يوجب نجاسته
بل وحرمته ومع ذلك فكيف يجيب المعصوم ع بالحل الا مع الاسكار ويندفع بان اناطة الحرمة فى الجواب بالاسكار حصرا اضافى
بالنسبة الى ما زعم السائل من مدخلية الغليان والنبذ فى التحريم كما هو ظاهر توصيف السائل وان تعرض فى الاثناء لوضع
العكر لكن محط النظر هو من حيثية الغليان فتبين عدم مدخليته بان موجب التحريم هو الاسكار فلا ينافى وجود موجب آخر لم
يكن محط السؤال فلم يبين الحكم من تلك الجهة فتامل وربما ايد الاصل بصحيحة ابى الصباح كان النبى ص اذا اتى بشارب الخمر ضربه
الى ان قال قلت النبيذ قال اذا اخذ شاربه قد انتشى ضرب ثمانين ونحوها الصحيحة الاخرى عنه ايضا فى الفرق بين الخمر والنبيذ
بذلك وفيه ان غايتهما الفرق بينهما فى الحد ولا ملازمة بينه وبين ثبوت الفرق بينهما فى النجاسة لثبوت الحد فى خصوص الخمر بمسمى
شربه وفى غيره من المسكرات على المسكر كما هو مصرح به عنه فى محله منها ان عصير التمر غير ملحق بالعنبى فى النجاسة فى المعروف المشهور
شهرة عظيمة مقاربة الاجماع بل صرح غير واحد بعدم العثور على قائل معين بنجاسته بل الاجماع على طهارته محكى فى عدة كتب منها
شرح الالفية للشهيد الثانى ولوالد البهائى ايضا وفى الحدائق حاكيا له ايضا عن بعض شراح الوسائل وعن حواشى القواعد المنسوب
الى الشهيد الثانى وقد سمعت ما عن المقاصد العلية فى حكم الحل والتحريم ومع ذلك كله نسب القول بالنجاسة فى الدرة الى قول
غير معروف وصرح العلامة البهبهانى باختياره فى شرح المفاتيح وتلميذه المحقق فى غنايمه وبانى احتماله فى عبارة من عبر بنجاسة العصير
اذا غلا احسبهما وقد عرفت انه فى غير محله وقضية قولنا فيما مر بحله هى الحكم هنا بطهارته اذ لو نجس لحرم ويكفينا اصل الطهارة والبرائة
واستصحاب الحالة التمرية من غير مخرج يتخيل فى المقام عدا الامر باهراق النضوح فى خبر عثيمة المتقدم الظاهر فى عدم الانتفاع به بوجه
ومنع الانتفاع بالكلية ظاهر فى النجاسة خصوصا فى المايعات وما تضمن نجاسة العصير بالتقريب المتقدم وقد عرفت الجواب
عنه مضافا الى عدم صلاحية الاحتجاج به وبامثاله من النصوص مع اعراض الاصحاب بهذا الوجه منها ان العصير الحصرمى لم اجد
من عمم حرمة العصير له بل ولا من تردد فيه غير القطيفى فى شرح ارشاده فنقل عنه فى المصابيح التردد فيه بل وقع التنبيه على خروجه من
حكمه اما تصريحا كما فى الكشف والحدائق واللوامع وكشف الغطاء والجواهر وجميع اهل هذه الطبقة او ظهورا من التصريح بعدم
شمول الزبيبى لاقتضائه عدم شمول الحصرمى بالطريق الاولى لتجاوز الزبيبى مرتبة العنبية وعدم بلوغ الحصرم مرتبتها مع مخالفتهما
معا للعنبى فى الاسم بل عدم التنبيه على دخوله فى المقام بحكم التنبيه على خروجه لعدم شمول اطلاق العصير له قطعا ولو كان الحكم ساريا
اليه لوجب التنبيه عليه وعلى كل حال لا منشاء للتردد فيه فضلا عن التعميم له سوى ما قد يتوهم من صدق العصير عليه فيشمله اطلاق
ما تضمن تحريمه مطلقا وهو غير مجد لعدم بقاء العصير الذى هو موضوع الحكم هنا على عمومه لعصارة كل جسم ثم اخراج ما خرج قطعا

فى بيان حكم العصير

والخاص المنصرف اليه فى عرف المتشرعة والعرف مطلقا ليس الحصرمى منه بل هو اما العنبى خاصة او الاعم منه ومن الزبيبى وادخال هذا
فى اسم العنبى بدعوى ان الحصرم عنب لم يستكمل ايناعه خطاء واضح ضرورة مشاركته للعنب فى كونه ثمرة الكرم لا فى حقيقته فان
ثمرة الكرم ما دامت حامضة فهى الحصرم لا غير بل يقال فى العرف حصرم لم يتعنب بعد فاذا حلت كانت عنبا ما دامت رطبة طرية
يقال ح عنب لم يتزبب فاذا جفت ويبست كانت زبيبا وسوى ما قد يدعى استفادته من اخبار منازعة ابليس من انها كانت فى
شجرة الكرم فليشمل نصيبه جميع اثماره والحصرم منها وهو ايضا فى حيز المنع بل المستفاد من مجموع اخبار المنازعة ان العنب مما
يحصل له الاختمار والحصرم لا يدخل فى باب الاختمار وخارج عن هذا المضمار وبالجملة لا ينبغى التامل والارتياب فى خروجه عما يتمشى
من عصير العنب مما هو مقتضى حكمه بل هو على ضده من الخواص والافعال ومع ذلك خارج عن طبيعته واسمه فى الحال نعم قد يطلق عليه
تجوزا باعتبار ما يؤل اليه والى هنا كمل الكلام فيما يتعلق بالاعيان النجسة التى نبه عليها المص بانها عشرة وهى التى لا خلاف معتدا فى نجاستها
او الخلاف فيها شاذ وبقيت هنا اعيان وقع الخلاف فيها بين الاصحاب فى انها نجسة يجب الاجتناب عنها حيثما يتوقف على الطهارة
او هى طاهرة وان كره استعمالها وعدم التباعد عنها او استحب الاجتناب عنها منها عرق الجنب من الحرام فقد نسب الى مشهور المتقدمين
فى شرح المفاتيح والرياض بل فى الامالى الى دين الامامية الذى يجب الاقرار به بل فى المراسم نسبته الى اصحابنا وكذا فى الغنية بل فى الخلاف
عليه اجماع الفرقة هو القول بنجاسته ولكن المنسوب الى مشهور المتاخرين بل عامتهم كما فى الذخيرة والمدارك والحدائق وشرح المفاتيح
والرياض هو القول بالطهارة بل فى السرائر بعد نقله عن المفيد رجوعه عن الفتوى بالنجاسة فى مقنعته الى القول بالطهارة فى رسالته
الى ولده قال فكان ذلك اى القول بالطهارة فى ~~رسالته الى ولده قال فكان ذلك اى القول بالطهارة~~ اجماعا وللقول الثانى الاصل
وهو كاف فى الحجة وان تستند له بعض بعد الاصل الى الاخبار المتضمنة لنفى الباس عن عرق الجنب معتضدة او مؤيدة بعموم ما دل
على طهارة سؤر بدن الانسان من تلك الاخبار صحيحة ابى بصير عن القميص يعرق فيه الرجل وهو جنب حتى يبتل القميص فقال لا بأس
وان احب ان يرشه بالماء فليفعل وفى خبر ابى حمزة بعد قوله لابى عبد الله ع قال انه يعرق حتى لو شاء ان يعصره عصره فقطب ابو عبد الله
فى وجه الرجل فقال ان ابيتم فبشئ من ماء فانضحه به وفى خبر عمرو بن خالد بعد السؤال عنه عن رسول الله ص قال ان الحيض والجنابة
حيث جعلهما الله عز وجل ليس فى العرق ولا يغسلان ثوبهما والتقريب فيهما ترك الاستفصال عن كونه من حرام او حلال قلت ويؤيد
ترك الاستفصال عموم ما هو بحكم التعليل من قوله الحيض والجنابة حيث جعلهما الله ليس فى العرق ويقول ابى عبد الله ع مبتدئا
فى خبر حمزة ابن حمران ان لا يجنب الثوب الرجل ولا يجنب الرجل الثوب لانه من التعبير بالقضايا التى حججها معها لكن من الغريب قول
بعض الفضلاء المعاصرين انه يدل على المختار من الطهارة ما فى البحار عن قرب الاسناد عن ابى البخترى عن جعفر بن محمد عن ابيه ع
عن على ع قال كان يغتسل من الجنابة ثم يستدفئ بامرأته وانها لجنب قال والتقريب استلزام الاستدفاء لحصول العرق فى المرأة الجنب
الا لم يحصل الاستدفاء غالبا وذلك لانه مع الغض عن دعوى الملازمة التى فى حيز المنع ولا يتم الاستدلال بدونها انما يصح الاحتجاج
به لمحل البحث الذى هو الجنب من الحرام اما مع فرض كون الجنابة المفروضة فى الرواية من الحرام او مع فرض عمومها الشامل للحرام والحلال و
جنابة على ع وامرأته لم تكن الا من حلال وهذا اغفله واضح يهون خطبها من المعاصر ان كان مقصود الشيخ فيما يأتى من الحمل ما هو نظيرها
كما تسمعه وللقائلين بالنجاسة نصوص اذا تمت ينقطع بها اصل الطهارة وهى على ثلاثة اضرب احدها ما تضمن تفصيل الامام
حكم ثوب الجنب الذى يعرق فيه بين كون جنابته من حلال فيحل الصلوة فيه او من حرام فيحرم الصلوة فيه وهو ما اورده فى الذكرى
عن ادريس بن يزداد الكفرثوثى وقد اراد ان يسئل ابا الحسن الهادى ع عن الثوب الذى يعرق فيه الجنب ايصلى فيه ام لا فقال له
الامام ع قبل ان يسئل ان كان من حلال فصل فيه وان كان من حرام فلا تصل فيه وما اورده فى البحار عن كتاب مناقب ابن شهر اشوب
عن على بن مهزيار قال وردت العسكر وانا شاك فى الامامة وساق حديثا الى ان قال اريد ان اسئل ابا الحسن الهادى ع عن
الجنب اذا عرق فى الثوب فقال لى الهادى ع مبتدئا ان كان عرق الجنب فى الثوب وجنابته من حرام لا يجوز الصلوة فيه وان كان جنابته
من حلال فلا بأس الحديث قال فى البحار وجدت فى كتاب عتيق من مؤلفات قدماء اصحابنا رواه عن ابى الفتح غازى بن محمد الطرايفى
عن على بن عبد الله الميمونى عن محمد بن على بن معمر عن على بن يقطين بن موسى الاهوازى عن الهادى ع مثله وقال ان كان من
حلال فالصلوة فى الثوب حلال وان كان من حرام فالصلوة فى الثوب حرام وفى فقه الرضا ان عرقت فى ثوبك وانت جنب وكانت

الجنابة من الحلال فيجوز الصلوة فيه وان كانت حراما فلا يجوز الصلوة فيه حتى يغسل والدلالة في هذا الضرب من الاخبار واضحة والقصر
الثانية ما تضمنه صحيح الحلبي وصحيح ابي بصير الاول قلت لابي عبد الله عم رجل اجنب في ثوبه وليس معه ثوب غيره قال يصلي فيه واذا وجد
الماء غسله والتقريب ما ذكره الشيخ في كتابي الحديث قال لا يجوز ان يكون المراد بهذا الخبر الا من عرق في الثوب من جنابة اذا كان من حرام
لانا بينا ان نفس الجنابة لا تتعدى الى الثوب وذكرنا ايضا ان عرق الجنب لا ينجس الثوب فلم يبق معنى يحمل عليه الخبر الا عرق الجنابة
من حرام والثاني سئلت ابا عبد الله عم عن الثوب يجنب فيه الرجل ويعرق فيه قال اما انا فلا احب ان انام فيه وان كان الشتاء فلا باس
ما لم يعرق فيه والتقريب ان مفهوم ان كان الشتاء انه اذا عرق ففيه باس وحيث ثبت عدم الباس في ثوب عرق فيه الجنب من حلال
فليحمل على الجنب من حرام كما حمل عليه الشيخ في الكتابين ايضا والضرب الثالث جملة من الاخبار الناهية عن الاغتسال بماء غسالة الحمام معللة
بالاغتسال جماعة في الحمام منها الجنب من الزنا والتقريب ان التعليل انما يتم مع نجاسته ولا يخفى ما في الاحتجاج بهذه الاخبار وقطع اصل
الطهارة بها لانها بجملتها صحيح السند ضعيف الدلالة وصريح الدلالة او واضحها ضعيف الاسناد فالاول منها
صحيحا الحلبي وابي بصير اما الاول منهما فلاحتمال كون السؤال عن الثوب الذي اجنب فيه بمعنى انزل المني فيه فاصابه وفي الاستبصار
هذا الاحتمال جعله اشبه مع احتمال ارادة خصوص منع صلوة فيه دون النجاسة فيحمل الغسل اذا وجد الماء على كونه لرفع اثر العرق
المانع من الصلوة واما الثاني فلا باس بحمله على الثوب الملبوس حال الجنابة اذا عرق فيه لكن الجواب بلا احب ظاهر في الكراهة وغاية
المفهوم ح وجود الباس والكراهة اذا عرق وليس المراد الجنابة من الحرام لترفع الامام عنه الا بتكلف ارادة اني لا احب ان انام في ثوب هذا
حاله ولو من غيري ح وهو في غاية البعد ويحتمل الثوب المتنجس بالمني ايضا ويكون الجواب ح بلا احب من جهة عدم العلم بملاقاة محل النجاسة بوطوبته
بمجرد التعرق فيه وغاية المفهوم ح ايضا ما تقدم ومنها ايضا اخبار ماء غسالة الحمام اذ مع الغض عن ظهورها في نجاسة البدن دون
خصوص العرق ولا يقول احد او غير الشاذ غايتها بناء على ما اخترناه من عدم الحكم بنجاسة غسالة الحمام المنع من الاغتسال به لانتفاء الطهورية
دون النجاسة حسبما تقرر في محله وهو قضية كل من لم يقل بنجاسة غسالة الحمام او الحمل على الكراهة فتسقط في محل البحث من الدلالة واما
الثاني الذي هو واضح الدلالة وضعيف السند فهو الضرب الثاني وذلك لان حال فقه الرضا معروف وما عداه غير موجود في
الاصول المعتمدة وكتب الاخبار المعروفة بين الطائفة والجابر غير ثابت لانه ان كان الشهرة فشهرة القول بالنجاسة ولا غير محققة كما قد
يعطيه عدول المفيد من الفتوى بالنجاسة في مقنعته الى القول بالطهارة في رسالته الى ولده كما نقله ابن ادريس وبنا كذا هذا بمزاحمة
عبارة السرائر وثانيا ان المدعى هو الشهرة المتقدمة وهي معارضة بالشهرة المتاخرة وان كان الاجماع المحكي فاما من عبارتي المراسم
والغنية فليس اجماعا لمخالفة المحكي في اولهما باختيار ندب الاجتناب وعدم الافتاء في ثانيهما بموافقته بل ظاهره التوقف في الحكم وما في الامالي
من العبارة ليس المقصود منه الاجماع قطعا بل ما يعتقد اعتقادا جزميا انه من دين الامامية فيصح لمن يقول يجب الاقرار به وما
في الخلاف من الاجماع فمع ما اشرنا اليه غير مرة من احتمال كون المراد منها بيان الصورة المتفق عليها بين الامامية صحتها معارض بصريح
الاجماع الذي ادعاه الحلي فلم يسلم في البين جابر وان بالغ في الانجبار شارح المفاتيح حيث قال الاصل يعدل عنه بالدليل والاجماع
المنقول بالخبر الواحد دليل سيما مع ما نقله الصدوق من كونه من دين الامامية فضلا عن الاجماعات المنقولة المنجبرة بالشهرة العظيمة
واما ما ايد به من قوله سيما ما ثبت منه لا مانة فيريد به اخبار الامام عما في قلب السائل قبل ان يسئل كما اشرنا اليه ولبس اثواب البرد
مع مصادفة المطر والبرد الشديد ولا اثر لهذا في تاييد الخبر ولا في نقل الاجماع لان ثبوت الامامة لم يكن بهذا الخبر ولا بهذا الاجماع وما
ابعد ما بين مبالغته هذا في نقل الاجماع والقيمري الذي يقول ان النجاسة قول للشيخ متروك فلا ذاك الافراط ولا هذا التفريط هذا
مع ان الدلالة في الاخبار المروية عن الامام الهادي عم كالرضوي غير واضحة ايضا لشدة ظهورها في ان الحكم هو منع الصلوة في الثوب دون
النجاسة ودعوى الامامية بعدم القول بالفصل كما ترى ح بها غير واحد قد يمكن منعها لوقوع الاقتصار في عبارة جماعة على ذكر منع الصلوة
في الثوب كالصدوقين بل هو معقد اجماع الخلاف من الشيخ وما يجب الاقرار به من دين الامامية من عبارة الامالي وكذا عبارة الغنية اذا
امعن النظر فيها وهذا مزيد لضعف القول بالنجاسة وعلى كل حال الاحتياط بالاجتناب مما لا ينبغي تركه في المقام فيه وهنا امور ينبغي
التنبيه عليها منها ان جهات حرمة الجنابة مختلفة ففي عمومها وخصوصها في سببيته بنجاسة العرق قائل قال في المنتهى لا فرق بين ان يكون رجلا
او امراة ولا ان يكون الجنابة من زنا او لواط او وطي بهيمة او ميتة وان كانت زوجته سواء كان مع الجماع انزال ام لا والاستمناء باليد كالزنا

واما لو وطي في الحيض والصوم فالاقرب طهارة العرق فيه وفي وطي المظاهرة اشكال قال ولو وطي الصغير اجنبية والحقنا به حكم الجنابة بالوطي
ففي نجاسة عرقه اشكال ينشأ من عدم التحريم في حقه انتهى وكان نظره في اخراج وطي الحائض والصائم الى ان حرمته عارضي والاخبار منصرفة
الى الذاتي والاشكال في وطي المظاهرة ناش من الاشكال في عده من المحرم بالذات او بالعارض واما في وطي الصبي فان كانت لذاته مقطوع بها
لكن حيث لا تحريم فيه لعدم التكليف له نشأ احتمال الطهارة وحيث ان هنا حكما وضعيا هو سببية الوطي لنجاسة العرق وهو لا يتوقف
على البلوغ كما في تحقق اصل جنابته ينشأ احتمال الطهارة بل ربما يعد اقوى الاحتمالين لوضوح عدم توقف احكام الوضع على التكليف
لكن يبعد في خصوص المقام بوضع السببية الجنابة المتصفة بالحرمة التي لا تتحقق فيه فالطهارة اقوى كما ان الاقوى الحاق وطي المظاهر
قبل الكفارة بالمحرم الذاتي نظرا الى تشبيه الزوجة بصيغة الظهار فظهراته وغيرها مما هو محرم ذاتي وان كان سبب التشبيه عارضيا
وكما ان دعوى عدم انصراف المحرم الى نحو وطي الحائض والصائم في حيز المنع لمنع انصراف المحرم الى غير العارضي نعم يقوى الفرق بين
المحرم الاصلي والتبعي كالمحرم لمضادته الواجب المضيق كالوطي للغاسل بالاشتغال به عن انقاذ النفس المحترمة ووفاء الدين المطالب ونحو ذلك
لعدم انصراف المحرم اليه من جهة عدم مخاطبة الشارع بما صالة ولذا وقع التسالم في الاصول على ظهور الواجب في غير المقدمي منها ان المحرم
هو الواقعي فلو اعتقده محللا فان كان لشبهة معذور ومنها كوطي الاجنبية في الظلمة باعتقاد الزوجة لا ينجس العرق لعدم الانصراف
اليه من جهة سقوط الخطاب التحريمي عنه وان كان لشبهة غير معذور ومنها ما يبتني على ان المحرم في موارد التحري هو نفس الجرأة دون
الفعل المتجرى به فلا ينجس العرق او الفعل المتجرى به فينجس العرق والطلاق بعض ان الواطي وطيه باعتقاد الاجنبية لا ينجس عرقه
كانه بناء منه على كون المحرم نفس الجراة ومنها ان النجاسة على القول بها منحصرة في عرقه دون سائر رطوباته فضلا عن بدنه نعم يحكم
بنجاسة بدنه مع التعرق ولو بعد الجفاف فلو لاقاه بعد جفاف العرق قبل غسله جسم رطب حكم بنجاسة الملاقي وكذا البدن بعد جفافه
لا يطهر بمجرد الجفاف بل يحتاج الى غسل ونحوه مما يطهر من الخبث فاذا اراد ان يغتسل وجب تطهير بدنه بناء على وجوب ازالة الخبث قبل
الاغتسال وح قد يصعب الامر عليه اذا اغتسل في الحمامات المتداولة في زماننا خصوصا اذا اغتسل ترتيبا لعدم انفكاك العرق
من بدنه في المياه الحارة فيحتاج للتخلص منه ح الى بعض تكلفات كان ينوي الارتماس الغسلي حال كونه تحت الماء او غير ذلك مما يتوصل
به الى خلو البدن من العرق حال جري الماء عليه للاغتسال منها عموم العرق لما حصل حال الجنابة او بعدها وحكى القول عن غير
معلوم باختصاص العرق النجس بالاول دون الثاني واعترف كل من تعرض لنقله بعدم معرفة وجه الاختصاص ولعل نظره الى انه لو
عم الحاصل بعد الجنابة لم يختص بحال لكونه ترجيحا بلا مرجح الى ارتفاع الجنابة فيشمل الحاصل حال الاغتسال ولا يخلو من عسر حسبما
اشرنا الى صعوبة التخلص منه والعسر قرينة عدم ارادته من موضوع الحكم الشرعي وفيه ما لا يخفى من توجه منع في منع عليه
منها ان موضوع الحكم هو الجنابة باي سبب حصلت ولو بايلاج من غير انزال ووطي البهيمة ان قلنا انه يوجب الغسل لا ينجس العرق
من واطئها فالتعميم الواقع في عبارة بعض كالمنتهى مراده على تقدير القول بحصول الجنابة به لكن قد لا يصح منه هذا التعميم بعد قوله
في موجبات الغسل لو وطي بهيمة قال الشيخ في المبسوط والخلاف لا نص فيه ولا يتعلق به الحكم وهو قول ابي حنيفة خلافا للشافعي واحمد
وكلام الشيخ قوي انتهى منها عدم الفرق بين كون الجنب رجلا او امراة ولو كان الواطي او الموطوء خنثى مشكلا لا يتحقق به الجنابة فان
كان من الثنية محققة الحكم وان كان من احدهما ففي لحوق الحكم لعرقه اشكال من احتمال كونه عضوا زائدا فلا يتحقق به الجنابة ومن حرمة الفعل
عليه لكونه مخاطبا بترك الفعل مع الاجنبي بكل من الالتين مقدمة لترك الحرام والاقوى عدم نجاسة عرقه لانه لا يعلم كونه جنابة
وان حرم ومما وقع الخلاف في نجاسته عرق الابل الجلالة فذهب كثير من المتقدمين الى نجاسته بل في الرياض انه الاشهر بين المتقدمين
وفي موضع اخر منه نسبة القول بها الى شهرة القدماء وفي الغنية ويحكى عن المراسم نسبته الى اصحابنا لكن مع اختيار ثانيهما الطهارة و
على هذا القول الحكم مخصوص بالابل الجلالة دون حيوان اخر اتفاقا ما عدا صاحب النزهة كما في الجواهر وفي شرح المفاتيح انه لم يقل
احد بالتعميم وحيث ان ما في النزهة ليس تصريحا بالتعميم بل هو اطلاق العرق الجلال فيحتمل الايكال الى المعهود في كلام الاصحاب بل لا
يبعد انصراف الجلال المطلق الى الابل كما ان الحكم مخصوص عندهم بعرقه دون سائر رطوباته اتفاقا في الظاهر منهم ودون بدنه اتفاقا
ايضا كما صرح به في جامع المقاصد والدلائل والتتبع ايضا مساعد وذهب اكثر المتاخرين الى طهارته بل في الذخيرة جمهور المتاخرين وفي
المدارك سائرهم وعن المختلف والذكرى والدلائل والكفاية نسبة القول بها الى المشهور مطلقا بل عن كشف الالتباس ان القول

في نجاسة عرق الابل الجلالة

بنجاسة عرق الابل الجلالة للشيخ وهو متروك وعلى كل حال للقول بالطهارة اصالة الطهارة بمعونة عدمها وبما قررت ايضا اثبت
باستصحابها الطهارة قبل خروجه الى مستمى العرق فيستصحب ولا باس بالاستدلال ايضا بعموم ما دل على طهارة بدن الجلال الدالة
على طهارة عرقه بالملازمة الشرعية لتبعية عرق كل حيوان بدنه في الطهارة والنجاسة او بالتضمن بناء على كون العرق بحكم الجزء لعدم
انفكاك البدن منه جافا او رطبا فما يدل على طهارة الحيوان يشمله وكذلك عموم ما دل على طهارة سؤر الجلال كما تقدم في الاسئار
فانه يدل على طهارة عرقه للاجماع المستظهر على مساواة حكم العرق مع سؤر كل حيوان كما ادعاه صريحا الشيخ الحر العاملي في بعض حواشيه
على وسائله والقول بالنجاسة صحيحة حفص او حسنته لا تشرب من البان الابل الجلالة وان اصابك من عرقها فاغسله وصحيحة هشام بن
سالم لا تاكلوا اللحوم الجلالة وان اصابك من عرقها فاغسله ومرسل الفقيه نهى عن ركوب الجلالات وشرب البانها فان اصابك
من عرقها فاغسله وفيه ان الجلال في صحيحة هشام عام لان الموجود في نسخ الكتب الفقهية والاخبار ما بين لفظ الجلالات كما في عبارة
الروضة مع عمومها واضح سواء كانت اللحوم الجلالات بنحو التوصيف ولحوم الجلالات بنحو الاضافة وما بين لفظ الجلالة والتاء فيها للجمع كالرجالة
والنبالة والعيافة والنسابة الى غيرها فيفيد العموم ايضا لمكان الجمع المحلى وهي مرجع ضمير عرقها ولا بد من صرفها عن العموم لعدم قائل بنجاسة
عرق غير الابل من الحيوانات الجلالة كما صرح به في شرح المفاتيح والجواهر وغيرهما ويساعده التتبع وما في الكشف من نسبة الاختصاص
بالابل الى الاكثر والعموم الى النزهة مراده وقوع التعبير الاكثر بالابل وفي النزهة بالجلال وليس هذا تصريحا بالخلاف ومنه توهم بعض
من تاخر فصرح بان الاختصاص بالابل هو قول الاكثر والتحقيق عدم الخلاف في طهارة عرق غير الابل الجلالة وعلى هذا فلاجل التخلص من
مخالفة عموم النجاسة لكل جلال للاجماع ولا اقل من شذوذه الامر دائر بين ارتكاب التخصيص والحمل على خصوص الابل وهو ممنوع لخروج
ما عدا الابل فهو تخصيص الى الواحد وارتكابه ممنوع او التجوز وهو اما بحمل الامر بالغسل فيه على الندب فيكون دليلا على ضد مقصود
الخصم او بحمله على مطلق الرجحان حتى لا ينافي الاجماع على عدم الوجوب في عرق غير الابل وح لا يصلح دليلا للخصم لعدم بقاء دلالة فيه على
وجوبه في عرق الابل وبه يخرج الدلالة عليه من النص في رواية حفص وهي مع كونها حسنة عند جماعة وليست حجة عند البعض على تقدير
كونها صحيحة او كالصحيحة في الحجية بمجردها لا تنهض على تخصيص قاعدة تبعية رطوبات كل حيوان لجسمه في الطهارة والنجاسة القاضية بطهارة
عرق الجلال لطهارة بدنه قطعا ضرورة عدم مقتض لنجاسته فان غاية الجلل حرمة اكله والحرمة الاصلية لا تقتضي نجاسة البدن فالعارضية
اولى اتفاقا كما صرح به في الدلائل ومحكي جامع المقاصد بل ظاهر ارسال الاجماع في الثاني كونه غير خفي على احد وان كان في
شرح المفاتيح حكي عن المرتضى والشيخ القول بنجاسة بدن الجلال وكذا لا تنهض هذه الرواية بمجردها على تخصيص ما تقدم في باب الاسئار
من تبعية سؤر كل حيوان لبدنه في الطهارة والنجاسة القاضية ايضا بطهارة عرق الجلال من حيث طهارة بدنه قطعا وعدم الفرق بين العرق
والسؤر قطعا كما صرح بالاجماع على عدم الفرق بينهما الحر العاملي فيما قدمناه عنه ضرورة كون التخصيص فرع المقاومة وانى لها في
المقام مع عنصاد العموم المتقدم في محل البحث باصل الطهارة الذي هو من الاصول القطعية في الشريعة والشهرة المتاخرة المحققة
واستبعاد ما تضمنته هذه الرواية الواحدة من نجاسة العرق لامور منها استوائه حال المحرم بالعارض من المحرم بالاصل فان ما لا يؤكل باصل
الشرع عرقه طاهر قطعا وبالضرورة ومنها الفرق بينه وبين سائر الجلالات فان عرقها طاهر اتفاقا كما عرفت ومنها الفرق بين عرق
هذه الحيوان وسائر رطوباته الباطنية والظاهرية لطهارتها جميعا غير البول والدم قطعا والاستبعاد القريب من القاطع بناء على عدم
الفرق خصوصا في بعضها ثم لم يتحقق عندي موافقة القول بالنجاسة للشهرة المتقدمة التي ادعاها جماعة لنسبة الفاضل في المختلف
والشهيد في الذكرى وفي محكي الدلائل والكفاية والبحار القول بالطهارة الى المشهور مطلقا والقول الصيمري ان النجاسة قول الشيخ متروك
وهو وان لم تكن بهذه المثابة من الندرة لكنها في عدم الشهرة بمظنة زعم المترك منه ويقرب منه كلام ابن ادريس فانه بعد ان حكى رجوع
المفيد وغيره ممن افتى بالنجاسة الى القول بالطهارة قال فصار القول بالطهارة اجماعا فلو ان هناك غير المفيد كثيرا ممن يقول بالنجاسة
لم يناسب منه تفريع انعقاد الاجماع على الرجوع هذا مع ان قوله يجب ازالته على مذهب بعض اصحابنا يفيد عدم الاشتهار كنسبته
الى احد القولين في الوسيلة والاقتصار في الاشارة على ذكران فيه خلافا واظهر منه في ذلك اعراض من تعرض للحاق الاصحاب له
بالنجاسات من الفتوى بها كابن زهرة واعظم منه سلار حيث افتى باستحباب الاجتناب منه مع ذكره الالحاق المذكور ومنه يعرف ان مرادهما
من الحاق الاصحاب له ليس مشهورهم فضلا عن جميعهم الذي على تقدير ارادته مؤذن بالاجماع على النجاسة وفي الجواهر بعد الموافقة

على عدم مشهورية القول بالنجاسة قال فانحصر الخلاف في الصدوقين والاسكافي والقاضي ويؤيده حكاية رجوع المفيد عن الفتوى بها
الى القول بالطهارة بل رجوع الشيخ ايضا كما حكاه شارح المفاتيح وبعضهم نقل القول بالكراهة في الذكرى عن المبسوط بل في ظاهر
رجوع كل من افتى بالنجاسة الى القول بالطهارة في كتاب اخر له ثم اولى بالمنع كونه يومئذ بمظنة الاجماع عندهم نعم الاحتياط بالمجانبة
عنه من الواجبات الاكيدة ومنها لعاب المسوخ فعن ابن حمزة وسلار ومحكي الاصباح نجاسة لعابه كما عن الشيخين نجاسة بدنه متى عبنا
ثانيهما الاجماع عليه وهو غريب مع الشهرة القطعية في بعض افراد المسوخ على الطهارة وعدم المجانبة وذرق الدجاج اي خروه فعن
الصدوقين والشيخين نجاسته لكن في المختلف عن المفيد طهارته وعن الخلاف الاجماع على الطهارة فلعل النجاسة المحكية عنهما هي عن غير
الكتابين او عن موضع اخر منهما وعلى كل حال محل الخلاف هنا غير الجلال من الدجاج لدخول ذرقه مع الجلل في بول وغائط ما لا يؤكل لحمه و
قد صرح بالاجماع على نجاسة خرء الجلال منه غير واحد كما في المختلف والتنقيح ومنها بدن الارنب والثعلب فعن المفيد في موضع من
المقنعة والحلبيين والقاضي والوسيلة القول بنجاستها وعن ظاهر الغنية الاجماع عليها والفارة والوزغة فعن المقنعة ان الفارة والوزغة
كالكلب والخنزير في غسل ما امساه برطوبة ورش ما امساه بيبوسته ومثله عن الوسيلة وعن موضع من المبسوط والنهاية انهما مع المتقدمين
اي الارنب والثعلب كالكلب والخنزير في وجوب اراقة ما باشرته من المياه وغسل ما مسته بيبوسته وتبين من مجموع ما ذكر
ان في طهارة ونجاسة المسوخ وما بعده اختلافا بين الاصحاب في كل واحد منها قول بالنجاسة استنادا الى بعض نصوص وان كان
النص في بعضها غير واضح ايضا ولكن على تقدير وجود النص وصوح دلالته القول بالكراهة في مساورة جميع ذلك والتنزه
الاجتناب عن مباشرتها برطوبة اظهر بحسب الادلة واشهر بحسب الفتوى بل هو المشهور شهرة عظيمة مقاربة للاجماع وعليه عامة
المتاخرين بل استقر عليه المذهب ولا نعرض القول بنجاسة شيء منها مضافا الى ثبوت التذكية في جملة منها وهي نافية لكونها نجسة
العين وكذا نجاسة الفيء المنسوبة الى شاذ من اصحابنا في المنتهى والتحرير والمفاتيح والى بعض علمائنا في المبسوط وعن الوسيلة تقييد
طهارته بما لم ياكل شيئا نجسا ولعله في غير محله اذ الكلام انما هو من حيثية محض القيئية لا بملاحظة الحالة السابقة وقت اكله مع ان
مراعاة تلك الحالة ايضا غير متجهة في بعض الصور وكذا ايضا نجاسة الصديد وهو ماء الجرح ففي المعتبر بعد ان نقل عن الشيخ
طهارته مطلقا من غير تقييد بما قيد به في الذكرى والموجز والمدارك وغيرهما من الخلو من الدم قال وعندي في الصديد تردد اشبهه النجاسة لانه
ماء الجرح يخالطه يسير دم ولو خلا من ذلك لم يكن نجسا وخلاف ما مع الشيخ يؤول الى العبارة لانه يوافق على هذا التفصيل ويأتي تتمة كلام
فيه في ذيل مسئلة الاستحالة فراجعه واما القيح فان مازجه دم نجس والا كان طاهرا لا يقال هو مستحيل من الدم لانا نقول ليس كل مستحيل

من الدم لا يكون طاهرا كاللحم واللبن انتهى وفي الجواهر حكي عن الفاضل فيه ايضا التردد المذكور في الصديد ولم اعرف وجه نجاسة
الخالي منه من الدم فلا وجه للتردد فيه واما في الصديد فقد يكون ناشئا من التردد في معناه حيث فسره بعضهم بماء الجرح المخلوط
بدم يسير وبعضهم لم يقيده بالمخلوط كما ستعرفه في ذيل استحالة الاعيان النجسة واما ما يوجد من النص فيما تقدمها بنجاسة شيء
منه فلا يقاوم النص الوارد بطهارته خصوصا او العموم الشامل له القاضي بطهارته ايضا والتخصيص كالتقييد فرع المقاومة والى
بالمقاومة في شيء من ذلك لدليل الطهارة البالغة في الفتوى بها من الاصحاب الى مرتبة الاجماع فضلا عما بعد استقرار المذهب
عليها فلا ينظر مع ذلك الى شيء من تلك الاقاويل المنقرضة ولا الى ما يتضمنه من نص قد اعرض عنه الاصحاب بتلك المرتبة واوضح
منها الحال في الحديد فانه لم يوجد القول بنجاسته لاحد من اصحابنا بالمرة وان ورد بالاجتناب عنه وغسل محل قص الاظفار والشارب
به بعض الاخبار وفي بعضها النهي عن الصلوة فيه في غير حالة الحرب من اجله حكي في الحدائق عن بعض المتورعين انه كان يجتنب اكل
مثل البطيخ وغيره اذا قطع بالحديد ولعله كان من الاخباريين والا لم نسمع من جماعة من المجتهدين ومقلديهم من احتاط بالاجتناب
عنه بوجه اصلا وبالجملة لا ينبغي اضاعة العمر باطالة الكلام والتصدي للنقض والابرام في نحو هذه الاحكام تتمة اللبن الاصل في
طهارته ونجاسته كونه تابع الحيوان الحاصل منه فهو من الطاهر طاهر ومن النجس نجس وفي خصوص الموجود منه في ضرع الميتة كلام وخلاف
لقيام المخرج عن الاصل فيه على تقدير القول به فلا ينافي الاصالة والبيض تقدم في الكلام فيه بما لا مزيد والنخامة كان من الطاهر طاهرة
اتفاقا كما حكاه في المنتهى عن اكثر اهل العلم وبعضه عموم الاصل والعموم وخصوص ما ورد في الواقع منها في المسجد فانه كالصريح و
بعضه صريح في استحباب ازالتها عنه ولو كانت نجسة لوجبت الازالة وكذا المرة الصفراء وسائر الفضلات والرطوبات الحاصلة في جسد

كل حيوان الاصل فی حکمها تبعیة الحیوان ان طاهرا فطاهر ولو من غیر ماکول اللحم وان نجسا فنجس ولو کانت النجاسة عارضیة کالجلال ونحوه والله العالم وطین الطریق الحاصل من المطر وماء آخر محکوم بطهارته ما لم یعلم بنجاسته کسائر الاشیاء وعن القاضی ابن البراج الحکم بنجاسته ووجوب ازالته من الثوب والبدن بعد انقضاء ثلثة ایام من صیرورته طینا بنزول المطر ونحوه نظرا الی ما رواه محمد بن اسمعیل عمن رواه عن ابی الحسن ع فی طین المطر انه لا باس ان یصیب الثوب ثلثة ایام الا ان یعلم انه قد نجسه شیء بعد المطر فان اصابه بعد ثلثة ایام فاغسله وان کان الطریق نظیفا لم تغسله ولا یخفی ان الخروج عن الاصل والعموم القطعیین بمثل هذا الخبر من غیر انجبار ولا اعتضاد بفتوی الاصحاب ضعیف فلیحمل علی الندب اما احکامها ای النجاسات فعشرة الحکم الاول ان کل النجاسات المذکورة یجب ازالتها مطلقا قلیلها وکثیرها وجوبا شرطیا عن الثوب والبدن بل وشرعیا لکن وجوبا مقدمیا للواجب المتوقف علی الطهارة کالصلوة الفریضة اذا دخل وقتها ونحوها وان لم نقل بدلالة ایجاب الشیء علی ایجاب مقدمته لورود الخطاب الاصلی بذلک من نحو الاوامر المستفیضة بغسل الثوب والبدن من النجاسات الشخصیة مع عدم القول بالفصل مضافا الی ما یستفاد من بعضها من اعادة الصلوة لمطلق النجاسة ولا فرق فیما ذکر بین ما کان عین النجاسة موجودة فی البدن او الثوب وحکمها اللاحق من العین الزائل او من مجرد ملاقاة العین برطوبة وفی العین الموجودة بین القلیلة والکثیرة فی غیر الدم المعفو عما دون الدرهم اجماعا فی الجمیع فلا یعبؤ بما عن الاسکافی من جریان العفو عما دون الدرهم فی النجاسات غیر المنی ودم الحیض قال فی المختلف انه قال کل نجاسة وقعت علی ثوب وکانت عینها مجتمعة او متفرقة دون سعة الدرهم الذی یکون سعته کعقد الابهام الاعلی لم ینجس الثوب بذلک الا ان یکون النجاسة دم حیض ومنیا فان قلیلهما وکثیرهما واحد انتهی وظاهر هذه العبارة عدم التنجیس لا العفو عن الازالة کما یقوله الاصحاب فیما دون الدرهم من الدم ولا یعرف له دلیل علی التقدیرین کما اعترف به غیر واحد الا القیاس الذی کان من مذهبه ومع ذلک هو مخالف لاجماع الاصحاب بل ضرورة مذهب الشیعة ومثله ایضا ما فی السرائر عن بعض اصحابنا من انه لا باس بما ترشش علی الثوب والبدن عند الاستنجاء مثل رؤس الابر من النجاسات ولعل البعض المحکی عنه هو السید لما عن مسائل میافارقیات من العفو عن البول اذا ترشش عند الاستنجاء کرؤس الابر والاختلاف بینهما بعموم النجاسات فی الاول واختصاص البول فی الذکر فی عبارة السید غیر مانع من الاتحاد لکون التخصیص بحال الاستنجاء قرینة ارادة خصوص نجاسة التخلیة والتعبیر بالترشش دون الملاقاة ایضا قرینة ارادة خصوص البول لان فتوی اصحابنا المجمع علیها علی خلافه وکذا الاخبار الدالة علی خلافه لکونها ما بین عام للفرض بامر الغسل والاعادة ومصرح فی خصوصه کخبر ابن مسکان عن الرجل یبول فیصیب فخذه قدر نکتة من بوله فیصلی ثم یذکر انه لم یغسلها قال یغسلها ویعید صلوته فلا تأمل فی اصل هذا الحکم من ان طهارة البدن والملابس شرط فی صحة الصلوة فرضا ونفلا ولا ینبغی اطالة الکلام فیه نعم هنا امور ینبغی التنبیه علیها منها ان ما یعتبر فیه الطهارة مما عدا البدن لا اشکال ولا خلاف فی انه غیر مخصوص بما کان ستر العورة به فعلا بحیث لو کان هو طاهرا لا یقدح نجاسة غیره وان کان لابسا له ظهور الثوب فی الاخبار سؤالا وجوابا بغیر المتحقق به ستر العورة فعلا ولا اقل من ظهوره فی الاعم منه وهل عنوان المشروط بالطهارة هنا هو ما صدق علیه ثوب المصلی فما لم یصدق لا یعتبر فیه الطهارة وان صدق لبسه کالدرع ونحوه کما یعطیه کلام المدارک والذخیرة فی نجاسة العمامة او هو ما صدق علیه الملبوس واللباس فما لم یصدق لا یعتبر فیه الطهارة وان صدق انه صلی فیه کما یعطیه تعبیر جماعة عما یعتبر فیه الطهارة بلباس المصلی وبنی علیه فی الجواهر واللوامع وعلی هذا التقدیر المعتبر انما هو اللبس الحقیقی او ولو بوجه کالتختم بالخاتم وتقلید السیف وما هو صدق انه صلی فیه وان لم یتحقق اللبس له بناء علی عدم ظرفیته کله فیه کما بنی علیه بعض المعاصرین ویستفاد من کلام غیره وح یمکن الفرق بینه وبین کون المدار علی صدق انه صلی معه الحاصل بمجرد الحمل له کما ذهب الیه الحلی وتبعه جماعة بدعوی انه قد یصدق الحمل له ولا یصدق الصلوة فیه کما اذا وضعه تحت ابطه او فی جیبه او قبضه بیده ویشهد له عبارات النص والفتوی فی الصلوة فی الذهب والحریر فقد ورد النهی عن الصلوة فیهما مع جواز مجرد حملهما اتفاقا مع احتمال القول بالملازمة وانه بالحمل مطلقا یصدق الصلوة فیه وقضیته اعتبار الطهارة فی کل ما یحمله المصلی وبالجملة فی عنوان ما یعتبر الطهارة فیه للصلوة غیر بدن المصلی ثلثة احتمالات ان قلنا بالملازمة بین صدق الحمل للشیء والصلوة فیه واربعة ان قلنا بعدم الملازمة بل اعمیة الحمل اما الاول فهو الذی یعطیه اکثر الاخبار فی بادی النظر لتضمنها السؤال عن النجاسة فی ثوب الرجل ونحو ذلک فقد یقال انه المتیقن من الشرط ولا دلیل علی وجوب الازالة من غیره والاصل عدمه واما

اذا ترشش عند الاستنجاء [illegible]

الثانی فقد یقال فی ترجیحه انه وان عبر فی اکثر الاخبار بالثوب کما ذکر لکن المستفاد من النظر فی مجموعها ارادة ما یلبسه المصلی ویکون لباسا وان فرض عدم صدق الثوب وح فاما اللباس الحقیقی او ما یطلق علیه اللبس بوجه ولا بعد فی اطلاق الثوب وارادة اللباس منه وقد صرح فی الجواهر بالاجماع علی عدم الفرق فی اشتراط طهارة الملبوس بین الثوب وغیره ویساعده التتبع ایضا وبه ینقطع اصالة عدم الاشتراط ووجوب الازالة واما الثالث فیوجه بدعوی ان المستفاد من النص والفتوی عدم جواز الصلوة فی النجس وقد یعطیه ما ورد من النهی عن الصلوة فی الحدید معللا بانه نجس ممسوخ فان النهی فیه وان حمل علی الکراهة والنجاسة علی الخباثة دون القذارة لکنه یفید حرمة الصلوة لو کان نجسا حقیقیا وبعض ما ورد فی الخمر یصیب الثوب من قوله لا تصل فیه فانه رجس لافادته منع الصلوة فی الرجس النجس ومفهوم ما ورد فی السیف عن انه بمنزلة الرداء تصلی فیه ما لم تر فیه دما وقد جعله بعض الافاضل الذی بنی علیه مدار هذا الشرط ما ورد بجواز الصلوة فیما لا یتم الصلوة فیه اذا کان نجسا او ضمها افادة ذلک بدعوی ظهوره فی کون ذلک استثناء من کلیة المنع عن الصلوة فی النجس واما الرابع الذی هو اعتبار الطهارة فی کل ما یحمله المصلی فستعرف وجهه مع الجواب عنه فی التنبیه الآتی هذا والذی یقتضیه النظر فی المقام ان یقال ان البناء علی الوجه الاول من الاقتصار فیما یشترط فیه الطهارة علی مصداق الثوب مما یکاد یقطع بخلافه من ملاحظة النصوص والفتاوی لان الثوب له خصوصیتان احدیهما الاتخاذ من القطن والابریسم والکتان او الصوف والوبر وما اشبهه فیخرج بملاحظتها المتخذ من الجلد ونحوه وبطلانه واضح لاعتبار طهارة لباس المصلی من ای ما اتخذ والثانیة خصوصیته هیئته من هیئة القمیص والسروال والقباء مثلا فیخرج هیئة کور العمامة ولف الحزام مثلا او خصوصیته کیفیة استعماله من اخراج الیدین من اکمامه والرجلین من اذیاله او الوضع علی المنکبین مثلا فیخرج الشد علی عضده ونحوه ولا ینبغی التأمل فی عدم ارادتهما لاعتبار طهارة القطعة من الکرباس اذا وضعها المصلی علی عورته وکذا المئزر اذا شدها وصلی عاریا عما عداهما قطعا وانه لیس هو شرطا آخر ولا مدلولا علیه بدلیل آخر بل هو جزئی من کلیة اشتراط لباس المصلی فلیکن المراد بالمشروط هنا ما یعم وضع القمیص والسروال ونحوهما المئزر والقطعة المذکورة ونحوهما واما البناء علی کون المراد هو الوجه الرابع فضعیف جدا کما ستعرفه فینحصر الامر فی البناء اما علی کل ما یلبسه المصلی او کل ما یتحقق الصلوة فیه ولعل اولهما هو الاوفق بالادلة لان بعد تعذر حمل الثوب فی الاخبار علی حقیقته لما اشیر الیه من القطع بعدم ارادة خصوصه فارادة اقرب المجازات منه متعین ولا ریب ان مطلق اللباس اقرب الی حقیقة الثوب من مطلق ما یقع الصلوة فیه وارادته من لفظ الثوب اظهر من ارادة الآخر فان اللباس معتبر فی اللغة کما فی المجمع بالثیاب وکذلک هو اوفق بالادلة العقلیة لان التعری من الثوب الموجود فی النص مقطوع به والی هذا المقدار متسالم علیه من الخصم فاعتبارها فی اللباس متفق علیه واما الی الازید من هذا الذی هو اعم من اللباس فغیر متسالم علیه منا ولا موجب لدخوله فاعتبارها فیه مشکوک والاصل ینفیه وما ذکر من الاخبار المدعی افادتها له مخدوش کلها لان التنزه عن الصلوة فی الحدید لخبثه غیر ملازم للحرمة علی تقدیر النجاسة الحقیقیة اذ یحتمل رجحان التنزه عن مصاحبة الخبث المعنوی الموجب حال الصلوة والنهی عن الصلوة فی ثوب اصابه الخمر لا یفید ارادة مطلق المصاحبة منه بل کلمة فی ظاهرة فی الظرفیة القاضیة بارادة لبسه الذی فی حکم الظرف وروایة السیف ظاهرة فی ارادة کون تقلیده الذی هو نوع لبس له کالتختم بمنزلة التردی فغایته الدلالة علی اشتراط الطهارة فیما یلبس بوجه ولو غیر اللبس الحقیقی کما اشرنا الیه ولا دلالة فیه علی ان المصاحبة بغیر تقلید بمنزلة الرداء واما دلالة اخبار جواز الصلوة فیما لا یتم فاستثناؤها فرع وجود نص بالمستثنی منه من عموم اشتراط الطهارة فی کل ما یصلی فیه لیکون اخبار ما لا یتم تخصیصا فیه واستثناء منه اصلا منه وهو غیر موجود وبالجملة اخبار العفو عن نجاسة ما لا یتم الصلوة فیه تضمنت صحة الصلوة فیما لا یتم النجس ولو علی فرض عموم اشتمال المصلی له بکل وجه یصدق الصلوة فیه ولکن هذا لا یتعین بنحو الاستثناء من کلیة المنع عن الصلوة فی النجس علی وجه ثبت منه عموم المستثنی منه لجواز ان یکون الشارع قد جعل ما یصلی فیه قسمین احدهما ما یستر العورة وحده وهذا لم یدخله اصلا وفی عنوان ما یعتبر فیه الطهارة وقد دللنا علیه باخبار ما لا یتم وثانیهما ما یستر العورة وهذا قد جعل الطهارة معتبرة فی عنوان خاص منه وقد دللنا علیه باخبار اعادة الصلوة الواقعة فی الثوب النجس لا ان یدعی دلالتها علی کلیة المنع من الصلوة فی النجس لا بدعوی الاستثناء بل بدعوی ظهورها فی دوران جواز الصلوة فی النجس والمنع منها علی کون الشیء مما یتم الصلوة فیه او لا یتم وهو ایضا فی حیز المنع لما اشرنا الیه من امکان کون المراد من اخبار ما لا یتم جواز الصلوة فی النجس منه کلیة ومن اخبار ما یتم التی هی اخبار الثوب اشتراط

في بيان المراد من الثوب

الطهارة في خصوص الملابس مما يتم الصلوة فيه او يدعى دلالتها على الكلية المذكورة من مفهوم قوله كلما لا يجوز الصلوة فيه وحده فلا باس ان يصلى
فيه فان مفهومه ان كل ما يجوز الصلوة ويتم فيه ففي الصلوة فيه باس ومعناه المنع من نجاسته مصداق ما يصلى فيه وفيه انه ليس من افتاء
المعتبرة وكذلك ان ادعى ان كلما يتم علة لنفي الباس لاشعار التعليق على الوصف بالعلية لعدم اعتبار مفهوم العلة في اثبات المنع مطلقا
في غير مورد العلة كما لا يخفى واما صحيحة صفوان من قوله يصلي في الخف الذي اصابه قذر اذا كان مما لا يتم فيه الصلوة فلا باس وان كان
قضية شرطيته ومفهومها معتبر لكن المراد بها التعليل هنا دون الاشتراط لان الخف لا يكون الا مما لا يتم الصلوة فيه او يدعى دلالة تلك
الاخبار من وقوع المنهي فيها الصلوة في الثوب النجس المراد به مطلق ما يتم فيه الصلوة وهو شامل باطلاقه لما يصلي فيه وان لم يلبسه
وفيه ان المتبادر منه قوله في تلك الاخبار الخمر يصيب ثوب الرجل مثلا ونحوه هو الذي لابسه فعلا فليتيسر الى غير الثوب مما يكون لابسه
فعلا كما هو القاعدة في التسري فيبقى ما لم يلبسه خاليا من الدليل وكما ان الوجه الثاني اوفق بالادلة اللفظية والعقلية كذلك بالاعتبار
فان الطهارة شرط للصلوة فليكن المشروط بها ما له دخل في الصلوة وهو ما يلبسه المصلي ما فيه القيام بستر العورة ويتم الصلوة فيه
دون كلما يصادف الصلوة فيه ثم انه لا معنى للقول بان القطعة اذا وضعت على العورة لبس ولباس واذا وضعت على غير عضو فغير
لباس واذا كان مجرد وضعها على العورة او عضو اخر داخلا في المراد ما يعتبر فيه الطهارة في هذه الاخبار فاى فرد من اللبس الغير
المتعارف هو اقل من ذلك حتى يتجه خارجا عن المراد فلا بد من كون المراد بالمشروط ما يعم مثل القميص والقطعة من الخرقة الموضوعة
على العورة وهو كلما يستعمله المصلي بوضعه على البدن كسوة مما يسع لستر العورة ادخل فيه عضوا كالقميص ونحوه ام لا بل بمجرد الوضع
كالعباء والرداء والملحفة والشملة وغيرها مع لفه به كالعمامة وحزام الرجال في زماننا ام لا ومنه العصابة المشدودة على العضو بعنوان
الكسوة كما تعارف للنساء والصبيان في زماننا والمشروط من ذلك بالطهارة مطلق ما يكتسى به قلة وكثرة ولو كسوة على كسوة ويكون
التعبير بالثوب في النص والفتوى من باب التعبير بالغالب لا يجري فيه قاعدة الانصراف الى الافراد المتعارفة لما علم من كون المناط
الاكتساء بما امكن ستر العورة به وعلى هذا فما يتحقق به الصلوة فيه دون اللبس واللباس المراد في المقام هو ما اتصل به دون مرتبة
عنوان الكسوة وازيد من مجرد المعية كوضع الخلخال والدملج والسوار والخاتم وتعليق القرطة في الاذن والخزامة في الانف وتقليد
السيف ونصب الخنجر في الوسط خصوصا ووضع الشبالي والعد يمثات منها المتعارف في زماننا وكثير من تعليقات اسباب الزينة
والحرب المتحقق بها الصلوة فيها دون اللبس واللباس بمعنى اكساء البدن بها فتظهر الثمرة على القول باختصاص العفو من نجاسة
ما لا يتم بما كان ملبوسا منها وقلنا فيما يأتي بما نعيته نجاسة المحمول مطلقا ما لم يكن ملبوسا فتبطل الصلوة بنجاسة هذه الاشياء
وايضا على مختارنا في هذه المسئلة من اختصاص اعتبار الطهارة بما كان ملبوسا لا يعتبر في شيء من هذه المذكورات وان فرض
اتساعه مثلا لستر العورة لعدم تحقق الكسوة به ويعتبر على الوجه الثالث واما ما يتحقق به الحمل والمحمولية دون الصلوة فيه فهو
بناء على عدم الملازمة بينهما ما كان متصلا بمجرد المصاحبة وعدم المفارقة كالوضع في جيبه والقبض بيده او اسنانه مثلا او على
عاتقه بمجرد المعية كالذي بيد ودبالحاجة لبيعها ونحوه وهذه المعاني متغايرة متمايزة في العرف وان لم يتحقق التغاير بين بعضها
في اللغة كما قد يقال بعدم التغاير بين بعضها في اللغة ~~كما قد يقال بعدم التغاير بين~~ حمله والصلوة فيه بناء على كون كلمة في في
الثاني اعم من الظرفية واما على تقدير كونها للظرفية فقد يقال بعدم المغايرة بينه وبين الثاني من اللبس والملبوسية وعلى
كل حال ان لم يسلم المغايرة بين بعضها او ادعي الملازمة بين بعضها فليس هو بذلك لهم وعمدة مقصودنا منع ما يدل على اعتبار
الطهارة في غير ما يلبسه المصلي منها ان في منع نجاسة ما يحمله المصلي بغير لبس له عن صحة الصلوة خلاف بين الاصحاب فذهب الحلي
وجماعة الى ان نجاسته مانعة من صحة الصلوة بل مقتضى عبارة الكشف استظهاره من الاكثر لانه جعل منع نجاسة ما لا يتم الصلوة
فيه الغير الملبوس ظاهر الاكثر ولا ريب انه مبني على منع نجاسة المحمول واذا منع الاكثر من نجاسة ما لا يتم المحمول فمن نجاسة ما يتم اولى
وفي المعتبر بعد ان حكى عن الشيخ بطلان الصلوة بحمل القارورة المملوة نجسا انكر عليه اشد الانكار وصرح بعدم المنع من نجاسة
المحمول استنادا الى الاصل قال غاية ما يفيده النص والفتوى اعتبار طهارة ما يلبسه المصلي فيبقى ما يحمله بلا دليل على الاشتراط
فيه وتبعه جماعة وكلامهم غير منقح في هذه المسئلة في ان المنع على القول به هل هو شامل للنجس مما يتم وما لا يتم جميعا ام مخصوص
بما يتم وفي انه هل القول بجواز نجاسة المحمول على تقديره هل هو مخصوص بحمل المتنجس ام يعم النجس والمتنجس معا اما الاول فالذي يظهر

وما لا يتم به

يظهر من الجواهر في مسئلة العفو عما لا يتم انه متامل في تعميم القائلين للجواز في المحمول بالنسبة الى ما يتم وان للعموم ظهورا تاما من كلامهم
بل صرح بعض المعاصرين بان عدم الجواز فيما يتم هو الموافق لظاهر كلماتهم الا من شذ وبالجملة ان كان تردد في التعميم هنا من وجهين
احدهما على القول بالجواز تعميمه لحمل ما يتم فيه الصلوة خصوصا ما كان من الملابس كالقميص اذا طواه مثلا ووضعه تحت ابطه و
اختصاصه بما لا يتم ثانيهما على القول بالمنع تعميمه لما لا يتم خصوصا اذا كان من الملابس كالجورب اذا وضع مثلا في الجيب والذي يظهر لي من
التامل في كلام الفريقين واستدلالاتهم على المنع والجواز عدم قولهم بالفرق بين ما يتم منعا وجوازا بل وبين ما كان من جنس الملابس ومما
لا يكون من جنسه كالدراهم والقارورة وغيرهما ومما يدل على عموم المنع على القول به لما لا يتم استدلال المانعين بخبر فارة المسك وخرقة
الحنا وتقليد السيف ونحوها مما كان مفروضه نجاسة ما لا يتم ولو لم يعم المنع لم يصلح الاستناد اليه واستدلال الحلي على المنع من نجاسة
التكة والقلنسوة وامثالهما اذا لم تكن ملبوسة بانه من حمل النجاسة ولو لم يكن العموم في المحمول مفروغا عنه لم يستند كذلك لامكان
الدفع ح بدعوى اختصاص المنع على القول به بحمل ما يتم دون ما لا يتم ومما يقتضي بعموم الجواز على القول به لما لا يتم ما هو عمدة دليلهم
من ان غاية مفاد الاخبار اعتبار الطهارة في ملابس المصلي وما يلبسه فما يحمله من غير لبس باق على اصالة عدم الشرط بالنسبة اليه وقد
تنبه لما ذكره بعض المعاصرين من تلامذة جدي حيث استدل على الجواز في المحمول بخبر ابن سنان الاتي فيما لا يتم قائلا انه خاص
بما لا يتم والحكم في المحمول اعم لكنه يضممه عدم القول بالفصل يتم التقريب انتهى وعبارة الكشف ايضا تعطي اعتقاد الفاضل الكاشف
عدم الفرق وان اوهم الفرق بعض العبارات قال في مسئلة ما لا يتم الصلوة فيه سند الاختصاص عفوه بما كان من الملابس ولم
يجز للمصلي حمل النجاسة ولا يختص العفو ببعضها دون بعض كما يوهمه بعض العبارات لعدم اتجاهه انتهى هذا مع ان الاعتبار مساعد
لعدم الفرق فان المنع من الحمل معناه المنع من مصاحبة المصلي للنجاسة ومن هذه الحيثية جهة كونها مما يتم ولا يتم ملغاة وانما تلحظان فيما
كان من حيثية اللبس لاقتضائه تعلق الشرط باللبس للصلوة وهو لبس الساتر كما تسمع تقريره من المحقق في مسئلة العفو عما لا يتم واليه
نظر الشيخ والحلي في الاستناد الى كونه حاملا للنجاسة فيما مر نعم للفاضل في المنتهى عبارة ربما تشعر بامكان القول بالجواز في المحمول بخصوص
ما لا يتم فانه في مسئلة حمل القارورة بعد نقله عن الشيخ بطلان الصلوة به قال ولو قيل بالصحة من حيث ان الصلوة لا تتم فيه منفردا
كان وجها انتهى لكن كلامه فيه غير خال من الاضطراب لعله اراد مجرد المناظرة بامكان القول كذلك من حيثية الادلة ومقصودنا
استظهار بناء الجماعة في مقالتهم من مانعية نجاسة ما يحمله المصلي على عدم الفرق بين ما يتم وما لا يتم وكذلك بين ما كان من غير جنس
الملابس كالدراهم وغيرها وما كان من جنس الملابس وعلى كل حال الاقوى عدم مانعية نجاسة المحمول مطلقا لما اشير اليه من ان غاية
ما يستفاد من الاخبار واجماع الاصحاب اشتراط الطهارة فيما يلبس وما عداه باق على الاصل لعدم ما يصلح للخروج به فانه رواية علي بن جعفر
عن الرجل يمر بالمكان فيه العذرة فتهب الريح فيسفي فيصيب ثوبه وراسه يصلي فيه قبل ان يغسله قال نعم ينفضه ويصلي لظهوره في
وجوب النفض المستفي عن المحمول وفي الاستناد اليها مع ان فرضها عين النجس وقد يلتزم المنع منها دون المتنجس ويمنع الاجماع المركب
في البين انه لا يصلح بمجرده مع توقيعها عدا ما سنذكره للخروج عن الاصل المعول عليه في الشريعة خصوصا مع ما في دلالتها من ان قوله
قبل ان يغسله قرينة فرض العذرة رطبة لعدم حاجة اليابسة الى غسل ملاقيها والرطبة تستعقب نجاسة حكمية في الملاقي فالخصم
لا يلتزم بكفاية مجرد النفض في جواز الصلوة ولا بد للتخلص من ذلك من حمل الخبر على صورة الضرورة المسقطة لوجوب الغسل في ذلك المكان
لوجود الريح المعيد لما يغسله وحرج الانتقال من المكان او فوات الوقت به دون محض نفض العين فلا حرج ولا فوات وحمل العذرة على
فضلة غير الانسان مما لا ينجس والامر بالنفض على الاستحباب لا يتضح الدلالة على مقصود الخصم اذ لا يتعين الاول وليس باولى ايضا
من الثاني الا ان يرجح عليه بكون الاول تقييدا خاصة والثاني تقييدا للعذرة وتجوزا في الامر بالنفض مع امكان منع قرينية قوله قبل
ان يغسله على فرض العذرة رطبة لكونه في كلام السائل ويمكن توهم لزوم الغسل بملاقاة العذرة مطلقا ولو اليابسة وعلى
تقديره يثبت الدلالة على مرام الخصم من الامر بنفض العين لكن الدلالة ح كما ترى وما ورد بجواز الصلوة في خرقة الحناء اذا كانت
طاهرة لدلالته على عدم الجواز اذا لم تكن طاهرة مع انها من المحمول وما تقدم من رواية الصلوة ومعه فارة المسك قال لا باس اذا
كان ذكيا بناء على ارادة الطهارة من الذكي دون المذكى فان مفهومه الباس اذا لم يكن ذكيا والفارة محمولة ورواية اخرى لعلي بن
جعفر في الصلوة ومعه دبة من جلد حمار ميت قال لا يصلح ان يصلي وهي معه والموثق في رجل يتقلد السيف ويصلي فيه قال نعم قال

في حمل ما لا يتم فيه الصلوة

الرجل ان فيه الكيمخت قال وما الكيمخت قال جلود دواب منه ما كان ذكيا ومنه ما يكون ميتة فقال ما علمت انه ميتة فلا تصل فيه والمفروض في بعضها وان كان مما لا يتم الصلوة فيه وحده لكن يتم فيما يتم بالاولوية ولكن في الاستدلال بها مع عدم وجود الجابر لما احتاج اليه منها وظهور خبر خرقة الحناء فيما يتنجس البدن بها لانه الغالب وعدم صراحة الباس في نفي الصلاح في الحرمة واحتمال تقليد السيف لكونه من اقسام اللبس ولا اقل من صدق الصلوة فيه فهو اخص من المدعى اذ لا يدل على ما لا يتقلد كالسيف حسبما اشير اليه سابقا ان الثلاثة الاخيرة مفروضها الميتة وهي خارجة من محل البحث لامكان القول بمنع حملها من حيثية كونها ميتة وان قلنا بعدم المانعية من حيثية النجاسة الخبثية ومنع الاجماع المركب لذا لم يستبعد التفصيل بينهما في الجواهر في حمل ما لا يتم فيه الصلوة بل ربما منع من الصلوة في جلد الميتة وان طهر كما ذهب اليه الاسكافي القائل بطهارة جلد الميتة بالدباغة وكما حكاه في المقاصد العلية عن بعض من منع الصلوة في جلد السمك الميتة وربما يستند لمقالة الخصم بعموم نحو لا صلوة الا بطهور بناء على شموله الطهارة الخبثية وكذا ما تضمن ان الطهارة مقدار من الصلوة لاقتضاء ظاهره اعتبار الخلو من النجاسة حال الاشتغال بها وفيه منع افادته مانعية حملها وان سلم الظهور في استغراق حال الاشتغال بها وبمفهوم اخبار العفو عما لا يتم الصلوة فيه بتعميم منطوقها لما كان منها ملبوسا او محمولا خصوصا مرسل ابن سنان منها كلما كان على الانسان او معه مما لا يجوز الصلوة فيه وحده فانه يدل بمفهومه فيه مما لا يتم على عدم العفو عما يتم الصلوة فيه ملبوسا او محمولا وفيه انه ليس بمفهوم معتبر مع عدم دلالة الباس فيه على الحرمة وبعد ذلك كله هو مناف لدعوانا الاجماع المركب في الحمل بين ما يتم وما لا يتم بل تلك الاخبار دليل على خلاف مقصود الخصم كما تسمع وبما دل على منع ادخال النجاسة في المسجد الذي هو محل الصلوات ففي المصحوب للمصلي اولى استدل به الفاضل وفيه ما هو غني عن البيان لكن دأب الفاضل الاستناد الى نحو هذه الاعتبارات ضما الى الدليل المعتبر وبدعوى الشيخ في الخلاف الاجماع على بطلان الصلوة ومعه قارورة مشدودة الرأس فيها النجاسة وفيه ظهور سياقه في ارادة اتفاق العامة من الاجماع لانه قال اولا انه ليس لاصحابنا فيه نص والذي يقتضيه المذهب عدم النقض وبعد ذلك قال لو قلنا انه يبطل الصلوة لدليل الاحتياط كان قويا ولان على المسئلة اجماعا فان خلاف ابن ابي هريرة لا يعتد به انتهى ولو كان مراده به اجماعنا لم يقل ليس لاصحابنا فيه نص فمقصوده الرد على العامة لان فرع القارورة مما ذكره العامة وتبعهم اصحابنا كما يشهد بذلك تقييدها بشدها وفي بعض العبارات محكيا وفي اخر برصاص او شمع ونحوه ومعلوم ان التقييد بذلك عند اصحابنا حشو بعد كونه من حمل ما لا يتم النجس فما ذاك الا تبعية العامة في ذكر عنوان المسئلة فانهم منعوا من نجاسة ما لا يتم ولم يستثنوه رأسا لكنهم جوزوا حمل الحيوان وفرعوا عليه حمل القارورة في الجواز لجامع وجود النجاسة في الجوف فقيدوها بشدودة الرأس ليتم جامع القياس من كون النجاسة في جوف لا يخرج واذا لم يثبت من هذه الاخبار الدلالة على اعتبار الطهارة في مطلق المحمول بقي اصل عدم الاشتراط بالنسبة الى غير الملبوس سليما عن المعارض والمخرج مضافا الى ذلك في خصوص حمل ما لا يتم الصلوة فيه وحده الى المستفيضة الواردة بجواز الصلوة فيه بناء على شموله صورة حمله وعلى تقدير ظهورها في صورة لبسه تدل على الجواز مع حمله بالفحوى لان مجرد حمله اهون من لبسه قطعا وعلى فرض عدم القول في منع حمل النجاسة بين كونها فيما يتم الصلوة فيه او لا يتم حسبما قدمناه يثبت الجواز في حمل ما يتم الصلوة فيه بالاجماع المركب فتكون المستفيضة دليلا على جواز حمل المتنجس مطلقا مضافا الى الاصل ولئن كوبر ومنع دعوى عدم القول بالفرق المذكور كما حكاه في الكشف عن بعض عبارات توهما ودعوى الاولوية المزبورة فغايته عدم تمامية الاستدلال بالمستفيضة على جواز حمل النجس مطلقا وينفع بقاء ما لا يشمله النص تحت عموم اصل عدم الاشتراط لا عموم المنع لان المفروض عدم ثبوت حكم بعد الحمل وهو الان المبحوث عنه نعم لو كان عموم منع الحمل ثابتا او مفروغا عنه كان ما لا يشمله المستفيضة باقيا تحت المنع ومنه ينقدح الجواب عما يستند اليه للفرق فيما لا يتم بين لبسه فيجوز او حمله فلا يجوز كما ذهب اليه وجماعة من دعوى اختصاص استثناء المستفيضة بلبس ما لا يتم اما لكون القطعات المذكورة فيها ملبوسة غالبا او لملاحظة التعبير فيها بجواز الصلوة او تمامية الصلوة فيه لان المراد تماميته الصلوة بلبسه فيبقى غير الملبوس منه خارجا عن استثناء النص وباقيا تحت المنع ووجه تبين الجواب ما اشير اليه من انه ينفع بقاء ما لا يشمله النص تحت الاصل ومثله الكلام سندا وجوابا على تقدير منع الاجماع المركب كما اشعر به بعض العبارات التي اشير اليها في الكشف ايضا لو استند للفرق في جواز الحمل بين ما يتم فلا يجوز وما لا يتم فيجوز الى دعوى استثناء المستفيضة لما لا يتم مطلقا لبسا وحملا بمنع ظهور الاختصاص المشار اليه فيبقى ما يتم تحت عموم المنع والجواب انه ينفع بقائه تحت الاصل هذا

كله على القول في التنبيه المتقدم بان المعتبر فيه الطهارة هو عنوان اللبس واللباس وان قيل انه عنوان ما صلى فيه فان لم نقل بالملازمة بين صدقه وصدق الحمل فالكلام بالنسبة الى الحمل الذي لا يصدق معه الصلوة فيه كالمقبوض باليد او الاسنان والموضوع في الجيب وعلى العاتق ونحوها نظير ما لم يتحقق به اللبس على القول الاخر يجري فيه اصالة عدم اشتراط الطهارة وكذا الاستدلال بالفحوى ولو فيه ما لا يصدق معه الصلوة فيه من الحمل بعدم اعتبار الطهارة من حمل الصادق عليه الصلوة فيه مما لا يتم والتامية فيما يتم بعدم القول بالفرق وان قلنا بالملازمة بينهما فقضيته البطلان بحمل ما يتم لصدق الصلوة فيه دون ما لا يتم لما دل على جواز الصلوة فيه من المستفيضة ولا يستقيم معه دعوى الاجماع المركب واما الموضع الثاني وهو تعميم جواز حمل النجس من حيثية الحمل بناء على القول به لحمل عين النجاسة مما يتم الصلوة فيه كحمل الثوب المنسوج من شعر الخنزير تحت ابطه او لا يتم كحمل العذرة واختصاصه بحمل المتنجس فلا يجوز حمل النجس وعلى الاول فهل يعم النجاسة الميتية فيجوز حمل الميتة في الصلوة ام يختص بغير الميتة لا يجوز فيه مذاهب الكلام فيه انه اما تعميم جواز الحمل لعين النجاسة فقد حكاه في الجواهر عن بعض الاصحاب قال فاجاز حمل كل نجاسة ميتة او غيرها ثم استشكله ولم يستبعد التفصيل في حمل عين النجس بين الميتة وغيرها بالمنع في الاولى للاخبار الدالة على المنع منها حتى في شسع النعل السالمة عن المعارض لتنزيل صحيح الحلبي الدال على الطهارة لا النجاسة والعفو كما عرفته فيما انتهى وفي المسالك فيما لا يتم الصلوة فيه صرح بعدم الرخصة لو كان نفسه نجاسة لكن قال كالجلد الميتة فيحتمل المنع من خصوص الميتة وصرح من المعاصرين بالجواز في حمل غير الميتة من عين النجاسة شيخنا الاكبر في كشف الغطاء ووالده في شرح البغية والفاضل البغدادي في وسائله ومن قبلهم كل من جوز حمل القارورة التي فيها دم او بول في الصلوة كالفاضلين وكثير ممن تأخرهما وهو الاقوى لاشتراكه مع المتنجس في الدليل المستند لجواز الحمل من عدم ثبوت شرطية الطهارة في غير ما يلبسه المصلي وقد ظهر منه الجواز وان بلغ ما يمكن ستر العورة به لعدم الفرق في الدليل من عدم مانعية النجاسة في غير الملبوس واما اذا كان من الميتة فيبتني على جواز حمل الميتة في الصلوة بغير لبس ويأتي في لباس المصلي قوة عدم مانعيته في الصحة بقي هنا امور اختلف كلامهم في كون نجاستها مانعة من صحة الصلوة للاشتباه في موضوعها انها من افراد عنوان المانع او غيره منها العمامة ففي عبارة الصدوق في المقنع والفقيه عدها مما لا يمنع نجاسته من صحة الصلوة وحكاه عن رسالة والده ايضا واحتمل الراوندي ارادة عمامة صغيرة كالعصابة وعلله في الفقيه بان الصلوة لا تتم فيها وقال المجلسي ره الظاهر انه وجد بها نصا ولا داعي للاحتمال وجده نصا ان كان مراده غير الوضوء مع وجودها كذلك في عبارة فقه الرضا لان دأبه متابعة فقه الرضا وفي المدارك لعل مراده ان الصلوة لا تتم فيها مع بقائها على تلك الكيفية المخصوصة ثم قال وهذا اولى من احتمال الراوندي وقال المجلسي يشكل الجزم بجواز الصلوة فيها باعتبار انها بهذه الهيئة لا تستر العورتين لانه يلزم جواز الصلوة في كل ثوب ينطوي مع نجاسته والتزامه سفسطة وعلى اي حال العمل على خلافه انتهى ولعل مراده انه سفسطة من حيثية ادخال العمامة فيما لا يتم باعتبار مجرد تكورها وعدم التستر والا فمن حيثية عدم كون وضعها من اللبس وخروجها عن الملبوس فقد عرفت قوته في الثوب المطوي الموضوع تحت الابط وفي المدارك بعدما ذكره من الاحتمال قال والاطلاق اي اطلاق الجواز في العمامة المحتسبة وان كانت مما يتم الصلوة فيه يحتمل لما اشرنا اليه اي من انتفاء ما يدل على اعتبار طهارة ما عدا الثوب والجسد والعمامة لا يصدق عليها الثوب عرفا مع كونها على تلك الكيفية المخصوصة وتبعه في ذلك في الذخيرة ولا يخفى ما في كل من دعوييه اما قصر اعتبار الطهارة على مصداق الثوب فقد عرفت منعه واما خروج العمامة من مصداق الثياب لتكورها المقصود من الكيفية المخصوصة في عبارته فيكذبه العرف ضرورة عدم اعتبار النشر في صدق الثوب عرفا فكما يصدق على المنشور يصدق على المطوي والمكور ومنه يتبين صدقه على الحزام المتعارف في زماننا للرجال ايضا لف على الوسط لا يمنع من صدق الثوب عليه وبالجملة الضابط الذي قدمناه فيما يعتبر فيه الطهارة شامل للعمامة والحزام ان وسعا مع الكثير لستر العورة ومنها حمل قارورة فيها دم او بول او غيرهما من اعيان النجاسات في صحة الصلوة معه وبطلانها قولان ذهب الى الثاني الشيخ في المبسوط والخلاف وتبعه جماعة والى الاول المصنف في المعتبر وتبعه جماعة واختلف فيه فتوى الفاضل في كتبه فظاهر المنتهى والتذكرة والقواعد والمختلف البطلان وفي التحرير التردد والظاهر بناء الحكم فيه على مسئلة حمل النجاسة ولا وجه للبطلان الا القول بان حملها مانع وقد عرفت اختيارنا عدم المانعية فالمختار هنا هو الصحة وقد تبين منه الحكم اذا حمل في الصلوة حيوانا غير المأكول مذبوحا وفيه دم فانه كالقارورة المذكورة الحكم فيه مبني على حكم حمل النجاسة يبطل على قول الشيخ في القارورة ويصح على قول المصنف في المعتبر الذي هو المختار واما اذا كان الحيوان حيا طاهرا فهو خارج من محل

البحث لسقوط اثر الدم الذي في جوف الحي لم يخرج ولذا قال في المنتهى ان النجاسة في هذا الحيوان المحمول في معدته كالحامل بخلاف
المذبوح لتساويهما في جوفه وظاهره من النجس مضافا في جواز حمل الحي الى ما رواه الفريقان من حمل النبي ص امامة وركوب الحسين ع
ظهره في الصلوة وصحيحة علي بن جعفر سئل اخاه عن رجل صلى وفي كمه طير قال ان خاف عليه الذهاب فلا باس ومنه ينقدح عدم ابتناء
جواز حمله على مسئلة جواز حمل النجاسة لامكان استثنائه بالنص مع الغض عن مرحلة سقوط اثر النجاسة في الباطن ولذا ادعى في الكشف
عدم الخلاف في جوازه مع ان الخلاف في المحمول معروف ومنها تقليد السيف فقد عده في السرائر عدا دما يطلق عليه الملبوس مما
لا يتم الصلوة فيه وحكاه ايضا عن المبسوط وكذا عد منه وضع السكين والخاتم والدملج والخلخال والمنطقة وناقشه في الجواهر قال
لامكان دعوى مجازية اطلاق اسم الملبوس على اكثرها ان لم يكن جميعها خصوصا في السيف والسكين وقد عرفت من الضابط الذي
ذكرناه لما يعتبر فيه الطهارة خروج هذه كلها لعدم وضعها على البدن بعنوان الكسوة وقد يشير في الانظار خروج الختم عن مصداق
اللبس لكن الحق ان اطلاق اللبس واللباس عليه ايضا مجاز وان كان اشيع من غيره جدا مع انك قد عرفت ان اللباس لم يجعل لفظه عنوانا
في الاخبار المستدل بها للشرطية هنا حتى يتتبع في الحكم موارد اطلاق اللفظة حقيقة ومجازا وانما استفدنا بالتقريب المتقدم
ارادة ما يساوق معناه وهو ما ذكرناه مما يوضع على البدن اكساء له عدا الدم هذا استثناء من عموم النجاسات التي حكم سابقا بانه
يجب ازالتها قليلها او كثيرها فليس وجوب ازالته على حد ساير النجاسات بل هو مختص بالعفو عن ازالته لمحالتين اذا تحققتا فيه
احديهما قلة مقداره والاخر خصوصية مخرجه اما الاولى فقد عفي باتفاق النص والفتوى عما دون الدرهم سعة لا وزنا في الصلوة سواء
كان في الثوب والبدن فما عن ابن ابي عقيل مما يعطي الخلاف من قوله فاذا اصاب ثوبه دم فلم يره حتى صلى فيه ثم راه بعد الصلوة وكان الدم
على قدر دينار غسل ثوبه ولم يعد الصلوة وان كان اكثر من ذلك اعاد الصلوة ولو راه قبل صلوته او علم ان في ثوبه دما ولم يغسله حتى
صلى غسل ثوبه قليلا كان الدم او كثيرا وقد روي انه لا اعادة عليه الا ان يكون اكثر من مقدار الدينار انتهى لتفصيله بناء على مساواة
الدينار للدرهم بين الدرهم وغيره فيما علم الدم قبل الصلوة فيجب الاعادة مطلقا ومقتضاه عدم العفو عما دون الدرهم والدينار
وما لم يعلم حتى صلى فلا يعيد ان لم يكن ازيد من سعة الدرهم والدينار والمعفو عنه ويعيد ان كان اكثر لا يقدح في انعقاد الاجماع
المحصل فضلا عن منقوله المستفيض على العفو عن ازالة ما دون الدرهم وان علم قبل الصلوة ومع كونه مخالفا للنص وفتوى الاصحاب
لا يعبؤ به ولعل مراده به ما لا يخالف فتواهم واخبار العفو هنا اقتصرت على ذكر الدم في الثوب كصحيح ابن ابي يعفور قلت له الرجل
يكون في ثوبه نقط الدم لا يعلم به ثم يعلم فينسى ان يغسله فيصلي ثم يذكر بعد ما صلى ايعيد صلوته قال يغسله ولا يعيد صلوته الا
ان يكون مقدار الدرهم مجتمعا فيغسله ويعيد الصلوة والامر بالغسل في قوله الا ان يكون وان نافى العفو عما دون الدرهم لعدم
وجوب غسله لكنه ندبي بقرينة الحكم بعدم الاعادة او ارشاد الى غسله ليتحفظ عن تعديته وسرايته الى غيره وصحيح ابن مسلم المضمر في
الكافي والمسند في الفقيه الى ابي جعفر ع ففي نسخة الكافي قلت له الدم يكون في الثوب علي وانا في الصلوة قال ان رايته وعليك ثوب غيره
فاطرحه وصل وان لم يكن عليك ثوب غيره فامض في صلوتك ولا اعادة عليك ما لم يزد على مقدار الدرهم وما كان اقل من ذلك فليس
بشيء رايته قبل او لم تره واذا كنت قد رايته وهو اكثر من مقدار الدرهم فضيعت غسله وصليت فيه صلوات كثيرة فاعد ما صليت
فيه وصحيح الجعفي عن ابي جعفر ع قال في الدم يكون في الثوب ان كان اقل من الدرهم فلا يعيد الصلوة وان كان اكثر من قدر الدرهم وكان
راه ولم يغسله حتى صلى فليعد صلوته وان لم يكن راه حتى صلى فلا يعيد الصلوة ومرسل جميل الذي بحكم الصحيح لكونه من اصحاب الاجماع
عن بعض اصحابنا عن ابي جعفر وابي عبد الله ع انهما قالا لا باس بان يصلي الرجل في الثوب وفيه الدم متفرقا شبه النضح وان كان قد راه صاحبه
قبل ذلك فلا باس ما لم يكن مجتمعا قدر الدرهم لكن قد يتم المقصود منها وهو شمول العفو لما كان منه في البدن ايضا بعدم القول
بالفرق بينه وبين البدن كما صرح به في الدلائل وهو ظاهر محكي المنتهى في الكشف وعبارة كاشف الغطاء في شرحه مضافا الى الاجماع البسيط
على ان الحكم في البدن ايضا كذلك ولا حاجة الى ما استند اليه من خبر المثنى قلت للصادق ع اني حككت جلدي فخرج منه دم فقال
ان اجتمع قدر حمصة فاغسله والا فلا بتقريب ما في الجواهر وغيره من تنزيله على قدر وزن حمصة يساوي في زنته سعة الدرهم اذا انتشر لخروج
من الشذوذ اللازم على تقديره بقيائه على ظاهره لعدم القول بوجوب غسل خصوص قدر الحمصة وزنا او سعة بل ولا ندبه مخصوصا
قال في الجواهر على انه لو حمل عليه اي الندب كان دالا بضميمة عدم القول بالفصل بل بتتميم الاستدلال ايضا على تقديره بارادة سعة

فيما استثني من النجاسات عموماً

الحمصة وان وجب طرح منطوق الشرط الاول انتهى قلت وقع التقدير بالحمصة في عبارة فقه الرضا ايضا بقوله وان اصاب ثوبك
دم الى ان قال وان كان الدم حمصة فلا باس بان لا تغسله وفي عبارة الفقيه وان كان الدم دون حمصة فلا تغسل والذي اراه حمل
ما في خبر المثنى على ارادة جسم الحمصة والحكم فيه بوجوب غسله لانه اذا انتشر يبلغ سعة الدرهم فما فوق وقرينته ارادته فرض خروجه
من الحك يجتمع في محله ومجتمعه هناك يصير بشكل حبة الحمصة والحبة المجتمعة بقدر الحمصة اذا انتشرت غالبا تبلغ سعة الدرهم فما
زاد فاوجب غسله دون ما دونه المصرح بقوله والا فلا وبه تتم الاستدلال على تفصيل الحكم في البدن بالدرهم وما دون وكذا
ما في عبارة الفقيه لظهور التشبيه بالحمصة بقدر حجمها على شكلها ما لم يكن صارف وحمل ما في عبارة الفقه على مساحة سطح الحمصة
والصارف فرضه في الثوب لا يكون غالبا الا منتشرا لا مجتمعا بشكله وان جسم الحمصة ومنتشره بسعة مساحة سطح الحمصة غالبا لا
يبلغ سعة الدرهم واما احتمال كونه حمصة بالمهملة بمعنى وسط الكف محل انخفاضه فمع عدم ثبوته في اللغة وان ثبت اخمص القدم
بمعنى من لا يمس وسط قدمه الارض لانه غير كاف في كون الحمصة بقدر وسطه وبمجرد احتماله لا يكفي في الاستدلال مع عدم وجود نسخة
كذلك ولم يعف عما زاد عنه اي الدرهم باتفاق النص والفتوى ايضا واما فيما بلغ قدر الدرهم مجتمعا ففيه روايتان اشهرهما نقلا وعملا
وجوب لا ازالته هذا اذا كان قدر الدرهم مجتمعا واما لو كان متفرقا فلم يجب ازالته ولكن قيل يجب مطلقا ازالته متفرقا كان او
مجتمعا وقيل يجب ازالته بشرط التفاحش اي كثرة النقط المتفرقة فوق العادة وغير المتفاحش ما دونه وان كان زائدا مجتمعه
على الدرهم بل ومتفرقه فقط كثيرة في الجملة ايضا وقد تضمنت هذه العبارة حكمين احدهما العفو عما زاد عن الدرهم وهو مورد
اتفاق لفتاوى النصوص المستفيضة المتقدمة بل والمصرحة بوجوب ازالة ساير النجاسات للصلوة وثانيهما وجوب ازالة ما
كان قدر الدرهم وهو مشهور شهرة عظيمة بل متفق عليه ما عدا المنسوب الى المرتضى في الانتصار وسلار فقد حكي عنهما العفو
عنه كما دون الدرهم بل عن الخلاف الاجماع على عدم العفو عنه وعن كشف الحق نسبة وجوب ازالته الى الامامية وهو الاقوى لظهور
الاجماع فان المحكي عن الانتصار غير واضح الدلالة على المخالفة ولذا انكر نسبة المخالفة اليه بعض الفضلاء مع النقل عن جملة الموافقة
للمشهور ومع اختصاص المخالفة في سلار لا مانع من انعقاد الاجماع على وجوب ازالته والتصريح به في صحيحة ابن ابي يعفور بقوله
الا ان يكون مقدار الدرهم مجتمعا ومرسلة جميل بقوله لا باس ما لم يكن مقدار الدرهم مجتمعا والتقريب هو الحكم فيهما بوجوب
الاعادة فيما بلغ قدر الدرهم معتضدا بعموم ازالة الدم بل وساير النجاسات وفي فقه الرضا وان اصابك ثوبك دم فلا باس بالصلوة
فيه ما لم يكن مقدار درهم واف والوافي ما يكون وزنه درهما وثلثا ولا منافاة من قوله والوافي درهم وثلث لان المدار على سعة
الدرهم وصحيحة علي بن جعفر وان اصاب ثوبك قدر دينار من الدم فاغسله ولا تصل فيه حتى تغسله والمراد قدر سعته وهو يساوي
سعة الدرهم مع ان القاعدة على تقدير تكافؤ الاحتمالين الاقتصار على المتيقن من العفو لرجوعه الى الاجمال في المخصص فيؤخذ
والمتيقن منه ما دون الدرهم وقد يؤيد المختار النبوي المروي بطرق الجمهور يعاد الصلوة من قدر الدرهم ولا ينافيه المروي عنه
ايضا من صلى على ثوبه اكثر من قدر الدرهم اعادة الصلوة واحتج للقول الاخر بما في التهذيب باسناده عن محمد بن يعقوب الكليني
من رواية محمد بن مسلم المتقدمة الى قوله ولا اعادة عليك وبعد ذلك في نسخته ما لم يزد على مقدار الدرهم من ذلك فليس بشيء
رايته او لم تره فاذا كنت قد رايته وهو اكثر من مقدار الدرهم فضيعته الى اخره بتقريب ان قدر الدرهم داخل في عموم اطلاق ما
لم يزد على مقدار الدرهم وهكذا في عموم مفهوم وهو اكثر من مقدار الدرهم وكذا على نسخة الكافي المتقدمة لكن بجعل
المشار اليه فيها بذلك في قوله وما كان اقل من ذلك هو الزائد على مقدار الدرهم دون نفس الدرهم لاقتضاء عموم المشار اليه
وعموم ما لم يزد على مقدار الدرهم الذي قبله وعموم مفهوم الشرطية التي في الذيل كلها عفوية الدرهم بل وعلى نسخة الفقيه
ايضا التي هي كما في الكافي لكن في مكان فان كان اقل من ذلك قال ان كان اقل من درهم لانه يقع التعارض في قدر الدرهم بين مفهوم
هذه الشرطية ومفهوم التي في الذيل ويبقى عموم منطوق قوله في الصدر ما لم يزد على مقدار الدرهم في اقتضائه العفو سليما عن
المعارض ويصير ايضا مثله على نسخة وما كان اقل من ذلك كما تقدمت عن الكافي لكن بجعل المشار اليه بذلك نفس الدرهم الذي
قبله لا الزائد عليه كما لعله الاظهر وبصحيحة الجعفي ان كان اقل من قدر الدرهم فلا يعيد وان كان اكثر من قدر الدرهم وكان راه
ولم يغسله حتى صلى فليعد صلوته بتقريب تعليق الاعادة على الاكثر من قدر الدرهم فدل بمفهومه على عدم الاعادة اذا لم يكن

اكثر وهو شامل لقدر الدرهم واجيب عما فى رواية الجعفى بمعارضته فى قدر الدرهم بمفهوم ما قبله ويبقى التصريح فى المرسل
والصحيح المتقدمين بعدم العفو عنه سليما وعما فى رواية ابن مسلم بضعفه لا لانها بالتهافت التى سمعتها فى متنها وان كانت لكونه
فى بعض صورها على القول المشهور اقوى وفى بعضها على القول الاخر الا انه مضعف للتعويل عليها لا محالة خصوصا فى مقابلة
الصحيح والحسن المعتضدين بالشهرة المقاربة للاجماع والعمومات الدالة على ازالة الدم مضافا الى قوة دعوى عدم المعارضة كلية
فيما اتصل شرطيتان بهذا النحو الذى فى خبر الجعفى وبعض المقاربة من خبر ابن مسلم خصوصا فى كلام الحكيم لاقتضاء حكمته عدم ارادة
دخول فرد واحد فى عموم كل من المفهومين المتضادين فى الحكم بل كتباد رح كون المراد بواحدة منهما التاكيد لمفهوم الاخرى بالتصريح
والنطق بمفهومها ومع ذلك التصريح ببعض افراده يكون لملاحظة معنى تقتضى التصريح بخصوصه وذلك المعنى المقتضى مختلف
بحسب المقامات وهو فى هذا الخبران الغالب من افراد الزائد على ما دون الدرهم هو ما يزيد على الدرهم وكذا الغالب من افراد الناقص
عنه لندرة ما يساوى الدرهم لا ازيد اصلا ولا انقص كذلك بل يكاد ان لا يوجد الحقيقى منه فى الدم الخارجية فاختص الغالب
بالذكر والتصريح ومرجعه هنا فى الحقيقة الى كون الموضوع فى القضية المؤكدة هو الدرهم فما فوق ان كانت المؤكدة الثانية او الدرهم
فما دون ان كانت الاولى ومحصل هذا الجواب ان الشرطية الاولى فى خبر الجعفى ونحوه هى المقصودة فى مدار الحكم منطوقا ومفهوما
والثانية غير مراد منها المفهوم بل مجرد التصريح بالغالب من افراده مفهوم الاولى وهو الاكثر من الدرهم فيفيد القول المشهور فان
قيل انه لا يعكس بجعل الشرطية الثانية مدار الحكم والاولى مؤكدة لمفهومها فيكون موضوع الاولى الدرهم فما دون ويفيد القول
الغير المشهور قلنا بعد البناء على صرف الكلام الى نحو ذلك الاول اظهر من العكس لبعد ذكر المؤكد بالكسر قبل المؤكد بالفتح جدا
مؤيدا بوجود النظاير للاول فى كلام الشارع من قوله فان كن نساء فوق اثنتين المنزل على اثنتين فما فوق وقوله فى المكارى ان
كان له مقام اكثر من عشرة المنزل على عشرة فما فوق ومن هذا الجواب ينتقل الى جواب اخر عن خبر الجعفى وهو ان الشرطيتين لا مفهوم
لهما لكون الشرطين فيهما واردين مورد الغالب لان الغالب الموجود اما الاقل من درهم فحكمه العفو او الاكثر فحكمه عدم العفو ويبقى
نفس الدرهم غير متعرض لذكره لندرته والتعرض انما يقع غالبا للافراد الغالبة فيرجع فيه الى ما يقتضيه غير هذا الخبر من عموم
العفوية ولعله ابعد عن المكابرة مما تقدمه وبعد هذا كله الجواب المتم ان كلا من خبرى الجعفى وابن مسلم بجميع تقاديرهما غايته شمول
موضوع العفو فيه للدرهم بنحو العموم فيقع التعارض بينه وبين الصحيح والمرسل المصرحين بعدم العفو عن خصوص الدرهم
مجتمعا المعتضدين بما عرفت ويخصص بهما ولا يبقى معه غبار فى الفتوى بعدم العفو عن قدر الدرهم وكانه لذا ضرب الاصحاب
الصفح عما قد يستظهر من رواية ابن مسلم لكن مع ذلك اغرب فى الجواهر فقوى فى اخر كلامه العفو عن مقدار الدرهم وحمل الدرهم فى
كلام الاصحاب الذى به قد ادعى اتفاقهم ما عدا سلار على عدم العفو عنه على ارادة الازيد من درهم تسامحا للغلبة عدم مقدار
الدرهم الا بزيادة عليه والا فليس المراد المساوى له حقيقة فيبقى ما دل على العفو عنه من غير معارض انتهى وفيه ان التعمد الى
لفظ الدرهم فى كلمة الاصحاب وارادة خصوص الازيد منه دعوى غريبة وكون غالب الموجود هو الزايد عليه لا يصلح قرينة
لان صلاحيته انما هى لصرف المطلق الشامل الى الفرد المشمول الشايع لا بصرف لفظ الضد الى معنى الضد الاخر فان المقادير انما
متضادة كالدرهم ونصفه وثلثه وربعه وكذا الدرهم مع الازيد من الدرهم فالتعمد فى مقام التحديد الى لفظ الدرهم ظاهر
فى ارادة دون الازيد لا الاقل وقوله يبقى ما دل على العفو عنه بلا معارض فيه ان المعارض موجود من المفهوم المتقدم ذكره وان
كان فى بعضه معارضة مفهوم ومنطوق لكن قد يرجح المفهوم ثم ذكر بعض العبارات المصرحة اولا بما دون الدرهم حدا للعفو
وفى الاثناء معبرة بالدرهم وجعلها قرينة دعواه من اطلاقهم الدرهم حد عدم العفو لكن مرادهم به الازيد من درهم وهذا مع
تفاوت العبارات لما استشهد بها عليه هى مقرونة بخصوصية امور كفرض التصريح فيها اولا بان العفو دون الدرهم فاذا قيل
بعده انما عفى عن الدرهم للاجماع او للحرج مثلا يفهم كل ناظر او سامع ان مراده من الدرهم الاقل وان التعبير بالدرهم بنوع
الجنسية نظير ما يكون حكاية اعضاء الانسان مثلا فقال وانما عفى عن الانسان اى اعضائه فلا يقاس عليه مقام التحديد المبنى
عن التحقيق فكيف يصح لمن ان يقول تسامحا للغلبة وبالجملة هذا شىء وقع منه على خلاف المعهود من مثله قدس سره ثم لا يتفاوت فى المقدار
المعفو عنه على كل تقدير بين كونه مجتمعا او متفرقا اتفاقا واستظهر فى الجواهر من الروضة جريان الخلاف الذى سمعته فى الدرهم

في بيان معنى الدرهم

وما زاد فيما نقص ايضا عنه بل كاشف الغطاء فى شرحه استظهره من جماعة وهو فى غير محله جدا لكون المراد من العبارة التى منشاة
للاستظهار غير ما فهماه وذلك لان المنشا قوله فى الروضة والعفو عن هذا المقدار مع اجتماعه موضع وفاق ومع تفرقه اقوال
وحيث ان هذا التعبير واقع لجماعة نسب شيخنا الاخر ذلك الى جماعة واستظهارهما من هذا التعبير مبنى على حمل مع تفرقه على
المتفرق الذى مجتمعه دون الدرهم وهو بما يتراى فى بادى النظر لكن بادنى تامل ينتقل الى ان المراد منه المتفرق البالغ مجتمعه الدرهم فما
زاد فمرادهم فى الحقيقة من المجتمع والمتفرق ما دون الدرهم الواحد والمتعدد ويشهد له امور منها عدم معقولية جرى القول بعدم
العفو فيه اذ كل واحد منه ما دون درهم ومجتمعه ايضا كذلك فمن اين يأتيه المنع ومنها عدم معقولية القول الثالث المفصل بين
المتفاحش وغيره المراد بها المفرط فى الكثرة وما دونه لان فرض مجتمعه دون الدرهم فمن اين يأتيه التفاحش ومنها حمله على المتفرق
الغير البالغ مجتمعه قدر الدرهم قاض باهمال ذكر الخلاف المعروف الطويل الذيل الذى فى المتفرق البالغ مجتمعه الدرهم فصاعدا
وهو فى غاية البعد ومنها كون العفو عما دون الدرهم مطلقا مجتمعا ومتفرقا اجماعا كما صرح به جماعة ويظهر بادنى تتبع فكيف
يحمل عبارة الفحول على مخالف الاجماع فلا ينبغى التامل فى ارادتهم ما ذكرناه نعم فى المتفرق الذى يبلغ مجتمعه الدرهم فما زاد خلاف
بين الاصحاب وهذا هو الحكم الثانى من الحكمين المومى اليهما سابقا فذهب الى العفو منه جماعة ونسبه فى الذكرى الى المشهور
والى عدم العفو جماعة ونسبه فى كشف الالتباس الى المشهور وفصل ثالث كما عن ظاهر النهاية وصريح المعتبر بين التفاحش فى
التفرق فغير عفو وغير التفاحش فعفو ثم وقع الاختلاف على تقديره فى تحديد التفاحش لكن اكثرها من العامة واستجود فى المعتبر
الرجوع فيه الى العادة وفصل بعض الفضلاء المعاصرين بين الدم المتفرق فى الثوب واحدا او متعددا فيجب ازالتها اذا بلغ مجموعها
سعة الدرهم كما صرح به فى هذه الصورة الثانيان ايضا والمتفرق بعضها فى الثوب وبعضها فى البدن فلا يجب معه بل يجب
اذا بلغ مجموع المتفرق فى احدهما سعة الدرهم كما احتمله فى هذه الصورة فى الروضة وان صرح فى المسالك بضم ما فى البدن الى ما فى
الثوب ولعل الاقوى الثانى المنسوب الى المشهور فى شرح الموجز لاصالة الشغل على تقديره وتصادم الادلة الموجب للشك فى المفهوم
وعموم وجوب ازالة النجاسة واطلاق دليل المنع الشامل للمجتمع والمتفرق من النص ومعقد الاجماع المؤيد باستبعاد العفو عن
الدم المستوعب للثوب على تفرقه وعدم العفو عن قدر سعة الدرهم فى طرفه على اجتماعه مع عدم ثبوت منافاة فيه للاطلاق من
الصحيح والمرسل المتقدمين المستند اليهما اهل القول الاول لبناء دلالتهما على كون مجتمعا فيهما خبرا ليكون خبرا بعد الخبر ولم يتعين
لاحتمال كونه حالا ولمعناه الا ان يكون الدم المسئول عنه حال اجتماعه قدر الدرهم وهو صادق على المتفرق فعلا كما هو المفروض
فى سؤال الخبرين وعلى هذا المعنى فالحال وعامله متحد بخلاف الحال المقدرة التى التزموها فى مثل قول القائل جاء رجل بيده صقر
صائدا به غدا فيندفع الاعتراض بان الحال المقدرة خلاف الظاهر كما يندفع الايراد باقتضاء الحالية المحققة اختصاص العفوية
بالمتفرق فعلا المقدر اجتماعه بعدم الباس بجعله مقتضى منطوق النص مع ثبوت عفوية المجتمع فعلا بمفهوم الموافقة هذا مع ان
جعل مجتمعا خبرا يقضى بصيرورة الاستثناء منقطعا فى الصحيح لان اسم يكون هو الضمير الراجع الى الدم المتفرق وجعل اسمه مقدار
الدرهم للتخلص من انقطاع الاستثناء يقتضى تقدير منه بعد الدرهم ليرتبط الكلام وهو خلاف اصل اخر وربما يستند لاعتبار
الاجماع الفعلى قدر الدرهم فى العفوية الى دعوى تبادر المجتمع من لفظ الدرهم الموجود فى النص والفتوى خصوصا مع المفروغية
عن كون المراد منه السعة دون الوزن وهى فى خبر المنع اما مطلقا او بلوغه مرتبة المجتمعية فى قصر الحكم وكذا الاستناد له الى دعوى كون
المجتمع هو الموافق لاعتبار سعة الدرهم دون وزنه لفوات صورة سعة الدرهم بتفرق الاجزاء ضرورة ان الفائت انما هو الصورة
الفعلية دون التقديرية على فرض اجتماع المتفرق ولعل المقصود فى المقام هو الاعم لكون المراد بلوغ هذه السعة لا كونه بصورة
الدرهم واما حجة المفصل بين المتفاحش وغير المتفاحش فلا يخفى ان اصل هذه المقالة كلام الشيخ فى النهاية فانه بعد حكمه بوجوب
ازالة دم الحيض ونحوه قال وان كان دم رعاف او فصد او غيرهما من الدماء وكان دون مقدار الدرهم مجتمعا فى مكان فانه لا يجب
ازالته الا ان يتفاحش ويكثر فان بلغ الدرهم فصاعدا وجب ازالته انتهى والاستثناء فيه منقطع اى لكن ان تفاحش وكثر وجب
ازالته والمراد بالتفاحش تزايد الدم ولذا عطف عليه يكثر لكن المراد بها الكثير المعهود عند الفقهاء فى الدم القليل والكثير فانهم
يريدون بهما ما دون الدرهم وبالغ الدرهم فصاعدا لا مطلق التزايد بقرينة تفريع فان بلغ الدرهم على التفاحش فان ظاهره تفسير

تفسير التفاحش به اذ لو كان مطلق التزايد لم يفرع عليه بالغ خصوص الدرهم وعليه لم يتعرض الا الشيخ لان الدم اذا كان دون الدرهم
عفو واذا بلغ الدرهم او تجاوزه فغير عفو من غير تعرض في ثانيهما لحالة الاجتماع والتفرق اصلا كما في كتب كثير من المتقدمين كالكليني و
الصدوق وغيرهما فاقتصروا على ذكر العفو وعدمه معلقين على بلوغ الدرهم وعدمه من دون تعرض لحالتي الاجتماع والافتراق نعم
في كلامه تقييد بالجمع في مكان فان حمل على الاحتراز به فغايته الدلالة على اختيار عدم العفو اذا كان ما دون الدرهم متفرقا في اماكن
لكن مطلقا فيوافق ما احتاط به في المبسوط حيث انه بعد ذكر العفو عما دون الدرهم قال فيه سواء كان في موضع واحد من الثوب او في
مواضع كثيرة بعد ان يكون كل موضع اقل من الدرهم وان قلنا اذا كان جميعه لو جمع كان مقدار الدرهم وجب ازالته كان احوط
للعبادة انتهى وبالجملة عبارة النهاية غير صريح بل ولا ظاهرة كما ينبغي في التفصيل واما في المعتبر فبعد ان تعرض لحالة التفرقة الدم
ونقل عن الشيخ انه لا يوجب ازالته الا مع التفاحش عن سلار ايجاب الازالة مطلقا قال لنا ما روى ابن ابي جلال عن عبد الله بن
ابي يعفور وساق الصحيحة المتقدمة وبعدها استدل بان مقتضى العفو عن يسير الدم موجود هنا ولا يخفى ان قوله لنا لا
دلالة فيه على اختيار ما نقل من الشيخ ويحتمل كون مختاره ما في النافع من العفو عما دون الدرهم المتفرق مطلقا فان وضع المعتبر
تفصيل احكام المختصر ودلائلها ويشهد بذلك اشتماله على غرائب الكلام اذا كان للتفصيل بخلاف ما اذا كان للعفو مطلقا
ثم يرجحه انه يكون حينئذ ذكر الاقوال الثلاثة بمجموع ما في المعتبر والمختصر بخلاف حمله على اختيار ما حكاه عن الشيخ فانه يكون مهملا
لذكر احد القولين المشهورين من العفو عنه مطلقا وهو بعيد فما نسب اليه من متابعة النهاية غير ثابت والقول بالتفصيل يحقق
من اصحابنا وكان اصله من العامة نعم فهم في معتبر من عبارة النهاية الفرق بين التفاحش الكثير وغيره دون ما احتملناه لكن الحكم
بعد ان نهوا منه متابعة الشيخ في مقالة التفصيل لم اعترفوا بانا لا نقف لمقالة الشيخ على دليل وله لم ينبهوا على الا
له في المعتبر بكذا وكذا مع انه على تقدير ثبوت القول بهذا التفصيل قد يحسن الاستدلال ايضا له بدليل القائلين بالعفو
عنه مطلقا فانه في الحقيقة قول به الا انه مستثنى صورة تفاحش الكثرة ويصح استناد استثنائه الى الاولوية حسبما اشرنا سابقا من عدم
استبعاد العفو عن المتفرق المستوعب للثوب حينئذ مع عدم العفو عن قدر الدرهم المجتمع في طرف منه لكن في افادة
القطع منع مع ملاحظة كون مبنى الاحكام على جمع المتفرقات وتفريق المجتمعات واحتج له كاشف الغطاء في شرحه بمرسلة
بعض الاسماعيلية عن الصادقين انهما رخصا في النضح اليسير من الدم ومن سائر النجاسات مثل دم البراغيث واشباهه قالا
فاذا تفاحش غسل ولعلها المراد مما حكي عن البهبهاني طاب ثراه ان دليله من اخبار العامة قال شيخنا الكاشف بعد ذلك وهو
مع الضعف لا نقول به لاشتماله على سائر النجاسات ونجاسة دم البراغيث والكل ظاهر في راي المخالفين انتهى وغير خفي ان
قوله ونجاسة دم البراغيث مبني على كونه مثلا لسائر النجاسات مع ان الظاهر كونه مثلا للنضح اليسير فلا يراد به وعلى كل حال
فلعله سند المحكي عن ابن الجنيد في تعميم عفو ما دون الدرهم لكل نجاسة حسبما سمعت في اول الاحكام ولعل سند الخبر عند الشيخ و
الاسكافي يومئذ طريق اخر معتبر عندهما غايته عند الشيخ يكون بالنسبة الى سائر النجاسات كالعام المخصص وعلى هذا يستقيم
ما في المعتبر بعد ذكر الخلاف في الدم المتفرق من ان اقوال الفقهاء في تحديد التفاحش مختلفة من قدر الشبر وربع الثوب زاده
العامة وان لوحظ المرجع فيه الى العادة لانه موضوع علق عليه الحكم في النص والمرجع في امثاله العرف وقد اعترف في الجواهر بتوجه
ما استوجهه لو كان معلقا عليه في خبر معتبر لكن السند الذي بيدنا منه في هذا اليوم ضعيف لا جابر فلا يعول عليه لعله
واما حجة التفصيل بالتفرق في ثوب وثياب التفرق فيهما وفي البدن هو زعم ان الازالة في الاول واجب واحد موطوه ثياب المصلي
والنص وان كان بلفظ الثوب لكنه للجنس وفي الثاني واجبان فليعتبر كل منهما مستقلا براسه وفيه رجوع الثاني ايضا الى واجب
واحد هو طهر المصلي في ثيابه وبدنه فانه شرط واحد للصلوة لا شرطان في كلامهم ولذا لم يفت بالفرق من يعتني به بل في شرح
كاشف الغطاء ان الاجماع على عدم الفرق ظاهر وان ظاهر الروايات كون المدار على بلوغ الدم الدرهم على تقدير الاجماع
دار مدار العلة في عدم العفو بقي الكلام في تحقيق موضوع الدرهم وقد وقع توضيحه باموره في كلمات المتقدمين فيقيد
ما في الوافي كما في الوضوء وربما نسب الى الاكثر بل هو معقد اجماع الانتصار والخلاف والغنية وفسر الوافي في كلام جملة بالدرهم
والثلث والمراد بالدرهم هذا الاسلامي الستة دوانيق بوزن الوافي ثمانية دوانيق وفي كثير من العبارات تقييد الدرهم بالبغلي

اما باسكان الغين المعجمة وتخفيف اللام او بفتحها مع تشديد اللام بل التقييد به هو المشهور ووزنه ثمانية دوانيق كما اتفقت عليه
كلمة كل من تعرض لوزنه عدا السرائر ووجه التسمية بالبغلي اما النسبة الى قرية قريبة من بابل متصلة ببلد الجامعين تسمى بالبغل
او النسبة الى ساكن مسمى براس البغل او ابن ابي البغل وهو رجل من كبار اهل الكوفة سكه في خلافة عمر على وزن الدرهم القديم
قبل الاسلام كان يسمى بالكسروية فالتسمية اسلامية والوزن جاهلي قال في السرائر وهذا غير صحيح لان الدراهم البغلية كانت في
زمن الرسول قبل الكوفة وظاهره التخطئة في وجه التسمية بالبغلي ولا يتبين منه اختلاف في قدر وزن الدرهم بل لا تعرض في
كلامه لتعيين الوزن ولا لمخالفة البغلي مع الوافي وان فهم منه شيخنا الكاشف في شرحه المغايرة وادعى اتفاق من عداه على
الموافقة نعم في اول كلام السرائر ان الشارع عفى عن ثوب وبدن اصابته اي الدم دون سعة الدرهم الوافي وهو المضروب من
درهم وثلث وبعضهم يقولون دون الدرهم البغلي وهو منسوب الى مدينة قديمة الى اخر كلامه وهو يعطي الاختلاف في
تقدير الدم المعفو بالوافي والبغلي ولا يتبين منه الاختلاف في مقدار وزنهما وفي بعض العبارات ان البغلي جرى في المعاملة
مع الطبري الملقب بالدراهم الخفاف وهو ايضا جاهلي ووزنه اربعة دوانيق ثم جمع بين الطبري الخفاف والبغلي وكان يسمى
بالعبدية ايضا ويلقب بالدراهم الثقال وسك من مجموع الاثني عشر دانق درهمان كل درهم ستة دوانيق واستقر عليه الدرهم
في الاسلام وسمي بالاسلامي وهذا الفعل قيل وقع في زمان عمر لما صعب على الناس اداء الخراج بالدرهم البغلي وقيل في زمان عبد
الملك بن مروان ولا يخفى انه على تقدير وجود الاختلاف في وزن البغلي لا يقضي بالاجمال في موضوع الحكم ليرجع فيه الى الاصل
بقاعدة اجمال الخاص لظهور الاتفاق على ان المراد من التحديد بالدرهم هو سعته لا وزنه كما يساعده الاعتبار القطعي ايضا
لعدم امكان اختبار ما على الثوب والبدن من الدم بالوزن مع ان الاختلاف في الوزن لا يستلزم الاختلاف في السعة كما نجد
الاجسام متساوية شكلا وسعة مختلفة وزنا وان كان يتراءى من اتعاب كثير من الفقهاء نفسه في تتبع اختلاف الوزن هنا ابتناءهم
على انه يستتبع اختلاف السعة لكنه في غير محله البتة فما في المدارك من الاشكال في حمل الدرهم المنصوص من الصادقين على البغلي لهجره
يومئذ واستقرار الدرهم على الاسلامي الستة دوانيق وان تبعه بعض من تاخر لا طائل تحته اذ مع عدم تحقق التفاوت بين
سعتيهما لا ينفع التفاوت والحمل على هذا او ذاك مع انه منصوص من النبي ص ايضا فيما روي عنه ان العفو عن قدر الدرهم من الدم وضعف
طريقه لكونه من طرق العامة منجبر فليحمل السكة على متعارف زمانه وهو البغلي مضافا الى ان وقوع سكة الاسلامي في زمان عبد
الملك لا يقتضي هجر البغلي في زمان الصادق بوجه يمنع من حمل اللفظ عليه لتقاربهما جدا فان الباقر في خلافة عبد الملك وعلى
كل حال الحكم كان ثابتا في زمن النبي ص قطعا وموضوعه لا يكون الا الموجود يومئذ قطعا والموجود يومئذ لم يكن الا الثمانية
دوانيق قطعا فيكون هو مورد العفو قطعا ويجب استمرار الاحكام النبوية ودعوى كون الموضوع هو المسمى بالدرهم في
كل زمان وان اختلف سعته مجازفة واضحة في نحو هذا الحكم التحديدي وفي شرح كاشف الغطاء ان كون الدرهم هو البغلي
من العلميات والاجماعات المنقولة عليه لا تحصر ويساعده التتبع وظاهر المدارك ايضا الاعتراف بانه البغلي عندهم الا انه لا يرتكز
بظهور اتفاقهم ولكن تعيين وزن الدرهم الموضوع للحكم بغليا كان او اسلاميا غير مجد لعدم ترتب حكم على الوزن ولا يفيد
ايضا تعيينا للسعة فليرجع الى تعيين سعته ولم يتضمنه نص غير خبر الدينار نعم في عبارات الاصحاب وقع تحديدها في اكثرها
باخمص الراحة وهو الاشهر كما صرح به في المناهج السوية وساعده التتبع وبالعقد الاعلى من الابهام وهو للاسكافي وحكي على الا
من السبابة والوسطى ايضا لكنهما غير معروفين كما صرح به جماعة ولا اختلاف بين افراد سعة الاخمص الا القدر الغير المعتنى به
الموجود في غالب التحديدات نحو القامة والشبر والقدم والخطوة ونحوها الواقعة حدا في موارد كثيرة وقد اشرنا في مسئلة
الكر الى ان نحو هذه الاختلافات محمولة على كون احدها محصلا للمصلحة والاخر مؤكدا اي فيه اصل المصلحة وزيادة فلا يضر
بالغرض ومعه لا يضر الاناطة بالكلي اذا اقتضت الحكمة جعله حدا اذ هو اما محصل للغرض او محصل له وزيادة ما وقد اشرنا هنالك
الى الحكمة فراجعه وذلك الواحد يختلف باختلاف الموارد فقد يكون الاقل وقد يكون الاكثر ففي الكر هو الاقل اذ لو كان الاكثر
فلا يطهر الاقل وهنا الاكثر اذ لو كان الاقل فلا يعفى عن الازيد ومعروفية الاخمص مع خلو النصوص من بيان السعة اصلا
مبنية على رؤية قدماء الاصحاب الدرهم البغلي المفسر بالوافي المتفق على ارادته في المقام وانهم قدروه بسعة الاخمص فالتحديد

التعبير بها بدا عنه ويبنغى القطع بذلك والا لم يكونوا ليخرصوا فى التحديد تخرصا ويشهد له حكاية ابن ادريس مشاهدة الدرهم البغلى انه يقرب من اخمص الراحة والتقدير بالدينار ايضا فى صحيحة على بن جعفر مع ما يقال من ان الدينار هو الذهب الصعبى الموجود فى زماننا فانه لا ينقص من الاخمص وعليه لا اجمال فى الدرهم الموضوع للحكم من حيث السعة التى هى المدار فى العفو وان اجمل بماعة ويظهر من الجواهر الميل اليه وعلى تقديره اللازم الاقتصار فى العفو على القدر المتيقن كونه درهما ووجوب الاجتناب عن المشكوك كما مال اليه فى الرياض وقواه كاشف الغطاء فى شرحه لكن مع زيادة قوله ولعل الدينار كالمقطوع به ثم قال وربما يقال انه على تقدير عدم الرجحان يتمسك بالاصل فى عدم بلوغ الدم درجة المنع وهو ضعيف ويقال حيث يجمع الاقوال بما فى الروض مشيرا به الى قوله انه كاختلاف الدراهم من الضارب لو احدكان العمل على الجميع فيتحقق العفو فى كل مرتبة لان الدرهم مشترك معنوى ثم قال والاولى بالاحتياط اوفق وفى الجواهر قوى العمل على اصل جواز الصلوة مع المشكوك لاستصحاب بقاء الثوب على صحة الصلوة فيه ولانه كسائر شبهة الموضوع التى لا يجب ازالتها كما لو وجد على سائره رطوبة لا يعلم كونها من ماكول اللحم ام لا وبالجملة فيه خلاف وتسمع تحقيقه فى بعض التنبيهات اللاحقة الحكم الثانى من الاحكام العشرة ان عفوية قليل الدم مخصوصة بما عدا دم الحيض واما هو فيجب ازالته قليلا كان او كثيرا اتفاقا والحق الشيخ به دم الاستحاضة والنفاس وتحقيق الكلام هنا ان دم الحيض الاجماع مستفيض النقل بل محصل على عدم العفو عن قليله وهو العمدة فى الحجة مضافا الى رواية ابى بصير لا تعاد الصلوة من دم لا تبصره الا دم الحيض فان قليله وكثيره فى الثوب ان رآه وان لم يره سواء وضعفها بالوقف على ابى بصير منجبر مع روايتها فى الكافى من غير وقف بل عن ابى عبد الله و الصادق عليهما السلام والى عبارة فقه الرضا الا ان يكون دم الحيض فاغسل ثوبك منه ومن البول والمنى قل او كثر واعد منه صلوتك علمت به ام لم تعلم المنجبر ايضا لكن بناء على كون بالقليل فيهما مادون الدرهم كما هو المعهود فى لسان المتشرعة فى المقام واما على ارادة مطلق القليل العرفى فيتعارضان عموم العفو عما دون الدرهم من الدم من وجه كما رضته غيرهما مما ورد بغسل الثوب من دم الحيض مطلقا كقول الصادق فى خبر ابن كليب فى الحايض تغسل ما اصاب ثوبها من دم وغيره لكن يتم ح الاستدلال بترجيح العموم الاول بمعاضدة الاجماعات المستفيضة وتايده بمعهودية اغلظية نجاسته التى ربما يستند اليها فى دعوى انصراف الاطلاق الدم فى اخبار العفو الى غيرها وهو اولى من استناد عدم الانصراف الى ندرة وجودها فى ثوب الرجل الذى هو المخاطب فى اخبار العفو لتحقق مشاركة النساء فيه وان امكن توجيهه بان دليل المشاركة فى حكم عفو الدم القليل لا خصوص دم الحيض ولا يقدح تضمن خبرى ابى بصير والرضوى تعميم الحكم لما لا يعلم من الدم ولا يراه لان غايته صيرورتهما كالعام المخصص لا خروجهما عن الحجية واما دم النفاس فالاجماع ايضا مستفيض على عدم العفو عن قليله مضافا الى عموم منزلته من الحيض وما ورد انه حيض احتبس لغذاء الطفل مؤيدا بعدم انصراف الدم المعفو اليه لما مر فى الحيض وكذلك فى دم الاستحاضة فى استفاضة الاجماع ودعوى عدم الانصراف اليه وتزيد عليهما بالاخبار المتضمنة لتبديل القطنة لكل صلوة وخلاف صاحب الحدائق فى اثبات العفو لها ولدم النفاس استنادا الى عموم الدم المعفو لهما فى غاية السقوط كما ان التامل فيهما عن بعض فضلاء متاخرى المتاخرين ايضا فى غير محله واما دم نجس العين فاختلف كلام الاصحاب فى العفو عن قليله ففى جملة من كتب الفاضل الحاقه بالدماء الثلاثة وكذا فى بعض كتب الشهيدين والتنقيح وجامع المقاصد والمعالم ولم يتعرض لاستثنائه من العفو فى الانتصار والخلاف والغنية واكثر كتب القدماء بل فى المعتبر نسبة الحاقه بالدماء الثلاثة الى بعض فقهاء العجم وكذا من قبله الحلى فى السرائر قائلا وهو الراوندي المرقب بالقطب ثم قال وهذا خطاء عظيم وزلل فاحش لان هذا هدم وخرق لاجماع اصحابنا انتهى لكن المنسوب الى القطب هو دم الكلب والخنزير وحكاه جماعة عن ابن حمزة ايضا باضافة دم الكافر ولعل مراد الجميع لاتحاد المدرك فبناء عليه لا وجه للاقتصار وعلى كل حال وجه عدم العفو دعوى ظهور كون العفو من حيثية النجاسة الدموية وفى هذا الدم حيثية اخرى قائمة للنجاسة وهى على ما ذكر والنجاسة اللاحقة من ملاقاة جسد الكافر وهذه كالنجاسة اللاحقة من ملاقاة نجاسة اخرى وكان مرادهم ملاقاة باطن الجسد لان الظاهر قد لا يلاقيه فاجيب بان ملاقاة باطنه لا يوجب النجاسة ورد بان لا فرق بين الظاهر والباطن منتف فى نجس العين واجيب ايضا بان النجس لا ينجس فلا يتنجس الدم بملاقاة بدنه ويرد بانه ان سلم فهو فى ملاقاة النجاسة المساوية فى رتبة النجاسة دون الاقوى الذى يعرف باختلاف حكمه كالحاجة الى صبتين فى التطهير من نجاسته وشلها عدم العفوية ويمكن دفعه بان ذلك ان سلم ففى

هو الاجماع المفقود فى قرن دم الحيض لكون المدار فى المشاركة صح

في حكم دم نجس العين

الاقوى المغاير دون المقام لان الدم ايضا بحكم جزء من البدن فلا يعقل ان يتنجس بملاقاة جزء اخر منه بل هنا الملاقى بالكسر اقوى من الملاقى بالفتح لان الدم فيه النجاسة الجزئية وزيادة هى الدموية فلا يتاثر بملاقاة غيرها من الاجزاء التى حيثية النجاسة فيها اقل ودعوى انها مع اقلية حيثية النجاسة اشد نجاسة لانها غير معفوة وقد بنى الكلام على تسليم التاثر بالاشد مدفوعة بان دعوى الاشدية منافية لبنائها على عدم شمول العفو لهذا الدم لوجود نجاسة اخرى فيه من ملاقاة الجزء الاخر ووجود النجاسة الاخرى مبنى على كونها اشد لتاثر بها الدم وقد يقرر وجه عدم العفو بما لا يتداخله منع تنجس النجس بها نظرا الى ان دم الكلب مثلا باعتبار كونه من اجزاء الكلب يدخل فى ملاقيه تحت ملاقى الكلب فيشمله الاخبار الامرة بغسل ملاقيه ويعارض عمومها عموم اخبار العفو ويجاب ح اذا سلم صدق ملاقى الكلب بان التعارض بينهما من وجه ويطلب فيه المرجح وهو اعموم اخبار العفو عما دون الدرهم من الدم لاعتضاده بالشهرة المصرح بها فى المنتهى وغيره المساعد عليها بالتتبع فانه قضية كل من اقتصر فى الاستثناء من العفو على ذكر الدماء الثلاثة فان مثله معتبر فى استفادة اقوال الفقهاء ومذاهبهم قطعا ومن هنا جزم فى السرائر بان استثناء هذا من العفو خرق للاجماع واعترف من نقل القول باستثنائه عن الجماعة المومى اليها بان العفو عنه هو قول جميع ما عدا هؤلاء وبالجملة شهرة العفو عنه غير خفية على المتتبع مع امكان دعوى ان عموم اخبار العفو حاكم على عموم اخبار غسل ملاقى الكلب كما هو حاكم على عموم اخبار ازالة سائر النجاسات يعنى ان التمييز بالدم بجميع اقسامه سبب للعفو عما دون الدرهم وان كان مصداقا لكل اخر من نجس العين ويستشهد لذلك بظهور الاتفاق على العفو عما دون الدرهم من دم غير ماكول اللحم وان ظهر من كاشف الغطاء اختيار عدم العفو فيه لكن التتبع قاض بشذوذه كما اعترف ولده فى شرح البغية باعراض الاصحاب عنه وفى الجواهر بان كلمات الاصحاب كالصريحة فى القطع بعدم حيثية الفضلة هنا وتبعيتها فى العفو للدم انتهى وما ذاك الا لفهمهم شمول العفو لهذه الحيثية وقد تبين مما ذكر وجه القول بالعفو عن دم نجس العين فان عموم اخبار العفو عن الدم القليل مع عدم ثبوت مخصص له بالنسبة اليه لانه دعوى اعتبار الحيثية فى العفو وهى النجاسة الدموية وفى دم نجس العين حيثية اخرى اما مختصة وهى النجاسة الكلبية مثلا فانه فيه ذاتا لان الدم جزء الكلب وعارضا لملاقاته الجسد اما ما نعته من الصحة وهى فضلية ما لا يؤكل وقد عرفت التخلص من هذه الجهة على التقديرين بما حاصله انها غير مخصصة فالاقوى ثبوت العفو عما دون درهم بقى الكلام فى دم ما لا يؤكل المعروف فيه العفو بل من غير خلاف جده الامين كاشف الغطاء حيث قيد العفو بما لم يكن دم ما لا يؤكل وقد سمعت عن ولده اعراض الاصحاب عنه وتبين مما تقدم سند عدم العفو من اعتبار الحيثية من النجاسة الدموية دون غيرها من منع الفضلية لعموم دليل ما نعيته ما لا يؤكل السالم عن المعارض اذ لا يعارضه خبر العفو بعد مراعاة الحيثية فيه والاولى فى الجواب عنه ما قال فى الجواهر من ان مجرد فرض شمول اخبار العفو له يلزم اضمحلال الحيثية منع الفضلية اذ يكون ح كالنص على العفو عن دم غير الماكول اللازم له اضمحلال تلك الحيثية قطعا انتهى اى بعد فرض شمول اخبار العفو له معارضته شمول اخبار الاجتناب عن فضلة ما لا يؤكل ولا يلزم اضمحلال الحيثيتها الا مع تبحر العفو بتحكيم عموم اخباره على عموم اخبار ما نعيته ما لا يؤكل ضرورة ان هذا داب العمومين من وجه اذا تضمنا حكمين متضادين لتضادهما فى مادة الاجتماع فيقتضى كل منهما ثبوت حكمه فيها فينبغى الجواب بان تعارض العمومين فى هذا الدم من وجه فليطلب المرجح فهو لعموم العفو لاعتضاده بظهور الاتفاق على العفو عن دم ما لا يؤكل وبه يتعين القول المعروف من العفو عما دون درهم وهنا امور ينبغى التنبيه عليها منها ان هذا العفو لا يجرى فى غير الدم من النجاسات ولا فيما تنجس به اى بالدم وفى المنتهى والتحرير والذكرى وشرح الموجز انه لو اصابه نجاسة من خارج بطل العفو لكن صرح فى الاول باعتبار كون النجاسة مما لا يعفى وفى جريانه فيما تنجس بالدم قولان فى المنتهى والبيان والذخيرة ان حاله حال سائر النجاسات وفى الذكرى والروض والمعالم والمدارك والدلائل جريان العفو فيه وفى نهاية الاحكام احتمال الامرين وفى مفتاح الكرامة انه لو انضاف الرطب الى الدم ولم يزد المجموع على الدرهم فهذا الخلاف جار فيه قال بل المفروض فى اكثر الكتب السابقة انما هو هذا ثم قال وقد تم القول بعدم الباس مع الرطوبة اللازمة كالعرق ونحوه يشير بالمردود الى مسئلة دم الجروح يريد جريانه هنا ايضا ولا باس بجريان ما نسمع فيها هنا وعلى كل حال منشا القولين من جريان العفو وعدمه هو استبعاد زيادة الفرع على الاصل فان الدم حكمه فى الشرع العفو عن قليله فكذا ما يتنجس به واختاره فى المعالم ومنع افادة هذا الاستبعاد القطع بالمساواة مع ملاحظة بناء الشرع على جمع المختلفات واختلاف المجتمعات

في اعتبار النصاب في الدم المتنجس

مع احتمال ملحوظية الحرج اللازم من غلبة وجوده في الثوب والبدن وهو غير قابل للانتقال الى ما ينجس به حتى يستبعد زيادة الفرع
على الاصل ولعل هذا الاقوى لا ضعفية بالادلة ولكن بناء على جرى العفو في المتنجس بالدم هل يعتبر في الدم المتنجس به النصاب ام لا قولان
الاول ظاهر المدارك لاقتصاره على العفو عما ينجس بالدم المعفو عنه كما في عدة كتب وكان نظرهم الى ان العفو ثابت فيما دون الدرهم
منه فليجر فيما ينجس به دون ما ينجس بالزائد عليه والثاني مختار اللوامع تبعا للجامع المقاصد وكان النظر فيه الى ان الدم في الشريعة
كلية ان قليله عفو وكثيره غير معفو والتنجس به معناه انتقال نجاسته اليه والمفروض انها مفصلة بعفوية القليل دون غيره فلتراع
الضابط في ملاقيه ولعل الاول اقوى لا نه بناء على ما يلية انتقال الحالة المخصوصة من الملاقى بالفتح الى الملاقى بالكسر لينتقل حالة
هذا الدم لانه الملاقى بالفتح دون غيره فان كان هو كثيرا فالحالة العفوية غير موجودة فيه حتى تنتقل وهل يعتبر النصاب في الرطب الملاقى
بناء على سراية العفوية اليه ام لا الذي يقتضيه النظر بناء على اعتباره في الملاقى بالفتح وعدمه فعلى الاول لا يعتبر في ملاقيه اذ
النجاسة المنتقلة هي العفوية فانما تستقر لا نتغير في قليل كان او كثير وعلى الثاني يعتبر لبنائه على كون المقيس هو الدم الكلي في
الشريعة وحكمه عفوية قليله وغسل كثيره وعلى تقدير انتقاله لابد من مراعاة العلة فيما يستقر فيه وظاهر الذكرى عدم اعتباره
في الرطب الملاقي لقوله وان اصابه مايع طاهر فالعفو قوي فلم يقيد المايع بما دون الدرهم مع احتمال سوق طلاقه لبيان مجرد
سريان العفو وان كان على النحو المعهود الثابت في الدم الملاقى وحيث يعتبر النصاب في الرطب الملاقى يعتبر بلوغه مع الدم المختلط
به قدر الدرهم منها ان نصاب الدرهم او ما دونه وان كان في النص والفتوى مضافا الى الدم فيه ان العبرة ببلوغ نفس الدم
قدرها لكن المقصود بلوغ سعة ما يلاقيه ويتلطخ به من اجزاء الثوب والبدن الدرهم او ما دونه وانما عبر مضافين الى الدم لتلازمهما
غالبا فيتلطخ من الثوب والبدن بمقدار ما ينتشر الدم وتظهر الثمرة اذا رعف في مكان شديد البرد فلربما يتعلق على طرف انفه
طول اصبع من الدم وسطحه الملاصق لانفه دون سعة الدرهم فعلى ما ذكرناه عفو بناء على عدم ما نعية النجاسة المحمولة وعلى التقدير
الاخر لا عفو ويدل على ما نقول ان العفو المقصود بالبحث انما هو عن نجاسة الثوب والبدن فليراع فيه المقدار الذي يتنجس بالدم
منهما والسطح من الدم الذي لا يتلطخان به ملغى لا محالة نعم لو قلنا بما نعية حمل النجاسة وقلنا مع ذلك بجريان العفو في المحمول كالملبوس
يراعى ح تمام سطح الدم المعلق على طرف الانف في الفرض المذكور وما اشبه ذلك ومنها لو ازيل عين الدم المعفو بما لا يطهر به محله
كمسحه او حكه بعوده مثلا بقي العفو كما في شرح الموجز والنهاية والمدارك لكن في المنتهى في جواز الصلوة فيه نظر اقربه الجواز لانه مع
العين يجوز وبزوال العين تخف النجاسة فكان الجواز اولى ولعل وجه النظر ان الازالة تنجست بالدم ولاقت الثوب فقد تنجس
بما ليس مما يكون كنجسه بغير الدم وضعفه غير خفي فان تنجسه من تلك الآلة بجزء من الدم الذي على الالة فلو زال العين الدم
من قبل نفسها كان بقاء العفو اولى منها ان الدم اذا اصاب وجها من الثوب تفشى حتى بان في الوجه الاخر فاختلف كلام الاصحاب
فيه ففي الاكثر منه ان الموجود في الوجهين دم واحد وفي جملة منه انهما دمان وفي بعضها ان الثوب ان كان رقيقا فدم واحد و
ان كان صفيقا فدمان ورتبوا على الوحدة انه اذا لم يبلغ سعة ما في احد الوجهين نصاب المنع لا يضم اليها سعة ما في الوجه الاخر
وعلى التعدد تضم اليه كما اذا كان دمان مستقلان فيهما بغير نحو التفشي ومحل البحث هو ما اذا اتصل الدم من احد الوجهين الى
الاخر فلو كان في اثناء الوجهين حائل فهما دمان بلا خلاف واولى منه بذلك ما اذا كانا ثوبين متلاصقين تفشى فيهما كما انه
اذا اصاب جهة ونفذ في طبقات الثوب الثخين لكن لم يبن في الوجه الاخر فلا خلاف في انه دم واحد واستند كل من اهل الاقوال
الثلاثة بقضاء العرف في مثل ذلك فزعم كل فريق ان العرف مساعد له كما في كثير من المسائل وهذا خلاصة ما في اكثر الكتب مما وقفنا
عليه وفيه اجمال موضوعا ودليلا لا يكاد يتم على بعض الوجوه اما اجمال الموضوع فهو ان الدم الواحد ان كان المراد منه ظاهره فمجرد الوحدة
لا يصلح دليلا على عدم احتساب ما في الوجه الاخر من الثوب المتلطخ به وقد عرفت فيما مر ان المدار في الحقيقة على المقدار المتلطخ من
الثوب بالدم لا نفس الدم واما اجمال الدليل فقد تبين مما ذكر ايضا ان مجرد صدق دم واحد غير قاض بعدم احتساب ما في
الوجه الاخر مع التلطخ به فالذي يقتضيه النظر كون المراد من الوحدة لغاء الاخرى هو كالدم في احد الوجهين غير متنفش من محل
النزاع في الوحدة والتعدد الى التعدد ولغاء الثاني وبه يتنقح الموضوع ومنه يتبين ايضا صلاحية الدليل اذ العرف ان ساعد
في المتفشي على لغاء ما يبين منه في الوجه الاخر كان قاضيا باعتبار الدرهم مما في الوجه الاول بيان ذلك انه لا يتبادر في نظرهم

العرف من كون الدم المصيب للثوب يبلغ سعة الدرهم الا بلوغ مساحة ما على الوجه المصاب ولا دون طبقات النافذ منه في اعماق
الثوب ومن هنا يقوى تعين احتساب ما في السطح الملاقي اولا وكانه وجه التامل في الجواهر في قوله ويعتبر التقدير مع اتحاد الدم
باوسع الجهتين على تامل اي يحتمل تعين الجهة الملاقية اولا لكن كان عليه ان يعكس فيقول يعتبر تقديره بما في الوجه الملاقي اولا
على تامل اذ اللغاء في نظر العرف ناش من نفوذ الدم مع اطلاعه على كيفية اصابة الدم انما يلغى مقداره نفوذ الدم من التعدد المضاف
او لا اما في احد الوجهين الراجع الى التخيير كما لا يخفى على الناظر بامعان وعلى كل حال ان كو بري مساعدة العرف على اصل اللغاء
لما عدا الوجه الواحد في صورة التفشي فيمكن الاستدلال عليه بالاخبار وتقريره ان النص المستثنى للدرهم لا ريب في تبادر المجتمع
منه فعلا وان عرضه لحيز المنع بعض الفضلاء لكنه مكابرة ولذا وقع الاختلاف في اعتبار البالغ من الدم المتفرق درهما وعلى
تقدير القول به انما اخذ من خبري ابن ابي يعفور وجميل والمفروض فيهما خصوصا الثاني الذي لا سؤال فيه ما كان تفرقه بشبه
النضح والنقط وهو المثال الشيء دون تفرق المتفشي من السطوح المتراكمة المثال الصفة الحاصلة من النفوذ ومن هنا لم يشك في لغاء النفوذ
الذي لم يظهر على الوجه الاخر وبالجملة تحجر جرم الدم لا يعدده والظاهر على الوجه الاخر في المتفشي من قبيل ذلك بخلاف السطوح الظاهرة
في المثال الشيء والعرض بين الاستدلالين ان احدهما كون المعتبر من المتفشي ما في الوجه الملاقي اولا لطرو اللغاء لما عداه في نظر العرف
حسبما قررناه وعلى الاستناد الى ظهور النص العبرة بما في احد الوجهين فيتعين التقدير باوسعهما لتحقق مصداق المانع وغير
المانع والحكم لاولهما وثانيهما فيما اذا اصاب كلا من الوجهين دم غير ما اصاب الاخر ونفذ حتى اتصلا فان في كونه مساويا للصورة
اصابة احد الوجهين ثم التفشي الى الاخر اختلافا في كلامهم ظاهر بعضهم المساواة وظاهر اخرين عدمها فمن الاولين الفاضل في المنتهى
والنهاية فقد ذهب فيهما الى كون الدم ح واحدا مصرحا بفرض صفاقة الثوب في اولهما ومطلقا له في الثاني قال في اولهما لو كان
الثوب صفيقا فاصاب الدم احد الجانبين واتصل بالجانب الاخر فهما نجاسة واحدة يعتبر فيه قدر الدرهم اما لو لم يتصلا بل حال بينهما شيء
لم يصبه الدم تعدد فان قوله لو لم يتصلا بل حال بينهما شيء لم يصبه الدم صريح في فرض اصابة الدم كلا من الوجهين وهو لا يجامع
فرض الدم بالغ الوجهين بنحو التفشي مع فرض حائل في البين لم يصبه الدم فمراده اصابته من كل من الوجهين ومع ذلك حكم
بالاتحاد مع عدم الحائل وقريب منه كلام النهاية وبه يتضح ما في اللوامع من دعوى الاتفاق على التعدد فيما لم يكن بنحو التفشي
ومن الاخرين ثاني الشهيدين في شرحي الشرايع واللمعة فقال ولو اصابه وجهي الثوب فان كان بالتفشي من جانب الى الاخر فواحد والا
فاثنان والذي يقتضيه النظر الفرق بين الاستدلالين بان الاستناد ان كان الى فهم العرف اتجه عدم مساواتهما والاقتصار في
الحكم باتحاد الدم على صورة التفشي وان كان الى ظهور النص اتجه المساواة والحكم فيهما بالاتحاد لان المقتضي له خروج صورة تراكم
طبقات تحت الدم مع تلاصقها عن شبه النضح وهو جار فيهما وقد تبين وجه القول بالتفصيل بين الثوب الرقيق والصفيق فانه زعم
مدخلية الصفاقة في نظر العرف في تعدد الدم ولا يخفى انه في غير محله اذ الموجب للغاء في نظره هو التفشي وكون ما في الوجه
الثاني من سبب الاول فلا يفرق بين الرقيق والصفيق ومنها ان هذا العفو هل هو جار في حمل النجاسة بناء على القول بكونه مانعا
من صحة الصلوة ام يختص بالدم الذي يكون في الملبوس اشكل الفاضل في المنتهى في المحمول من عموم الرخصة وانتفاء المشقة ولا
يخفى ما في عموم الرخصة مع ان مورد الروايات هو الدم في الثوب وفي بعضها البدن فمن اين ياتي عمومه للمحمول والاولى الاستناد بجريان
العفو فيه الى الاولوية مما في الثوب والبدن وبها يقوى المحري في الطواف ايضا الا انه يستشكل فيه من جهة عدم مساواته في دوام
البلوى اذ اتفق البلوى به وقادته حرج فغايته عدم الاجتناب للحرج لا ثبوت هذا العفو الخاص المفترق عن الرخصات للحرج في
جملة احكام ويشكل جريان هذا العفو فيما كان الاجتناب تعظيما كدخول المساجد بناء على المنع منه مع عدم التلويث الا
ان يمنع منافاة ما دون الدرهم للتعظيم ومنها اذا اشتبه ان الدم من اقسام المعفو كالدم المسفوح او غير المعفو كدم الحيض او
اشتبه انه من الدم الطاهر كدم البراغيث والنجس كدم ذي النفس ففي اللوامع تبعا للدروس والموجز وشرحه الحكم بالعفو عن قليله
في الاول وطهارته في الثاني بل ادعى بعض الفضلاء المعاصرين ان عليه بناء الفقهاء ولا يبعد كونه في مشكوك الطاهر كذلك
واما في مشكوك العفو فلا لظهور الخلاف فيه وقد صرح شيخنا كاشف الغطاء في كشفه بعدم العفو في الفرض وفي شرحه بوجوب
الغسل اذا شك في الدم انه من جرح او غيره ومثله جماعة مستندين الى اصل الشغل وقضية المبنى ايجابهم الغسل هنا ايضا وقد

صرح وكذا في شرح البغية بوجوب الغسل وعدم العفو هنا وفي دم الجروح وكذا في الجواهر في دم الجروح مع التصريح بعموم شمول العفو به للشك في عفوية ما دون الدرهم ايضا وبنى في اخر كلامه على وجوب الازالة وفي الذخيرة كذلك وبالجملة الخلاف هنا محقق نعم في المشكوك بين الطاهر والنجس لا يبعد بناؤهم على عدم وجوب الازالة لعموم كل شئ طاهر وان لم يثبت به موضوع دم البراغيث مثلا وقد سمعت في اول حكم الدم الكلام في كون الاصل في خصوص الدم الطهارة او النجاسة فيما كان الشك موضوعيا لا حكميا فلتراع هنا البناء في تلك المسئلة واما في مشكوك المعفو وغير المعفو فقد سمعت الحكم بالعفو فيه عن الشهيد وجماعة واستند له في اللوامع الى ان القاعدة في مشتبه المحصور بغير المحصور جريان حكم غير المحصور وهنا المعفو من الدم غير محصور وغير المعفو منه محصور بالدماء الثلاثة او مع دم نجس العين وعلل بعضهم اعطاء حكم غير المحصور بان الاصل عدم الحصر وفي اللوامع بعد الاستناد الى القاعدة المذكورة قال وقيل تعارض فيه ادلة العفو وعمومات الازالة والتخصيص في كل منهما ممكن قلنا غلبة الظن بكونه من الاغلب يرجح العفو وفي المعالم عن بعض الاصحاب الاستناد الى هذه القاعدة مشيرا بها الى المذكورة في الحكمين من الطهارة والعفوية واستوجهه في ثانيهما دون الاول قال لان كلا من دم الطاهر والنجس غير محصور ثم استند الى اصل الطهارة وقال بعد ذلك ولهذا توجيه احسن وهو انه لا معنى للنجاسة الا امر الشارع بازالته ولا للطاهر الا ما لا تكليف فيه باحد الامرين فاذا حصل الشك لا كان مقتضى الاصل هو الطهارة بمعنى براءة الذمة من التكليف بالامرين ثم قال ولا بد هب عليك ان اعتبار هذا التوجيه في الحكم الاول وهو مشتبه المعفو بغير المعفو اولى بما حكيناه فيه اي من قاعدة اشتباه المحصور بغير المحصور انتهى قلت مفروضنا ليس مسئلة شبهة المحصور المذكورة على لسان الاصوليين بل الفرض من الشبهة الابتدائية لان موارد ها ما يتحقق مصداق الموضوع الوجه القابل للخطاب ولم يتمايز او مورد الثانية ما كان الموجود المحقق واحدا وشك في انه من اي هيا فهو شك في تحقق موضوع الحكم من الاجتناب او الارتكاب وايضا شبهة المحصور بغير المحصور التي لا ياتي فيها حكم المقدمة ما كانت الافراد الواقع فيها الاشتباه مما يصح المخاطبة به غير محصورة وهنا الفرد المشتبه الذي على ثوبه واحد بل ربما كان وقت الصلوة في بادية لا دم هناك الا ما في ثوبه المجهول حاله وكان لكن افرادها متمايزة غيرها على الثوب فاين هذا مما كان المشتبه به غير محصور وان كان في الجواهر في لباس المصلي فيما كان عليه ثوب لا يعلم انه من المأكول او غير المأكول صرح بجريان حكم المشتبه بغير المحصور فيه من ارتفاع حكم الاجتناب للمقدمة فيه باعتبار الحرج وكلامه يجري في المقام ويعمه لكنه في غير محله جدا واي حرج في الاجتناب عن هذا الفرد الواحد المجهول الحال ثم على فرض كونه من تلك المسئلة غايته ثبوت حكم غير المحصور من عدم الاجتناب للحرج وهو غير الحكم المقصود من العفو المخصوص فانه غير لو خصته الحرجية وانما هو تابع بثبوت الموضوع من كون الدم غير الدماء الثلثة وموضوع غير المحصور لا يثبت للمحصور المشتبه فلا يحكم فيما اشتبه بول بماء غير محصور ان هذا ماء يصح التطهير به وانما يجوز استعماله الاعلى رأي بعض المشايخ وبالجملة لا ينبغي التامل في عدم بناء هذه المسئلة على مسئلة شبهة المحصور بغير المحصور بل هي من الشبهة الابتدائية على لسان الاصوليين وبناء ها على مسئلة ان الشبهة المصداقية في العام المخصص يوجب لحوق حكم العام في الفرد المشتبه او توجب الاجمال في حكمه ويرجع فيه الى مقتضى الادلة ما عدا هذا العام والخاص من اصل او عموم فعلى الاول الحكم هذا العفو وعلى الثاني لا يرجع الى عموم ازالة الدم او النجس لسريان الاجمال اليه ايضا فان موجب الاجمال فهم التنويع الى الخاص وغيره ومعه يؤول عموم الازالة الى وجوب ازالة الدماء الثلاثة مطلقا والتفصيل في غيرها متى لم يعلم كونه من الثلاثة لم يعلم دخوله فيما يجب ازالته مطلقا بل يرجع الى مقتضى الاصول وبعضهم حكم فيه اصالة الشغل وحكم بعدم العفو كما عن بعض من تقدم وتوجيهه واضح وبعض اخر حكم اصل البراءة وحكم بالعفو وتوجيهه مع عموم وجوب ازالة النجاسة والدم انه مخصص قطعا بادلة العفو ولما كان الدم الموجود مشكوكا مجملا قام الاجمال في العام من وجوب الازالة بالنسبة اليه فلا حجية للعام فيه فينبغي اصالة البراءة الغير سليمة بالنسبة اليه والاجود الرجوع الى استصحاب جواز الدخول في الصلوة معه قبل ملاقاة المشكوك ومقتضاه عدم وجوب الازالة وبه ينقطع اصل الشغل وغير بعيد ان يكون مراد من عبر في دليل الحكم بالعفو بجريان حكم غير المحصور في المشتبه المحصور هو اول الوجهين في العام المخصص بارادة الخاص من المحصور والعام من غير المحصور وتقريب كون مرجع الوجهين الى ان قوله الدم ما دون الدرهم عفو الا الدماء الثلاثة هل هو تنويع للدم الى قسمين احدهما الدماء الثلاثة وحكمها عدم العفو وثانيهما ما عداها وحكمه العفو فلا

في شبهة المحصور وغير المحصور

يحكم باحد الحكمين الا بثبوت كونه من الثلاثة او من غيرها ومتى لم يثبت شئ منهما يحكم بموجب الاصل ام هو حصر لعدم العفو بخصوص الدماء الثلاثة وفيما عداها العفو فيحكم بالعفو الى ان يثبت كونه من الثلاثة والمراد من اصالة عدم الحصر اصالة عدم كونه دم الحيض والاخيرين ولا باس بها وان كان الاصل عدم كونه غير الثلاثة ايضا من رعاف وفصد ونحوهما لكن يكفي في لحوق حكم العام على هذا الوجه عدم ثبوت كونه الخاص بل مع بعد البون بين هذه المسئلة والشبهة الغير المحصورة يتعين هذا التنزيل اذ يجل الاساطين عن نحو هذه الكبوات واما الحاق الظن بالاعم الاغلب ففي الاستناد اليه كما عن بعضهم ان غايته افادة الظن بكون المشتبه من الدماء المعفوة ولكن لا دليل على اصل كفاية الظن هنا وفي تاييدا وترجيح عموم العفوية على عموم الازالة كما عن بعض اخر عدم اطراد غلبة الظن به اذ كثيرا ما يظنه الحائض من الحيض خصوصا التي لا تزال الدماء الباقية وخصوصا اذا وجدته في اسافلها الى غير ذلك من امارات الخلاف وكما عفي عن دون الدرهم من حيثية الكمية من غير ملاحظة خصوصية الكيفية يعني من اي دم كان غير الثلاثة او غير نجس العين ايضا كذلك عفي عن دم من حيثية الكيفية من غير ملاحظة الكمية فعفي عنه ولو فوق الدرهم وهي الحالة الثانية وهذا العفو عن دم الجروح جمع الجرح بالضم كقفل والقروح جمع القرح بالفتح كفلس وهو الحب الذي يخرج في البدن يقال له الدمل الذي لا يرقا اي لا ينقطع ولا يسكن فانه عفو عن ازالته للصلوة وان كان اكثر من درهم فاذا ارتفع الشرط ورقا وانقطع سيلانه ارتفع العفو وكان حكمه كسائر الدماء واعتبر في العفو عنه عدم بلوغه سعة الدرهم العفو عن هذا الدم مجملا مورد اتفاق النص والفتوى فالاجماع على العفو عنه محصل فضلا عن نقله مستفيضا واما النص فهو ايضا في العفو عنه مستفيض منها صحيحة ابي بصير دخلت على الباقر عليه السلام وهو يصلي فقال قائدي ان في ثوبه دما فلما انصرف قلت له ان قائدي اخبرني ان بثوبك دما فقال ان بي دماميل ولست اغسل ثوبي حتى تبرء وصحيحة ليث المرادي قلت للصادق عليه السلام الرجل يكون به الدماميل والقروح فجلده وثيابه مملوة دما وقيحا وثيابه بمنزلة جلده قال يصلي في ثيابه ولا شئ عليه ولا يغسلها وموثقة عمار عن الدمل يكون بالرجل فينفجر وهو في الصلوة قال يمسحه ويمسح يده بالحائط وبالارض ولا يقطع الصلوة وموثقة البصري قلت لابي عبد الله عليه السلام الجرح يكون في مكان لا يقدر على ربطه فيسيل منه الدم والقيح فيصيب ثوبي فقال دعه فلا يضرك ان لا تغسله والمراد من عدم قدرة ربطه لكونه في مكان لا يربط ومن انه يسيل انه يسيل ولو من غير توال وموثقة سماعة اذا كان بالرجل جرح سائل فاصاب ثوبه من دمه فلا يغسله حتى تبرأ وينقطع الدم والمراد من السائل الذي يخرج منه الدم في مقابل ما لا يخرج منه دون المتصل سيلانه ومن انقطاع الدم في اخره انقطاع خروجه بالمرة الى غيرها من اخبار عديدة ولا ينبغي التامل في اصل هذا الحكم من العفو عن التطهير منه في البدن او الثوب لانه مورد اتفاق النص والفتوى وانما التامل والتردد في تعيين حد العفو وبعض امور ينبغي التنبيه عليها والكلام في حد العفو وان هذا العفو هل هو ثابت لمطلق ما كان من دم قرح او جرح حتى ينبغي موضوعهما بالبرء عرفا وعليه فحد العفو هو البرء وما لم يبرء عفو سواء كان الدم دائم السيلان والخروج بلا فترة اصلا او مع فترة غير متسعة للغسل والصلوة او متسعة او غير دوام السيلان كالخارج مرات وسواء كان مع مشقة في ازالته لاوقات الصلوة او بلا مشقة او ان العفو ثابت لهذا الدم مقيدا باحدى الخصوصيات المذكورة وعليه حد العفو ارتفاع تلك الخصوصية ذهب الى الاول جماعة من متاخري المتاخرين يقارب عصر بعضهم عصرنا كالاردبيلي وصاحبي المدارك والذخيرة وفي الحدايق واللوامع وشرح المفاتيح وجدي العلامة والجواهر وهو المحكي عن جامع المقاصد والمقاصد العلية والمعالم والبحار ونسب الى ظاهر النهاية ايضا بل في شرح المفاتيح الظاهر انه المشهور بين الاصحاب منهم الصدوق وكانه استظهار من حكمهم بالعفو عن دم القروح والجروح من غير قيد وكذا نسبته الى الصدوق لعبارة له استظهر من اطلاقها وذهب كثير من اصحابنا الى ان العفو مشروط بقيد مخصوص فينتفي بانتفائه واختلفت عباراتهم في التعبير عنه ففي بعضها تقييد القرح والجرح باللازمة والدامية وفي بعضها الاقتصار على ذكر احدهما موصوفا باحد الوصفين وفسر لزوم الجرح ثاني المحققين بدوام الجرح دون دوام سيلان الدم وكذا الدامية بذات الدم في الجملة دون خروجه اكن عن التذكرة وغيرها تفسير اللازمة بلزوم الدم الظاهر عدم الرقا والانقطاع وفي بعضها التقييد بدوام السيلان وفي بعضها معه وانقطاعه في زمان لا يتسع الصلوة خالية منه والتظاهر لحوق الفترة الواسعة الغير المتميزة عن غيرها بدوام بغير الواسعة لبقاء المشقة بعد عدم امكان تمييزها وفي شرح القواعد لكاشف الغطاء ان التقييد في اكثر كتب الفقهاء الا ان عباراتهم متفاوتة وبعد ذكر حكاية جملة من التقييدات المذكورة ادعى ان مرجع الجميع الى اعتبار

١ - والجعفرية وتعليق النافع والارشاد والروض والمسالك صح

مشقة الازالة قال بل الكل استندوا الى المشقة فيعطى كلام الجميع لزوم الاستمرار على وجه لا يتيسر الصلوة مع الخلوص من الدم فيكون حالها
حال صاحب السلس والبطن والمستحاضة ودائم النجاسة ونسب التقييد فى موضع الى المشهور وفى اخر كلامه الى الشهرة بل الاجماعات المنقولة
معللة باعتبار دوام السيلان على وجه يحصل به المشقة وكلامهم بعد امعان النظر لا اختلاف فيه وكلمتهم فى ذلك واحدة ولا يضر
خلاف من شذ ممن تاخر وقريب منه فى الاسناد الى الشهرة ما فى مفتاح الكرامة لكن احتمل جملة من الافاضل تنزيل جملة من العبارات المقيدة
بما يرجع الى التحديد بالبرء كما فى الجواهر وغيره ولذا لم يوافق شيخنا الكاشف له فى شرح البغية وصرح بالتحديد بالبرء ويعتضد النقل
المذكور بما فى الخلاف من عدم وجوب تعصيب الجرح وان تيسر من غير مشقة لملايمة التحديد بالبرء كما ستعرف ولعل القول به
ليس فى الشذوذ بمرتبة ما ادعاه والده كاشف الغطاء ولا فى الشهرة كما يدعيه شارح المفاتيح لان التقييد بما وراء البرء واقع فى كلام اكثر
من تقدم وان اشتهر فى الجملة التصريح بعدم التحديد بشئ دون البرء فهو بين من تارب عصره من طبقة الاردبيلى وبعده وعلى كل حال
لعله الاقوى لظهوره من الروايات الخمس التى ذكرناها ولم يتحقق المنافاة مما عداها فان ما ادعى المعارضة منه واستند اليه اهل القول
الاخر هو صحيح ابن مسلم عن الرجل يخرج به القروح فلا تزال تدمى كيف يصلى فقال يصلى وان كان الدماء تسيل وقريب منه ما رواه
ابن عجلان بتقريب التقييد بعدم زوال الادماء والجواب غير مستقل حتى يقال ان العبرة بعمومه للاكتفاء فى فاعل يصلى بالضمير
وهو وان اشتمل على ان الوصلية القاضية باولوية صورة عدم السيلان بالرخصة لكن مفادها بناء على التنزيل المذكور ثبوت
الرخصة فيما لا يزال يدمى وان لم يسل اذ الادماء كما فى تحفة الوسيط الملوث وسيلان الدم امر زايد عليه فهو غير معتبر فيه وهذا مع
معارضته بظهور لا يزال يدمى فيما ذكر ان سلم بظهوره وان كانت الدماء تسيل فى ارادة العفو وان لم يسل بل يرشح بالطريق الاولى
وح يبقى كون المراد بها ما تدمى ولم ترق بعد واما دعوى ملازمة مشقة الغسل لدوام الادماء فمدفوعة بعدم مشقة مطلق
التحرز ولو بابدال الثوب فيمنع كون معنى لا تزال تدمى عدم الانقطاع اصلا بل تكرر الخروج ولو دفعة بعد دفعة بان ذلك محاورة
شايعة فيقال فلان لا يزال يتردد الى فلان مع اتيانه كذلك بل هو الظاهر من صيغة المضارع لانها تفيد الاستمرار التجددى لغة
وعرفا واولى منه بهذا المعنى الجرح السائل الذى فى المرسل الاتى وكفاية حصول التقييد به لو قوعه موقع الغالب مع ان القيد فى
محض فرض السائل وغايته تنزيل الجواب عليه عدم عمومه لما لا يزال ولا يستمر سيلانه لا الدلالة على نفى الرخصة فلا معارضة فيه
للروايات الخمس المثبتة للرخصة فيه الى البرء فتبقى سليمة عن المعارض ومرسل ابن ابى عمير عن سماعة عن الصادق ع قال اذا كان بالرجل
جرح سائل فاصاب ثوبه من دمه فلا يغسل حتى يبرء وينقطع الدم بتقريب تقييد الجرح بالسائل فهو كالذى تقدم وفيه ان معناه ما
ذكرناه سابقا ولا اقل من جريان ما تقدم فى معنى لا يزال يدمى فيه بل هو اولى بارادته ومع هذا هو قيد فى فرض السؤال والجواب
منزل عليه وغايته ح ايضا عدم العموم لغير فرض السائل ولا يعارض ما علق على البرء ومضمرة سماعة سالته عن الرجل به القروح
والجروح فلا يستطيع ان يربطه ولا يغسل دمه قال يصلى ولا يغسل ثوبه كل يوم الامرة فانه لا يستطيع ان يغسل ثوبه كل ساعة بتقريب
التقييد بعدم استطاعة ربطه وغسل دمه وفيه مع كون لا يغسل معطوفا على لا يستطيع لا على ان يربطه بتقدير ان ليكون المعنى
لا يستطيع ان يربطه وان يغسل دمه وح القيد هو عدم استطاعة ربطه بمعنى شد شئ عليه لخصوصية محله كالفخذ ونحوه مما
يصعب شده لئلا يتلوث به ثوبه او سائر بدنه لا بمعنى حبس دمه عن اتصال الجرى كما يدعيه الخصم فلا دلالة فيه على ازيد من
حصول تلوث الثوب بدمه وفيه ان القيد ايضا واقع فى فرض السائل ومع تنزيل الجواب عليه غايته عدم العموم فلا معارضة
فيه ايضا نعم فى جوابه تعليل الحكم بانه لا يستطيع الغسل كل ساعة اى فى وقت كل صلوة لعدم مطلوبيته كل ساعة حتى يصلح عد
استطاعته عذرا وبانتفائه ينتفى المعلول وفيه انه لا مفهوم معتبر كلية للتعليل يثبت ضد الحكم فى غير مورد العلة حسب ما
قررناه فى محله وانما غايته الرجوع فى غير مورد العلة الى الاصل وانما يرجع اليه ما لم يكن نص يقطعه ولو باطلاقه كما فى المقام خصوصا
مع كون التعليل هنا فى الجواب المنزل على مفروض السؤال فيحتمل معه كون التعليل لحكم قد فرضه السائل لفرضه تعذر الغسل
والربط فلا دلالة فيه على كون الرخصة كلية منوطة بهذه المشقة والمضمر المروى فى مستطرفات السرائر عن البزنطى فى جامعه
انه روى عن العلاء عن محمد بن مسلم قال قال ان صاحب القرحة التى لا يستطيع ربطها ولا حبس دمها يصلى ولا يغسل ثوبه فى اليوم
اكثر من مرة فان مفهومه ان صاحب القرحة التى يستطيع يغسل اكثر وهو عمدة ما يصلح للاستناد اليه فى التقييد لكن مع ما فى دلالته

ايض فى مقابل نفى التحديد بالبرء مدفوعة بظهور عدم التقييد به صح

من كون ذكر الوصف هنا من باب ارادة التعجيل على المخاطب كما يقال السلطان الذى قلدته كذا وكذا كيف انت ما تحاذره وابوك
الذى يحبك كذا وكذا كيف لا تبره واخوك الذى يعاضدك كذا وكذا كيف لا تحبه الى غير ذلك فالغرض هنا من الوصف بيان
العذر فى العفو دون ارادة قضية المفهوم مع ان فى اعتبار مفهوم الوصف كلاما معلوما وفى سنده من الاضمار المذكور لا يكاد فى
المستفيضة المحددة للرخصة بالبرء والتقييد فيه مع المكافئة واما ما يوجد فى بعض العبارات من الاستناد للقول المشهور الى ان
صورة السيلان المتصل او الصورة التى فى ازالته وقات الصلوة مشقة هى القدر المتيقن عفوه واستفاده من عموم ما تعينه نجاسة
الثوب والبدن فغير راجع الى محصل لان الظاهر كالمتيقن فى حجية الدلالة وكذا ما فى بعضها ايضا من ملومية كون هذا الحكم رخصة
للحرج الذى هو الشق والضيق فيناسب اختصاصه بمورد المشقة دون العموم الى البرء لان الرخصة ما لم يبرء ايضا ملحوظ فيها
مشقة الازالة الا انها مشقة نوعية لا شخصية وح مرجع الخلاف لقولين الى ان المشقة الملحوظة فى شرع الرخصة هل هى
شخصية فيدور العفو مدارها وجودا وعدما فهى اشبه بالعلة ام نوعية لا يلزم اطرادها لانها اشبه بحكمة الحكم ذهب الى
الاول اكثر من تقدم والمراد بالمشقة الشخصية نفس كلفة غسل الدم السائل فى اوقات الصلوة ولو بغير مشقة من حيثية اخرى اى عده
الشارع هنا مشقة موجبة للرخصة فلا يعتبر شق الغسل كما فهمه فى الرياض من الشرايع بل اكتفاء هو عدم السقوط مع السيلان ان
لم تكن مشقة فى ازالته وفيه ما عرفت من دعوى اهل هذا القول ان مجرد غسل السائل مشقة وكلفة وهو الظاهر من التعليل
بانه لا يستطيعه فكانه لسان عدم المكافة بانه كلفة لا يستطيعه اى استطاعة بغير كلفة وكان فاضل الرياض حمله على عدم الاستطاعة
لكونه غالبا مقرونا بالمشقة لان نفس غسل الدم السائل هو فى نفسه كلفة مسقطة هنا وبالجملة فى كلام الرياض خلط لا يخفى
على من تامله كما فى غيره ايضا وهو ناش من امرين احدهما فهم وجود المشقة المنافية للغسل من قوله لا يستطيع ان يغسل لا ان نفس الغسل
غير مستطاع وثانيهما توهم ان ثبوت الحكم مدار انقطاع السيلان على هذا القول قاض بوجوب الازالة مع انقطاع السيلان
ولو مع فرض المشقة وسقوط وجوبها مع السيلان وان لم يشق وكلاهما مما لا يلتزم قطعا فى الاول وعلى الاقوى فى الثانى كما افصح
عنهما فى الرياض بقوله اذ الانقطاع بمجرده مع حصول المشقة بالازالة غير كاف فى عدم العفو قطعا وقوله بعد ذلك فيجب الازالة
مع عدم المشقة فى صورة عدم الانقطاع ايضا لظهور سياق الروايات فى العفو مع عدم الانقطاع فى صورة حصول المشقة بالازالة انتهى وفيه ان انقطاع السيلان انما يوجب الخروج من هذا العفو بمجرده لا ينافى ان يدخل مع فرض المشقة تحت الرخصة
الثابتة للمشقات الحرجية وبين الرخصتين فرق فى موردهما ودعوى ظهور سياق الروايات فيما ادعاه مبنى على حمل التعليل
على المعنى الاول دون الثانى وهو ممنوع بل الاستظهار العفو لمجرد كلفة غسل الدم السائل الغير المنقطع فى وقت كل صلوة ما لم يبرء
والواقع من الشارع بنحو هذه التوسعة معهود بل باقل من هذه الكلفة فكيف بهذا الذى كثيرا ما يقع الجرح والقرح فى مواضع لا
يخلو تكلف الكشف عنه للغسل والتطهير فى يوم كرات خصوصا مع تفرق الصلوات يومئذ من مشقة وكلفة لا سيما اذا كان
موضعه فى الخلف وبالجملة من عدم الالتفات الى الخروج من هذا العفو لا ينافى العفو للمشقة الحرجية بل غاية التفاوت فى بعض
الاحكام وان المشقة المستظهرة من الخبرين اللذين هما العمدة لاهل هذا القول هى نفس غسل الدم الغير المنقطع فى وقت كل صلوة
وقع ما وقع فى الرياض وجملة من العبارات والنسخ ما سمعت وتبين منه ان لكل من القولين مساويا يورد به على الاخر كما فى جملة
من عباراتهم فللمشهور معلومية ان هذا العفو للمشقة وبناؤه العفو عنه مع عدم مشقة غسله الى البرء ويندفع بان المعلوم
ملحوظية المشقة اجمالا دون الشخصية والنوعية موجودة حسبما قررت وللجماعة ان المشقة الشخصية اذا اعتبرت بحيث يدور معها
الرخصة وجودا وعدما فاى خصوصية لهذا الدم مع ان كل نجاسة يعفى عن ازالتها مع مشقة ازالتها مع مشقة ازالتها كما صرح به
فى التذكرة وغيره ويندفع اولا بان الخصوصية هنا ان نفس المشقة لان المشقة الملحوظة مجرد غسل الدم السائل وان لم يشق من
حيثية اخرى فلبست على حد المشقات الحرجية وثانيا انها تختص باحكام منها عدم وجوب ازالته من الثوب وان تيسر ابداله منها عدم
لزوم تحفظه من الزيادة والتعدى مطلقا وان تيسر بتعصيب ونحوه منها عدم لزوم تخفيفه وان تيسر فان جميع ذلك يجب فيما كان
المشقة من المشقات الحرجية دون دوام السيلان فانه يقوى معه عدم وجوبها وان امكنت لاطلاق نص العفو وما يوجد فى كلام
كثير من وجوبها او بعضها مع عدم انقطاع السيلان ان مكن على القول المشهور معللين بانتفاء المشقة مع امكانها وتيسرها فلا

عفو لانتفاء المعلول بانتفاء العلة ناش ظاهرا من الخلط والخبط الذي ذكرناه من جعل المشقة امرا زائدا على مجرد غسل الدم السائل
في اوقات الصلوة وقد سمعت ما فيه ومن الاحكام ايضا عدم انتظار ارتفاع المشقة وان تيقنه في الوقت لظهور الاخبار وعدم وجود
الخلاف فيه بقيت هنا امور ينبغي التنبيه عليها منها انه ورد في هذا الدم في موثق سماعة ولا يغسل ثوبه الا كل يوم مرة مؤيدا بقوله في
خبر المستطرفات ولا يغسل في اليوم ثوبه اكثر من مرة واحتمل من اجله في الحدائق وجوب الغسل منه في اليوم مرة وهو في غير محله الا ان اعراض الاصحاب
عن ايجابه يمنع من نهوضه باثبات الوجوب منه نعم لا بالقول باستحبابه لاجله عملا بالذاب المستمر في حمل ما يقصر عن اثبات الحكم الوجوبي على
الندب كما صرح باستحبابه جماعة ولا مستند له غير ذلك منها ان المستفاد من النص والفتوى ان عفو هذا الدم المخصوص نوع اي هذا
النوع من الدم لا يجب ازالته وقضيته عدم وجوب التخفيف وان تيسر اذ لم يلحظ فيه الكمية وانه صرح بذلك في كثير من كتب
الاصحاب بل لم اجد فيه خلافا ويدل عليه قوله في الصحيح وان كانت الدماء تسيل وفي الصحيح الآخر وثيابه مملوة دما وقيحا وثيابه بمنزلة
جلده وفي الصحيح الثالث فيسيل منه الدم والقيح معتضدة بالاجماع المحكي عن الشيخ المساعد عليه بالتتبع على عدم وجوب عصب
الجرح وتقليل الدم بل يصلي كيف كان وان سال وتفاحش الى ان يبرء بخلاف المستحاضة والسلس ونحوهما ممن عليهم الاحتياط في
منع النجاسة وتقليلها منها ان الفاضل في المنتهى استقرب الاقتصار في العفو على ما يتعدى من محل الضرورة وتبعه بعض من تاخر
ولعل المراد من محل الضرورة محل الجرح مع حواليه القريبة جدا التي يتعارف الوصول اليها غالبا والظاهر ارادة ما يصل اليه ولو حال
وضع الدواء واللطوخ وتبديله وحالات المعالجة ولا يبعد عليه القصر فيه على الضرورة الفعلية بان يعالج فعلا دون ما يصل اليه
ان عولج ولو حال عدم المعالجة مع امكان ارادة نفس محل الجرح العرفي بدخول حواليه القريبة جدا التي لا تنفك من الوصول اليها
غالبا وبقاء ما يحتاج اليه مما عدا ذلك مما يصل اليه في المعالجة ووضع الدواء او اللطوخ على حكم النجاسة المتعسرة الازالة ويعامل
معاملة ذلك والاقوى عدم الاقتصار اصلا بل يعفى عنه اينما تعدى وسرى كما هو المفهوم من اطلاق الاخبار من نحو قوله بل الدماميل
والقروح بجلده وثيابه مملوة دما وقيحا وقوله ان في دماميل ولست اغسل ثوبي وقوله به جرح سائل واصاب ثوبه من دمه الى
غيرها لعدم اختصاص الغرض منها بكون الدم في مكان مخصوص من ثوب صاحب الجرح والدماميل ولا سيما نحو قوله يصلي وان كانت
الدماء تسيل بناء على كون السيلان بمعنى الجريان الذي في معرض التعدي الى ازيد من الحوالي وكذلك في عبارة المعظم غير مقيد
ولا محدود ودعوى الانصراف الى الموجود في خصوص محل الجرح او هو مع الحوالي القريبة جدا من التشكيكات البدوية لا عبرة بها ثم
المنصرف منها الانصراف المعتبر هو اينما تسرى الدم هو بنفسه ما لم يمنعه بشد وتعصيب وخرج الغير المعفو عنه ما يعديه الانسان بنفسه
كان ياخذ الدم باصبعه من قرحه ويضعه على قدميه او يفعل ما يوجب السريان كذلك بقصد السريان منها سريان العفو الى ما يتنجس
هذا الدم من الفضلات الطاهرة التي لا تنفك منها الجرح والقرح غالبا كالقيح والعرق في الحر لا ينبغي التامل فيه لظهور النصوص
باعتبار الخلو من التحرز عنها في شمولها مع منافاة تحرزها حكمه عدم التحرز عن هذا الدم بعد فرض الملازمة الغالبية واما غير ذلك
من كل مايع يتنجس بملاقاته ففي المدارك تبعا للذكرى سريان العفو اليه ايضا وربما يظهر من الجواهر ميل اليه ايضا نظرا الى عدم
زيادة الفرع الملاقي بالكسر على الاصل الذي هو هذا الدم الملاقي بالفتح وفيه ما عرفت سابقا في نظيره من المتنجس بملاقاة دم
دون الدرهم من انتفاء العفو بانتفاء المشقة الى ما لا مشقة فيه ومثل ولما ذكرنا الاصل الثاني الاجتناب عنه من المشقة والحرج المنافي
لحكمة العفو عن هذا الدم وفيه انه بعد فرض كونه مما لا ينفك من الدم لا ينافي الاجتناب عنه حكمة عفو الدم ولو كان في اجتنابه
مشقة ايضا عومل معاملة النجاسة المتعسرة الاجتناب فتبين ان الصواب لا هذا التعميم ولا الاقتصار الذي عن المنتهى في العفو على
خصوص الدم بل التفصيل بين ما لا ينفك الدم غالبا فيسري اليه العفو وعدمه فلا وفاقا للحدائق منها اذا اصاب هذا الدم نجس
آخر او متنجس بغيره فلا عفو كما صرح به غير واحد من الاصحاب بل عن شرح المفاتيح الاتفاق عليه ووجهه واضح من عموم ما دل على الاجتناب
من النجس بغير معارض بالنسبة الى النجاسة الخارجية لاختصاص نصوص الباب بنجاسة دم القروح والجروح وبمنزلة النجس الآخر دم
جرح الغير لانه بالنسبة الى صاحب الجرح الآخر نجاسة خارجية لانصرافها الى دم قرحه وجرحه هو مضافا الى اضافة الدم الى صاحبه في
بعض اخبارها منها لو كان جرح في الباطن يجري دمه الى الظاهر ربما استشكل العفو عنه بدعوى اختصاص الاخبار بالجرح الظاهر
بحكم التبادر وقد صرح بعدم العفو عنه في كشف الغطاء قال وما كان خروجه من البواطن كدم البواسير والرعاف والاستحاضة و

فيما افاده الفاضل في المنتهى

ونحوها يغسل مع الانقطاع وامن الضرر وان بقي الجرح ويحافظ على الحفيظة مع الاستدامة كما في المسلوس والمبطون مع عدم التعذر
والتعسر عند انتهى والاظهر تعميم العفو لسمي الجرح والقرح باطنا او ظاهرا الاطلاقهما في النص والفتوى الا ان يدعى الانصراف الى ما
كان في الظاهر وهو في حيز المنع خصوصا في بعضها مثل قوله في مرسل ابن ابي عمير اذا كان بالرجل جرح سائل ولا سيما مع عموم التعليل
بانه لا يستطيع ان يغسل ثوبه كل ساعة وعلى فرض وجود انصراف فهو من حيث وقوعه في ظاهر البدن او باطنه من التشكيكات البدوية
التي لا عبرة بها خصوصا بعد ملاحظة التعليل بالمشقة المشار اليها واما دم الاستحاضة والرعاف اللذين مثل بهما كاشف الغطاء
فلعلهما لانهما لم يتحقق كونهما من جرح او قرح في الباطن كما قد يقال بمثل ذلك في دم البواسير والنواسير فاذا كان حب البواسير خارج
الحلقة حيث يرى كما يتفق ذلك دفع الاشكال المخالفة دعوى عدم شمول الجرح والقرح لخصوص جرحه ولو لمثل البواسير الذي في
الظاهر لعدم مانع من الشمول بل صفة جرحيته او قرحيته حالة ادامة واضحة واولى بالشمول الشقاق الذي يتفق في حلقة الدبر
كدعوى عدم شموله دم الفصد من بعض الفضلاء استنادا الى سرعة التئام جرحه مرة اذ الظاهر من الاخبار نحو قوله لا ازال يدمى
وقوله جرح سائل وغير ذلك ما كان بطيء التئام ومرة استنادا الى عدم انصراف الاخبار الى ما يتقصده الانسان جرح نفسه بل المنصرف
اليه ما يتفق من ذلك وفي كل ذلك من الضعف ما لا يخفى لانها من التشكيكات التي لا عبرة بها ان كانت والحق الدوران على مسمى
الجرح والقرح الداميين من غير فرق بين ان يتجرح بعارض سماوي او بتعمد الجرح نفسه بنفسه او بمباشرة غيره بالاختيار المجلد
او بعمل يؤدي الى الجرح من كي او شد دواء حاد واستعمال كالدرنوح والتيزاب والقوم في ظاهر او باطن يجري دمه الى الظاهر نعم
لو جرى دم من الباطن الى الظاهر ولم يحرز كونه من جرح او قرح في الباطن لا يحكم بالعفو عنه ولعل منه بعض اقسام دم البواسير الذي
يخرج من الباطن الذي لا يرى بوجه ولا يعلم كيفيته اصلا الا ان يثبت ولو بقول اهل الخبرة ان مطلق البواسير جرح او قرح وان كان
مرة في الظاهر ومرة في الباطن الحكم الثالث انه يجوز الصلوة فيما لا يتم الصلوة فيه منفردا اي يكون واسعا لستر العورتين به مع وجود
النجاسة فيه كالتكة والجورب والقلنسوة والخف والنعل والحكم بجواز الصلوة في هذه الخمسة بخصوصه مورد اتفاق النص المستفيض
وان كان كلها لم يجتمع في نص واحد بل في كل واحد من تلك النصوص وقع التنصيص ببعضها لكن مع عدم القول بالفصل بينها او وقوع
التعبير بما في المنصوص منها بلفظ المثل مع التعميم فيه بلفظ كل ما لا يتم كما في موثق زرارة كلما كان لا يجوز الصلوة فيه وحده فلا باس
ان يكون عليه الشيء مثل القلنسوة والتكة والجورب وفي مرسل عبد الله بن سنان كلما كان على الانسان او معه مما لا يجوز الصلوة فيه
وحده فلا باس ان يصلي فيه وان كان فيه قذر مثل القلنسوة والتكة والكمرة والنعل والخفين بل فيه زيادة قوله وما اشبه ذلك وقريب
منهما مرسل ابن البلاد لا باس بالصلوة في الشيء الذي لا يجوز الصلوة فيه وحده يصيبه القذر مثل القلنسوة والتكة والجورب ومع
الاشتراط بكونه مما لا يتم فيه الصلوة في مرسل حماد في الرجل يصلي في الخف الذي قد اصابه القذر فقال اذا كان مما لا يتم فيه الصلوة
فلا باس الذي هو بحكم التعليل القاضي بالعموم وكلما وجد العلة والتصريح بالتعليل به في الرضوي فان اصاب قلنسوتك او عمامتك
او التكة او الجورب او الخف مني او بول او دم او غائط فلا باس بالصلوة فيه وذلك ان الصلوة لا تتم في شيء من هذه وحده كالتعليق على عنوان
ما لا يتم في جميعها المشعر بالعلية ثم الدلالة على الجواز في جميع الخمسة بل وغيرها مما لا يصلح لستر العورة وكذا هو مورد اتفاق الفتوى
لعدم الخلاف في عموم الجواز لكل ما لا يتم الصلوة فيه كما يعطيه عبارة الانتصار انه مما انفردت به الامامية جواز صلوة من صلى
في قلنسوة فيها نجاسة او تكة او ما جرى مجراهما مما لا يتم الصلوة فيه على الانفراد والوجه فيه الاتفاق المتقدم ذكره وفي الخلاف كل
ما لا يتم الصلوة به منفردا فلا باس بالصلوة فيه وان كان فيه نجاسة وذلك مثل النعل والخف والقلنسوة والجورب الى ان قال دليلنا
اجماع الفرقة وفي السرائر وما لا يتم الصلوة فيه من جميع الملابس وما ينطلق عليه اسم الملبوس منفردا كالتكة والجورب والقلنسوة والخف
والنعل والخاتم والدملج والخلخال والمنطقة وغير ذلك مثل السيف والسكين يجوز الصلوة فيه وان كان عليه نجاسة الى ان قال الاجماع
من الفرقة على ذلك بل قال فيه ولا يظن ظان انه لا يجوز الا في التكة والجورب والقلنسوة والخف والنعل بحسب لما يجده في بعض الكتب
وذلك ان اصحابنا قالوا كل ما لا يتم به الصلوة منفردا يجوز الصلوة فيه وان كان عليه نجاسة ثم ضربوا المثل فقالوا مثل التكة والخف
وعددوا اشياء على طريق المثل والمثل عند المحققين غير مستوعب للممثل فلا يتوهم انهم لما لم يذكروا غير ما ذكروه مما لا يجوز الصلوة فيه
منفردا واقتصروا عليه انهم يمنعون من غيره ثم استشهد لذلك بقول الشيخ في المبسوط في لباس المصلي اذا اصاب السيف الصيقل

بخاسة فسح ذلك بخرقة فمن اصحابنا من قال انه يطهر ومنهم من قال لا يطهر غير انه يجوز الصلوة فيه لانه لا يتم الصلوة فيه منفردا ولوارادوا
الاقتصار على ما ضربوا المثل فيه لما قالوا ذلك ولما تعدّاه الى غيره انتهى ومنه يتبين ان ما وقع في بعض العبارات من نسبة قصر الجواز
على الخمسة المذكورة الى الراوندي وابي الصلاح وسلار في غير محله لانه ناش من اقتصارهم في الذكر عليها وهو غير ناهض بالمخالفة
لامكان ارادة التمثيل من حيث انها الافراد الغالبة من ملابس المصلي التي لا يتم فيها الصلوة وبعد ما تم على فرض ارادتهم قصر الجواز
عليها فهم محجوجون بثبوت العموم من النص والفتوى حسبما ذكرناه فلا ينبغي التامل فيه نعم ينبغي النظر هنا في امور منها كون العمامة
النجسة من هذا القسم او لا وقد عرفت وقوع الاختلاف في كلماتهم في ذلك وان الحق عدم كونها منه ومنها ان في عموم الجواز لما تنجس
باحد الدماء الثلاثة او بدم نجس العين او بدم غير ماكول اللحم الكلام المتقدم في العفو عن الدم دون الدرهم ولا ينبغي التامل هنا
في عدم الفرق في الجواز بين النجاسة القليلة والكثيرة فلا يختص من الدم بما دون الدرهم ولا بين ما كان على المصلي واحد من افراد
ما لا يتم او متعدد فلو كان معه التكة والقلنسوة والجورب والخف وغير ذلك بجملته جاز الصلوة كما صرح به الفاضل لاطلاق النص
بل عمومه منها انه هل يعم الجواز ما لو حمل ما لا يتم الصلوة فيه ام يختص بما اذا لبسه مطلقا ام اذا لبسه في محله فاذا لبس الجورب بيده
بطل صلوته خلاف وتحقيق الكلام فيه انه اما على القول في مسئلة المحمول بعدم ما نعيته نجاسة المحمول فيعم الجواز فيما لا يتم لما كان لابسه
او حاملا له وسواء كان حاملا لما هو من جنس الملابس كالقلنسوة الموضوعة تحت بطه مثلا او غير الملابس كالدراهم النجسة
الموضوعة في جيبه اما الملبوس فللنصوص المعتضدة بالاجماعات المستفيضة واما المحمول فلجوازه مطلقا واما على القول بما نعيته
فالجواز فيما لبسه في محله مقطوع به نصا وفتوى ومصرح بالاجماع عليه في السرائر بل هو مستفيض وفيما لبسه في غير محله قول للفاضل
في كثير من كتبه وبعض من تأخره بالمنع استنادا من المستفيضة المتقدمة المستثنية لما من المنع خصوص حالة اللبس فانه بناء على عدم شمولها
المحمول وتنزيلها على ما كان لابسه يتبادر منه اللبس الشايع المتعارف وهو الملبوس في محله وهو مدفوع بظهور نحو مرسلتي الحلبي وابن
سنان في الاعم من ذلك وغيرهما في كون العلة مجرد عدم السعة للعورة حسبما اشير اليه ولا تبادر مع ذلك ودعوى تبادره من لفظ
الصلوة فيه الموجود في المستفيضة ستسمع ما فيها وقد بالغ في دعواه في المناهج السوية قال لمن كان نعله بيده لا يقال انه صلى في
هذا النعل وكذا من كان قلنسوته في جيبه انتهى مع انه ان كان مراده قابض النعل بيده بقرينة الوضع في جيبه فهو من الحمل دون اللبس
فهو في غير محله الان يدعى عدم الفرق بين اللبس في غير المحل والحمل كما قد يعطيه عبارة الفاضل في نهايته حيث قال وهل يشترط
كونها في محالها يحتمل ذلك والا لم يبق فرق بين الملبوس وغيره وفيه ما لا يخفى ولذا احتمل الفاضل في نهايته عدم التخصيص بما
لبسه في محله مستدلا بعموم خبر ابن سنان قلت وهو ظاهر اطلاق الاكثر ممن خص بالملبوس فمن لم يخص به لا يخص بالمحل قطعا وكذا ظاهر
معقد اجماع السرائر كالتمثيل ومع غيره على عدم ما نعية نجاسة الملبوس منه واما الجواز فيما حمله بناء على ما نعية النجاسة المحمولة فقد
صرح بعدمه الحلي قال واما ما لا يكون ملبوسا ولا ينطلق اسم الملبوس عليه لا يجوز الصلوة فيه اذا كان فيه نجاسة لانه يكون حاملا
للنجاسة والاولى الملبوس خرج بالاجماع انتهى وتبعه الفاضل في جملة من كتبه بل في الكشف سنظهر تقييد الجواز بما كان من الملابس من
الاكثر قال في مناهجه لذكرهم هذا الحكم في ملابس المصلي انتهى ويؤيده حكاية منع حمل القارورة التي فيها نجاسة عن كثير وفي السرائر ومحكي
المبسوط ما يعطي ان المنع عن القارورة مذهب الاكثر للتعبير فيهما بان من الناس من يقول بالجواز فيه وعن الذكرى والدروس وجامع
المقاصد والدلائل والمجمع والمدارك وظاهر التنقيح والذخيرة ايضا التعميم وفي شرح المفاتيح نقل التصريح بتعميم الجواز لغير الملابس
عن المختلف وقد صرح به ايضا الشهيد الثاني في المسالك وشرح الالفية ~~بل في شرح الالفية~~ بل في شرح القواعد لكاشف الغطاء انه المحكي في
الغنية والانتصار والخلاف والمعتبر والشرايع واكثر كتب الفقهاء العفو عما لا يتم الصلوة فيه من غير اشتراط اللبس والكون في المحل
وهذا في مقابل حكاية الكشف التقييد بالملابس عن الاكثر وان كان كل منهما استنباطا من مقتضى بعض العبارات لا دعوى على
قول الاكثر نعم في شرح المفاتيح نسبة العموم الى المشهور على وجه التحقيق دون الاستنباط الا اني مع هذا لم اتحقق تعميم الجواز
لغير اللبس ممن يذهب الى ما نعية حمل النجاسة في المسئلة المتقدمة لان الجماعة المحكي عنهم التعميم كلهم قائلون بعدم المانعية وان كان
بحسب الاستدلال يمكن دعوى ان المستفيضة كما استثنت لبس خصوص ما لا يتم يستثني حمله ايضا ولو على تقدير كون الحكم في الحمل
كلية هو المنع بدعوى ظهوره من بعض الاخبار كرواية الحديد وغيرها المشار اليها سابقا وذلك لشمول المستفيضة حمل

الملابس المذكورة

الملابس المذكورة فيها ولبسها بل الظاهر كالصريح من خبر ابن سنان من قوله كلما كان على الانسان او معه مما لا يجوز الصلوة فيه
وحده هو العموم لما البس وحمله وان كان شيخنا كاشف الغطاء في شرحه قد ادعى ان قوله مما لا يجوز الصلوة فيه وحده ربما كان
فيه ايذان بارادة الملابس فيكون المراد بعليه على راسه مثلا او نحو ذلك قال واما باقي الاخبار فمنها ما اقتصر فيه الرخصة على تلك
الاشياء واطلاقها ينصرف الى لبسها في محالها ومنها ما عم فيه الحكم لما لا تصح الصلوة فيه وهو ظاهر في الملابس مع ان التمثيل بتلك
الاشياء بما اذن بارادة الملبوسات انتهى وتبعه ولده في شرح البغية في ايذان خبر ابن سنان قال وفي مرسل ابن سنان ما يرشد
الى لزوم اجتناب المحمول اذا كان مما لا يتم الصلوة وربما اومات اليه بعض عباراتهم انتهى وفي المناهج السوية الحق ان الروايات خاصة
بالملابس فان الصلوة انما تكون في الملابس فيقال صلى في ثوب كذا ولا يقال صلى في درهم او سيف وسكين ونحوها ومرسلة
ابن سنان وان تضمنت ومعه الا ان بعده قوله مما يجوز الصلوة فيه انتهى وقد صدرت هذه الدعوى من غير واحد ايضا لكن لا يخفى
ان ايذان اللفظة التي ذكرها كاشف الغطاء اولا من قوله لا يجوز الصلوة فيه بارادة لبس ما لا يتم دون حمله ممنوع ضرورة انه ربما يحمل في
جيبه مثلا ما لا يجوز الصلوة فيه اذا اراد ان يصلي فيه وحده فيصدق بذلك ان الذي معه مما لا يجوز الصلوة فيه وحده وكذلك دعوى
انصراف اطلاق تلك الاشياء المقصورة فيها الرخصة الى لبسها في محالها ان اراد انصراف نفس تلك الاشياء ضرورة ان لفظ القلنسوة
غير منصرف الى حالة لبسها فضلا عن محلها وان اراد انصراف سبك تلك الاخبار التي قصر فيها الرخصة فمرجعها الى ما ادعاه بعد ذلك
من ان ما عم فيه الحكم ظاهر في الملابس فغيره انه ان سلم ظهورها فيما كان من جنس الملابس فلا نسلم الظهور في حالة لبسها دون حملها
وهذا جار في قوله اخيرا ايضا ان التمثيل بتلك الاشياء الخ لان غاية الظهور فيما كان مثلها في جنسية الملابس وهو لا يقتضي التقييد
بحالة لبسها ثم قوله في النص في النعل فلا باس ان يصلي فيه ربما يؤذن بارادة حالة اللبس بدعوى ان المنفي عنه الباس هو مصداق
الصلوة فيه وهو انما يصدق بالصلوة حالة لبسه اكثر او لا مبني على كون كلمة في بمعنى الظرفية ولا يبعد كونها للمطلق المصاحبة فان
اطلاق الصلوة في الشيء المصاحب المحمول شايع كما اشرنا اليه سابقا خصوصا مع كونها مصدرة في هذا الخبر بكل ما كان عليه او معه
ارادة على راسه في غاية البعد مضافا الى عموم كلمة معه التي لا ينافيها توصيف ما معه بانه مما لا يجوز الصلوة فيه اي اذا اريد الصلوة
فيه وحده وعليه اكثر الاخبار التي هي سبيل هذا الخبر في غير كلمة عليه او معه ويمكنها كلما كان لا يجوز الصلوة فيه مؤذن بعموم
الجواز لما لبسه او حمله مما لا يتم وثانيا بنحو موثق زرارة القائل كلما كان لا يجوز الصلوة فيه وحده فلا باس ان يكون عليه الشيء مثل
القلنسوة والتكة والكمرة لم يقع التعبير عن الحكم فيه بلفظ الصلوة فيه ولا ريب في عمومه للبسه وحمله ولا يخصصه ما تقدم على فرض
الايذان بارادة اللبس لان غاية الاقتصار في التجويز على ذكر الصلوة فيه ولا ينافي ذكر العموم لغيرها في غيره فالعموم محكم عليه لا العكس
فتلخص مما ذكرناه بناء على ما نعية حمل النجاسة وجهان في حمل ما لا يتم النجس احدهما الجواز بدعوى عموم المستفيضة الحالتي لبس ما
تضمنته وحمله وعلى تقدير ظهورها في خصوص اللبس فاثبات الجواز في حالة حمله بالاولوية فيستثنيان معا بواسطة المستفيضة من
كلية حمل النجاسة ولبسها ثانيهما المنع وبطلان الصلوة به بدعوى اختصاص المستفيضة المستثنية لما لا يتم بحالة اللبس فيبقى حالة
حمله على عموم ما نعية الحمل وهذا كله بحسب ما جرى عليه كلام القوم هنا واما الذي عندي فهو انه بناء على ثبوت كون حكم حمل
النجاسة هو المانعية يمنع الاجماع المركب الذي ادعيناه فيما مضى بين كون النجاسة فيما يتم او فيما لا يتم من العمل بهذه المستفيضة بما
يخالفه وتعميمها لحالة الحمل ما تضمنته مناف له كما لا يخفى فلا بد من تخصيصها بالملبوس مما لا يتم دون محموله ولعل الاوفق بظاهرها
تعميمها لهما معا وجعل المستفيضة بانضمام الاجماع المركب بين ما يتم وما لا يتم دليلا على كون الحكم في حمل النجاسة هو عدم المانعية
مالم يلبس مضافا الى اصالة عدم المنع السالمة عما يصلح مخرجا كما ينبغي سوى هجات من بعض نصوص لا ينهض باثباته فينبغي القول
بموجبه في المقام وحاصل ما اداه ان الجواز والمنع هنا مبنيان عليهما في مسئلة النجاسة المحمولة وان حمل ما لا يتم النجس من جزئيات
تلك المسئلة والله العالم ومنه يتبين ان ما في الجواهر بعد اختياره تعميم الجواز لحمل ما لا يتم من قوله هذا كله ان لم نقل بجواز
حمل المتنجس في الصلوة والا فلا اشكال في العفو عنها غير جيد لا يذان قوله هذا ان لم نقل بامكان القول بجواز حمل النجس مما لا يتم
وان قلنا بالمنع من النجاسة المحمولة وقد عرفت مخالفته للاجماع المركب هو نظير بعض العبارات التي اومانا اليه في الكشف وقال
بعض العبارات توهم اختصاص العفو ببعض النجاسة المحمولة دون بعض اي بما لا يتم دون ما يتم فانه ايضا مبني على تعميم هذه المستفيضة

للبس ما لا يتم

للبس مما لا يتم وحمله واستثنائهما معا من جهتها من منع النجاسة المحمولة على القول به ومنها انه اذا كان مما لا يتم الصلوة فيه عين النجس فلا
يشمله هذه المستفيضة لان المفروض في جملة منها خصوص المتنجس والتبادر لا اقل من انصرافها اليه دون مثل قطعة العذرة قطعا ولا جلد
الميتة طاهرا فينبغي نجس العين مما لا يتم على موجب الادلة مما عدا هذه المستفيضة وهو في الملبوس مما لا يتم البقاء على عموم اشتراط
الطهارة فيما يلبسه المصلي وفي المحمول منه مما عدا الميتة البناء على حكم المحمول فعلى القول بانه الجواز يجوز وعلى القول بانه المنع والمانعية لا
يجوز وفي الميتة يبنى على حمل اجزاء الميتة في الصلوة فعلى ما ياتي من قوة عدم مانعيته من الصحة يقوى هنا الصحة ايضا حسبما اشير
اليه في مسئلة المحمول هذا وقد اشرنا سابقا الى اختصاص الدم من بين النجاسات تتمة اعلم ان النجاسة دما او غيره كما يجب ازالتها حسبما
عرفت للصلوة من الثوب والبدن على التفاصيل المتقدمة كذلك يجب ازالتها لغايات اخر منها طواف البيت صلوة وقد ذكر غير مرة ان نحو
هذا التركيب من التنزيلات الموضوعية الاصل فيه ثبوت جميع احكام ما نزل منزلته وعليه فالدلالة على وجوب الازالة واضحة واظهر احكام
وعليه ايضا الدلالة ثابتة لان ازالة الخبث والحدث للصلوة من اظهر احكامها والنص معتضد بالاجماعات المستفيضة المساعد عليها بالتتبع
فهو بالغ في الحجة فضلا عما ورد فيه غيره ولا ينبغي اطالة الكلام فيه خصوصا مع اننا لنتعرض له في الحج وقضيته الاشتراط ومطلق الطواف
توقف الصحة عليه واجبا كان او مندوبا ومنها دخول المساجد والكلام فيه في موضعين احدهما ادخال النجاسة المتعدية اليها ولو ضمنه وبعض
اجزائه الباقية ثانيهما ادخال غير المتعدية اما الاول فحرمته مورد اجماع مستفيض والمتعدية متيقنة الارادة منها بل الاجماع عليها محصل
بادنى تتبع اذ الخلاف فيها لم يظهر الا من بعض متاخري المتاخرين ممن لا يقف دون مقالات الاصحاب كصاحب المدارك ومن على حذاه
وقد كان المنع من قبله بمرتبة بقول الفاضل في تذكرته لو كان معه خاتم نجس وصلى في المسجد لم تصح صلوته فكيف بما كان ملوثا للمسجد
وهو ايضا مناقش في دليل الحكم لا في الحكم بل مال اليه في المتعدي فهي حجة كافية فضلا عن النصوص الاتية في الموضع الثاني من ايته
او دوايه فان الملوث متيقن الارادة من عموم لفظها او اطلاقه وما ورد بتعاهد النعل عند دخول المسجد فانه ظاهر الازالة العين نظرا
الى خوف التلويث بها او الامر بتطهير النعل باحد المطهرات بناء على ما نسمع من عدم الفرق في هذا الموضع بين تنجس المسجد بعين
النجس او بالمتنجس كما لا فرق ايضا بين منافي وجوده في المسجد تعظيمه وما لا ينافي بل التتبع يساعد نفي القول بالفصل هنا وان
المحرم هو تنجيس المسجد وان كان تفصيل ففي الموضع الثاني وهو ادخال النجاسة الغير المتعدية وفيه قولان وعن الكفاية نسبة حرمته
الى المشهور فهم قائلون بحرمة ادخال النجاسة مطلقا في المسجد بل المحكي عن الخلاف والسرائر الاجماع عليها او مراجعة عبارتهما قاضية بان
نقل الاجماع عنهما ناش من اطلاق حرمة ادخال النجاسة وعين النجاسة فيهما دون التصريح بحرمة ادخال غير المتعدية وذهب جماعة الى
اشتراط التعدي في الحرمة كما في الدروس والذكرى والموجز وكشف الالتباس والروض وحاشية المدقق والميسي والمسالك بل حكاه
كاشف الغطاء في شرحه عن جمهور متاخري المتاخرين فهم قائلون ان المحرم في الشريعة هو تنجيس المسجد لا ادخال النجاسة فيه للاولين
بعد الاجماع المنقول اطلاق قوله تعالى انما المشركون نجس فلا يقربوا المسجد الحرام حيث علل الحرمة المستفادة من لا يقربوا سواء جعل
نهيا او نفيا لان الجملة الخبرية تفيد المنع في نحو المقامات كما تفيد الوجوب في المثبت بانه نجس من غير تقييد بالمتعدي فيقضي بالعموم
وثبوت الحرمة حيثما وجدت العلة ثم لا قائل بالفرق بين المسجد الحرام في الحرمة وغيره وجعل كاشف الغطاء في شرحه الاجماع المركب
في جزء المنع في غير محله وان وافقه غيره ايضا وقال عدم العثور على قول بالفرق لا يدل على عدم وجوده لان التتبع يساعد العدم و
الاجماع محصل بنحو ذلك في سائر المقامات وقوله تعالى ان طهرا بيتي للطائفين بتقريب كون الامر للوجوب والتطهير حقيقة
في ازالة النجاسة والاجماع المركب المشار اليه بنفي الفرق بين البيت وغيره من المساجد وانه تعظيم شعائر الله والمسجد من الشعائر وادخال
النجاسة فيه مناف لتعظيمه وان لم تلوثه وفي الدلائل الاستدلال بانه وثيابك فطهر بتقريب ايجاب التطهير مطلقا الا ما قام الدليل
على خلافه والخبر المعروف جنبوا مساجدكم النجاسة ولا يضره الارسال بعد المعروفية والشهرة نقلا وعملا فان الامر بالمجانبة لو اقلها
المفارقة قاض بحرمة المقارنة وان لم يتعد وللاخرين الاصل ومنع هتك الحرمة بغير التلويث مطلقا ولو ما سلم مع تزييف ادلة
التحريم مطلقا بما نسمعه وتجويز دخول الحائض جوازا وكذا الجنب والمستحاضة مكثا مع عدم خلوهما من الدم وتجويزهم اجراء حد
القتل في المسجد مع فرش النطع والستره على دخول ذوي القروح والجروح ودم ما دون الدرهم وحضورهم الجماعات مع عدم
اقتضاء الدلائل عفوها العفو في دخول المساجد على تقدير كونه محرما بغير التلويث والاقوى عندي في المسئلة الحكم بحرمة ادخال

فيتوقف صحته على الازالة من ثوبه وبدنه كالصلوة للتنزيل الطواف بالبيت صح

في المنع بين النجس والمتنجس ومن هنا بان عدم الفرق صح

النجاسة الملوثة مطلقا للخبر المعروف المعتضد بالاجماعات فان القدر المتيقن من تجنيب المساجد عدم تلويثها واما غير الملوثة
فيحرم ادخال ما كان في العرف والعادة وجوده في المسجد منافيا للتعظيم وهاتكا للحرمة لتطابق الادلة الاربعة على حرمة ما ينافي
تعظيمها وهتك حرمتها ومن اجله يقوى تحريم ادخال النجاسة الماسة للمسجد بدعوى منافاة مماسة مطلق الاعيان النجسة للتعظيم
لان المعلوم بالمساجد من الشرايع المقدسة ان مساسها باعيان النجاسات ولو اليابسة مناف لتعظيمها في عرف المتشرعة قطعا ولذا كان
ممنوعا في مذهب الشيعة ثم لا فرق بين قليل النجاسة وكثيرها في هذا الباب كما صرح به غير واحد من الاصحاب كما لا فرق في منافاة
التعظيم وهتك الحرمة بوجود النجاسة بين هذا المكان المعظم وذاك المكان المعظم لكون المدار في مثله على الشعارية والمعظمية وربما يتخيل
بحرمة الامساس بالنجاسات عين نجاسة كانت ومتنجسا كما يظهر من درة جدي العلامة حيث قال فلا تجز ما مس او تعدى فقارن
الماس بالمتعدي فكما يحرم الثاني مطلقا كذلك الاول ومثله القمي في غنايمه لكن عندي في منافاة المماسة من مجرد النجاسة الحكمية اليابسة
تامل بل منع فلو لاقى بدن انسان رطوبة متنجسة ومسها بعد الجفاف الضريح المعظم لا ينافي تعظيمه في العرف فلا يحرم واما غير
الماس من اعيان النجاسات الغير المتعدية ومطلق المتنجس الغير المتعدي وان مس فلا يحرم ادخاله المسجد للاصل وعدم الهتك به عرفا
وعدم دلالة شيء مما ذكر للقول بالتحريم مطلقا على العموم الذي ادعاه الاولون ليشمل الفرض ومنه ينقدح وجه بطلان القول المنسوب
في الكفاية الى المشهور من حرمة ادخال النجاسة عينا او متنجسا في المسجد مطلقا لان سنده هذا العموم ووجه منعه اما الاجماعات
فمع ان معقدها ان عم فبالاطلاق الممكن دعوى سوقه لبيان حكم اخر بل قد يستند الى ثانيهما الجواز ادخال المتنجس الغير المتعدي اذ في
جنايز السرائر قال لا خلاف بين الامة كافة ان المساجد يجب ان تنزه وتجنب النجاسات العينيات وقد اجمعنا بلا خلاف في ذلك بيننا
على ان من غسل ميتا ان يدخل المسجد يجلس فيه فضلا عن مروره وجوازه ودخوله اليه فلو كان نجس العين لما جاز ذلك انتهى وظاهر التقييد
في اجماعه الاول بالعينيات عدم منع الحكميات ومراده من الحكميات ما كان متنجسا لا عين نجاسة ثم انه ادعى الاجماع على جواز جلوس غاسل
الميت في المسجد نحن متفقون مع اهل القول الاخر على ان غاسل الميت متنجس فقد جاز دخول المتنجس المسجد نظرا الى هذا الاجماع
المنقول فلو ابقينا نقل اجماعه الاول على الاطلاق الشامل للنجس والمتنجس لنافى الثاني بل ان تم الاجماع المركب بين النجس والمتنجس في
المنع كما يظهر من الجواهر تم بالنظر الى نقل اجماعه الثاني على الجواز في المتنجس الجواز عندنا في عين النجس ومن اجله يقع في نظرنا التنافي
بين اجماعيه والثاني صريح في جواز ادخال النجس العين لان الاجماع المركب بحكم التصريح لكن اقتضاء اجماعه الاول حرمة ادخال نجاسة
العين الغير المتعدية انما هو بنحو الاطلاق الظاهر فينزل الظاهر على الصريح والمطلق على المقيد في كلامه من ارادة العين المتعدية
بنجاستها في نقل اجماعه الاول ليصح في نظرنا نقل اجماعيه ومن الغريب ما في الجواهر من دعوى صراحة معقد اجماع السرائر في عدم الفرق
بين عين النجاسة والمتنجس مع ان تقييده بالعينيات ولا مع قوله اخيرا فلو كان الى اخره صريح في انه فارق بينهما وان كان معان النظر
في كلامه قاضيا بارادته من العينيات ما ثبت له النجاسة ولملاقيه ومن الحكميات ما ثبت له دون ملاقيه وكون المتنجسات من القسم
الثاني لعدم دليل على ثبوت النجاسة بملاقاة كل ما لاقى عينا نجسة برطوبة موهون نقلها على حرمة ادخال النجاسة مطلقا بمصير جمهور
متاخري المتاخرين الى خلافها خصوصا مع كون بعضهم ممن يقف دون شهرة الاصحاب فضلا عن نقل الاجماع فليس الا لفهمهم منها
عدم ارادة العموم واما اية المشركين التي هي عمدة دلائلهم كما يا فقد اجيب عنها بوجوه مدخولة والجواب الصحيح قسمان احدهما
ان المنهي عنه دخول المشرك فلا يدل على تحريم ادخال نجس اخر خصوصا اذا لم يكن من اعيان النجاسات وما ذكر من انه يثبت
حرمة ادخال النجاسة مطلقا لعدم القول بالفصل بين نجاسة المشرك وغيره فيه ان هذا الاجماع على اطلاقه ممنوع كيف لا ومنع
المشرك من المساجد متفق عليه بين الاصحاب ومنع النجاسة الغير المتعدية كما تراه محل خلاف معروف نعم هو مسلم في صورة تلويث المسجد
بنجاسة المشرك فلا فرق في الحرمة بين التلوث بنجاسته او نجاسة غيره وعلى هذا منزل عبارة من ادعاه كالقمي في غنايمه في طي الاستدلال
على الحرمة ويشهد له انه مع ذلك اختار هو جواز ادخال النجاسة الغير المتعدية وكذلك غيره وقد يتمسك لعدم الفرق المذكور باقتضاء
تعليل التحريم في الاية بانه نجس الا انه مدفوع بالفرق بين تعليل التحريم بالنجاسة ومجرد التفريع على ذكر انه نجس والواقع في الاية هو
الثاني دون الاول وبيان الفرق ان التعليل به ظاهر في تمامية العلة بخلاف مجرد التفريع لكفاية مطلق التوقف والمدخلية فيه و
ان لم يكن تمام العلة فلا ينافي مدخلية غيره هنا في التحريم من منافاة التعظيم وان لم نذكر خصوصا مع كون ما ذكره هو السبب له ملازما

لوجوده فان اثبات النجاسة للمشرك بقوله انما المشركون نجس هو السبب لمنافاة وجوده في المسجد للتعظيم لانه بنجاسة ذاته يساويه
في عرف المتشرعة وجود الكلب والخنزير وعذرة بمقدار جسمه في المسجد فيصح تفريع تحريم الدخول على اثبات النجاسة لذاته من غير
ذكر منافاته للتعظيم وان كان لها ايضا مدخلية في التحريم وبالجملة اذا فرع على اثبات نجاسته ملازمة في العرف لمنافاة التعظيم المفروغ
عن حرمتها بالادلة الاربعة تحريم دخول المسجد فلا يصلح ذلك دليلا لتسرية الحرمة الى ذي نجاسة غير منافية بخلاف التصريح بتعليل
التحريم بانه نجس على حد قول الخمر حرام لاسكاره الظاهر او الصريح في كون المعلل به تمام العلة وثانيهما ان قوله انما المشركون نجس يثبت
به كون المشرك نجس العين خصوصا على ما قيل من انه بالفتح خصوص نجس العين ومع تفريع التحريم على كونه نجس عين لا يدل على حرمة
ادخال المتنجس سيما مع اختلافهما في منافاة التعظيم الا ان يتم بدعوى عدم القول بالفصل كما يعطيه ما في الجواهر من قوله لا اجد ثالثا احتمال
الفرق في سائر كلمات الاصحاب بين النجس والمتنجس ولعله لظهور انتقال حكم النجس الى ما ينجس به انتهى لكن ان اراد به دعوى الاجماع
المركب امكن منعها وانتقال حكم النجاسة الى ما ينجس به لا يقتضي انتقال وصف منافاة التعظيم ايضا لعدم الملازمة بينهما في
الانتقال بالضرورة هذا مع ان الظاهر كون عدم قرب المسجد في الاية كناية عن ارادة عدم دخوله الملازم في العادة مماسته له المشيه
على ارضه ونحن ملتزمون بحرمة مماسة نجس العين للمسجد كما ستسمعه لكن لا يلزم منه حرمة غير المماس واما اية طهرا بيتي فقد اجيب عنها
ايضا بوجوه مدخولة والجواب الصحيح ان التطهير هنا ان اريد منه المعنى الشرعي فهو مخصوص بالمتنجس وقد التزمنا وجوب تطهيره و
حرمة التنجيس بالتلويث اجماعا وهو خارج عن المقصود بالاستدلال بالاية عليه في هذا الموضع الثاني وان اريد المعنى اللغوي
فالظاهر ارادة ازالة الاصنام التي كانت في البيت وقد يشهد له جعله للطائفين فان ازالة النجاسة من المسجد واجب بنفسها لا للغير
من الطائفين ونحوهم واما اية التعظيم فالجواب عنها انا ملتزمون بحرمة ادخال ما ينافي التعظيم ويهتك به الحرمة لكن نمنع ان يكون
ادخال مطلق النجاسة منافيا له وهاتكا لحرمته ودعوى منافاته مطلقا عند تعظيم شرعي لا حظ للعقل فيه كمباعدة الحدث بالاكبر
عنه انما تسلم مع الورود من الشرع والمنافي لها انما هو مطلقا هو التلويث مع كون الاجماع كافيا بتحريمه واما من غيره فان سلم المنافاة
ففي المماسة بل يقوى ثبوتها فيها الا ان اذ مماس الضريح والقبر المعظم بالعذرة اليابسة هتكا لحرمته في عرف الشيعة قطعا و
الفرق بين الاعيان النجسة مجازفة وحكم ادخال النجس الخبيث والحدث اللاحق للمشاهد المشرفة انما يأتيهما من باب الالحاق بالمساجد
كما لا يخفى على الممارس بكلمات الاصحاب فلا معنى لثبوتها في الفرع دون الاصل على ان الهتك العرفي انما هو لكون القبر مثلا معظما
فلا بد من كونه كذلك في المسجد المفروغ عن كونه معظما لانه بيت الله لكن ثبوت الهتك بمماسة المتنجس اليابس غير ثابت حسبما سمعته
ونهيا انسان لاقت رطوبته بخشبة فيبست وبالجملة الفرق بينهما واضح فان الاعيان النجسة في نفسها محقرة خسيسة في الانظار بنا في اصابتها
بالمعظم شانه لحرمته بخلاف المتنجس فانه غير ملازم بل للتحقير من جهة محض التنجس قد يكون في نفسه معظما كبدن الامام ع اذا تنجس
فانه لا ينقص شانه الا ان يدعى الاجماع المركب بين حرمة ادخال نجس العين والمتنجس وهو وان كان غير بعيد كلماتهم انه لم يجد فارقا
كذلك بين الاصحاب لكن لا يجسر بمجرد ذلك على دعوى الاجماع حيث ان التعبير في كثر كلماتهم بنحو الاطلاق الممكن هو قرينة بيان حرمة
ادخال النجاسة في الجملة لا كلية خصوصا مع وجدان الفرق بينهما في الهاتكية للحرمة حسبما سمعت ولو صح دعوى الاجماع المركب
في المقام من نحو يبطل احداث التفصيل بين المماس وغيره اذ لم يوجد قبله غير الحلاقين منع ادخال غير المتعدي وجوازه مع انه قد افتى به
في الذرة وغنائم القمي بل مال اليه كاشف الغطاء في شرحه واذا جاز احداث ثالث بالتفصيل فيجوز ايضا رابع وخامس غايته عدم
القول به من قبل ومجرد ذلك غير ممنوع وكان الذي لا يفرق في صورة المماسة بين نجس العين والمتنجس ياخذ حرمة المماس من دعوى
كون المراد من المقاربة المنهية في الاية وانه مناف للمجانبة المامور بها في الرواية ضرورة عدم بقائهما على اطلاقهما لعدم امكان
التزام حرمة مطلق القرب ووجوب مطلق التباعد ودعوى خروج ما خرج موجب لتخصيص الاكثر بل ما عدا الواحد وترجيح البعض
لا معين له فلا ضابط لهما الا المماسة لكن فيه ان الاية والرواية ان سلمتا من الاجوبة المتقدمة فيصح القول بان المناط فيهما
العرف فلا بد وان في العرف هذا المماسة وعدم المماسة فليس استناد التفصيل بينهما الا الى الفرق بينهما في الهتك فان مماسة
المعظم بعين النجس المحقرة ملازمة للهتك بحرمته ومع غير المماسة قد يكون الهتك وقد لا يكون فتدور الحرمة مدار صدق
الهتك ولا باس بجعل المدارج على قصد الهتك وعدم القصد ولعل المراد بقوله في الذرة في الشطر الثاني المماسة ولا تعدي

في ادخال النجاسة بالمسجد وتحريم الحاق الهتك

في الجفاف

في الجفاف القصد او مراده الجفاف مع عدم السراية القصد فيه اما بمعنى الاقتصاد فان التعدي وان معه توسطا او بمعنى قصد الهتك
وعدمه لكنه معمم للمماسة بنجس العين والمتنجس حسبما عرفت وربما عنى ما ذكرناه كاشف الغطاء بقوله في شرحه وهل تلحق صورة المماسة
بلا تلويث بحال التلويث اشكال الى ان قال الا ان قضية التعظيم ربما سرت واما اية ثيابك فطهر فالاستدلال بها في غاية السخافة
للقطع بعدم وجوب التطهير مطلقا بل لغايته وكون دخول المساجد منها لم يثبت فهو اشبه بالجمل مع ان الاية مفسرة بتقصير الثياب
واما خبر جنبوا مساجدكم النجاسة الذي هو عمدة دلائل اهل القول بعموم الحرمة لادخال مطلق النجاسة فاجيب عنه ايضا باجوبة مدخولة
والجواب الصحيح ان الاجتناب من النجاسة منصرف الى ارادة التحذر عن اثره من التنجس به فلو نذر الاجتناب من النجاسات لم يحنث بملاقاة
شيء منها بيبوسة وربما استدل لعموم الحرمة برواية العفيفة عن بيت كان حشا زمانا هل يصلح ان يجعل مسجدا فقال اذا نظف واصلح
فلا باس تدل بالمفهوم على ثبوت الباس اذا لم ينظف ولا فرق بين النجاسة السابقة واللاحقة للمسجدية وفيه مع ان النظافة غير الطهارة
الشرعية فلعل المراد اخراج نفس العين وان بقي حكم النجاسة اختصاصها بصورة التلويث واضح وبرواية الحلبي ان طريقي الى المسجد في
زقاق يبال فيه فربما مررت فيه وليس علي حذاء فيلصق برجلي من نداوته فقال اليس تمشي بعد ذلك في ارض يابسة قلت بلى قال فلا باس
ان الارض يطهر بعضها بعضا اذ دل على نفي الباس مع المشي في الارض اليابسة فيدل ونه فيه الباس وفيه ان غايتها الدلالة على ان المشي
في الارض اليابسة علة لانتفاء الباس مطلقا يبحث دخله ام لا وهو مستلزم لعدم انتفائه كذلك مع عدم المشي وهو يتحقق مع
ثبوت الباس في الجملة وكاف فيه ثبوته في صورة بقاء رطوبة الرجل التي هي صورة التلويث للمسجد وقريب منها قوله في موثقة الحلبي ان
بيننا وبين المسجد زقاقا قذرا فقال ان الارض يطهر بعضها بعضا وفيه احتمال قوله ان الارض يطهر لبيان ارتفاع الكراهة بالمشي
دون الحرمة ويحتمل هذا فيما تقدم من رواية الحلبي ايضا وبرواية العلا اذا دخلت المسجد وانت تريد ان تجلس فلا تدخله الا طاهرا
وفيه ان التقييد بالجلوس قرينة ارادة الطهارة الحدثية لان الخبثية لا تفرق بين المرور والجلوس ثم يؤيد جواز ادخال النجاسة الغير
المتعدية في المسجد عدم خلو الجماعات والجمعات من صاحب السلس وذوي دم الجروح والقروح ودم ما دون الدرهم لعدم الالتزام
بمنعهم من الجماعات قطعا ولا بسقوط الجمعة عنهم ومتى جاز في النجاسة التي مع هؤلاء جاز في غيرها لعدم القول بالفصل بين اعيان
النجاسات بل ربما استدل بها لذلك خصوصا بما ورد في المستحاضة وفيه احتمال عفو خصوص النجاسة التي مع هؤلاء كما هو
عفو في دخول الصلوة ولا يدل على العموم ودعوى عدم القول بالفصل بنحو الاجماع المانع من القول بالتفصيل بين هؤلاء وغيرهم
ممنوع بل في بعض ما عدوه من امثال ذلك وقع التصريح بالعفو عنه للمسجد كالصلوة ففي صحيحة ابن عمار ان كان الدم لا يثقب الكرسف
توضأت ودخلت المسجد وصلت كل صلوة بوضوء واحد ولا ينافيه تسليم عدم القول بالفصل بين اعيان النجاسات من حيث هي وبعد
هذا كله لا ينبغي ترك الاحتياط بعدم ادخال مطلق النجاسة المسجد الحق جماعة بالمساجد في هذا الحكم الضرائح المقدسة وعليه يعم الحكم
ضريح كل نبي او وصي نبي بل كل من ثبت له في عرف المتشرعة المعظمية كضريح مولينا العباس بن علي ع وقبور الصالحين من اولاد الائمة المعلومين
بل وقبور بعض اصحاب النبي الممتازين كقبر سلمان الفارسي ولا باس بلحوق ما كان من قبور العلماء الراشدين بالقاعد المزار للشيعة
والتبرك به مثل قبر شيخنا المفيد ان لم يشمل مشهد الامام ع رواقه وقبر الكليني والصدوق وشيخ الطائفة الطوسي ونحوهم ولا ريب
في جري الحكم في المصحف المعظم وسائر المصاحف الربانية لثبوت معظميتها بتلك المرتبة بل الحكم في المصحف ثبت منه في المشهد ونحو
المصاحف المنتقدة مخصوص باحكامها مع تلاوتها دون احترامها ولا باس بلحوق بعض كتب الادعية المأثورة كالصحيفة السجادية والعلوية
ولا يبعد لحوق كتب احاديث ائمتنا المحضة لجمع الحديث الفقهية وان كانت مؤلفة لعلمائنا والغالب عليه نقل الاحاديث دون المطلب
الفقهي المحتوي على الحديث المرتبط به وان استقصا امثل الحدائق ونحوه الاتباع على لحوق الكتب الفقهية التي لاصحابنا وربما علل لحوق
المشاهد المشرفة بانها اولى من المساجد بالحكم نظرا الى ما ورد من انه لا مسجد الا وقد بني على مكان فيه قطرة دم نبي او وصي نبي والى ما
ورد من ان الصلوة في المسجد ربما يشهد لذلك ما ورد في منع الجنب وهو استدلال ضعيف لان هذا الحكم ثبوته في المسجد ليس لتعظيمه
صرفة بل له جهة تعبدية كما في ادخال غير الملوث اما مطلقا او خصوص غير المماس مطلقا او من الاعيان النجسة حسبما سمعت من الاقوال
ومتى لم يكن منافيا للتعظيم عرفا بل كان تعظيما شرعيا احتاج الى قيام دليل مخصوص في ذلك الاحترام حسبما اشرنا اليه وانا منه في
غير المنافي العرفي لم تتم في المسجد فضلا عن تعميمه وان تم بدعوى دلالة بعض الايات والروايات المتقدمة فورودها المسجد لا ريب

حول قبور ائمتنا اكثر ثوابا بمراتب من الصلوة صح

في عدم شمول

وعدم شمول لفظة لها حتى يصح الاعتكاف في المشاهد مثلا فالدليل الصالح لجريان الحكم فيها مشاركتها للمساجد في وجوب التعظيم
بتبعيد ما عداها هتك حرمتها فيحرم من صور ادخال النجاسة فيها ما يقتضيه دليل التعظيم وقد اشرنا الى انه هو ما يوجب هتك حرمتها
وهكذا في كل ما ذكر من البقاع والمصاحف ما الذي يجب اجتنابه من اجزائها فهو نفس القبر والمصحف مطلقا وساير اجزاء البقعة
والات الكتاب من الجلد والورق والهامش ما دامت متصلة فالاحجار المبنية يحرم تنجيسها دون ما انفصل منها وكذا الجلد مثلا لان
التعظيم ثابت للهيئة المجموعية فما عن الدلائل من ثبوت الحكم للالات بعد انفصالها ايضا ضعيف الا تربة مولينا ابي عبد الله الحسين ع
فالحكم ثابت لها مع انفصالها من القبر الشريف ايضا باتفاق النص والفتوى لا نظرا الى كونها جزء من البقعة المعظمة ليذهب منها
بالانفصال بل لان التربة الحسينية بنفسها من الشعاير المعظمة المذهبية فيجب تعظيمها وابعادها من النجاسات ولا ينبغي التامل في ذلك
انما التامل في تشخيص التربة التي موضوع الحكم فاعلم ان للتربة الحسينية حكمين احدهما جواز التناول استشفاء وموضوعه في الاخبار
مختلف وفي اكثرها اضافتها الى القبر القاضية بانها الماخوذة من القبر الشريف وعليه في لحوق القريب منه جدا على وجه يلحق به عرفا
وجه وفي بعضها من القبر الى سبعين ذراعا كما في خبر سليمان البزاز او باعا كما في اخر وفي بعضها الى ميل كما في خبر ابي الصباح وفي بعضها
الى اربعة اميال كما في خبر الثمالي وفي بعضها الى عشرة اميال كما في خبر الحجال وفي بعضها الى فرسخ كما رواه علي بن طاوس وفي بعضها الى
اربعة فراسخ كما ذكروا بها في المسالك والروضة وفي ثانيهما وروى الى ثمانية فراسخ وربما اعتبر بعض في تناولها اخذها بالدعاء
اما مطلقا او الماثور لكنه ضعيف بل هو كالختم عليها وغير ذلك من الاداب وشرط الكمال واما الاختلاف الحد فالاحتياط فيه للاكل
القصر على الاخذ من القبر وما حوله القريب منه اقتصارا في الخروج عن حرمة الطين على المتيقن مع وقوع الاضافة الى القبر في اكثر الاخبار مع عدم
بعد الجمع بالحمل على اختلاف مراتب الفضل والتفاوت في سرعة التاثير وبطوئه وان الافضل هو الاقرب فالاقرب الى اربعة اميال واسقاط
ما تضمن الزائد عليها لندرة العامل او عدمه وثانيهما وجوب الاحترام بحرمة تنجيسها وهذا مخصوص بالماخوذ من القبر وما يتبعه مما
حوله القريب ليس كلما جاز تناوله حرم تنجيسه لعدم دلالة نص على ازيد من جواز التناول للاستشفاء ولا ملازمة له مع حرمة التنجيس
نعم الماخوذ من غير القبر اذا اخذ بقصد الاستشفاء خصوصا مع الدعاء والختم فلا يبعد ثبوت الاحترام المذكور له من هذه الجهة مع
احتمال ما استمعه فربما من فهم ثبوت الاحترام من نفس تجويز الاستشفاء وعليه فكذلك ما عمل منه هيئة الات العبادة ما يسجد عليه
او يسبح به او هيئة ما يتبرك به ونحو ذلك بل ربما احتمل ذلك فيما عمل من غير طين كربلا ايضا واما ثبوت الاحترام المذكور له بمجرد وضع
الماخوذ من طين كربلا من خارج الحد المخصوص المعين على القبر الشريف كما صرح به في التنقيح والروضة والمهذب ونهاية المرام والرياض
فممنوع لما لم يوضع وضعا يعد في العرف تراب القبر كان ينضم اليه ويبقى كذلك زمانا معتدا به اذ لا دليل على ثبوته بمجرد الوضع خصوصا
ما صرح به بعض هؤلاء من كفاية وضعه على الصندوق المبارك او تعليقه على الشباك الشريف وما علل به في الرياض من انه لولا كفاية
ذلك لافضى الاخذ من القبر على مر الدهور الى نفاده وانتفاء موضوع الاستشفاء والتبرك بالتربة الحسينية مع تعلق الغرض بهما
قطعا مدفوع بانه في بدو الامر موضوع الخطاب انما هو الموجود وبعده يتدارك الماخوذ منه بالوضع من الخارج بمكانه ولا يلزم ازيد
من هذا وعن نهاية الصيمري انه اذا اخذه من خارج الضريح بالدعاء المرسوم والختم عليه ثبت له الاحترام المذكور من حرمة التنجيس وكذا عن
المهذب في الروضة ولعل مرادهم بالماخوذ من الخارج بعنوان الاستشفاء بقرينة الدعاء المرسوم والختم عليه وح هو الذي لم نستبعد
او مرادهم الملازمة المشار اليها مع دعوى اناطة تجويز الاستشفاء بالاخذ مع الدعاء والختم ولو من خارج الضريح وبالجملة احترام
التربة الحسينية قسمان ذاتي وهو مخصوص بالماخوذ من القبر وما حوله العرفي على وجه يقال تربته وقصدي وهو الماخوذ مما
يصدق عليه تربة كربلا عرفا بقصد الاستشفاء او مطلق التبرك والمعمول منها بهيئة الات العبادات وربما ظهر من بعضهم ثبوت
الاحترام الذاتي لمطلق تربة كربلا فلم يجوز تنجيس الكيزان والاباريق المعمولة من طينها في خارجها ولا استعمالها المنافي لاحترامها
مثل التطهير الاستنجائي واما من كان في كربلا فلا يحرم الحرج وحكى في الجواهر عن الاستاد الاكبر النهي عنه واحتمل ارادته غير الحرمة
قائلا لو كان مراده الحرمة فممنوع لكن في شرح البغية في باب الاستنجاء قال لا يبعد التحريم في مطلق طين كربلا لمن كان خارجا عنها
لا فيها او مراده تحريم التنجيس الاستنجائي وعلى كل حال لا اعرف منشاء لهذا العموم الا ما يعطيه بعض اخبار الاستشفاء من جواز
التناول استشفاء من مطلق طين كربلا وقد عرفت ان الماخوذ للاستشفاء ولو من البعيد غير بعيد احترامه لكنه بعد الاخذ كذلك دون

ما قبل الاخذ الان يدعى ان شرع الاستشفاء به هو بنفسه شاهد ثبوت مرتبة الاحترام له وهي قاضية بحرمة التنجيس لمنافاته التعظيم
في امثال المقام وهو الاحتمال الذي وعدنا اتيانه وارجعنا اليه ما حكينا عن الصيمري والمهذب والروضة والانصاف كون ثبوت
رتبة الاستشفاء مظنة لهذه المرتبة من الاحترام في نظر الشارع بل تقتضيها في متفاهم العرف به يندفع الايراد السابق من عدم دلالة
نص الاستشفاء على ازيد من جواز التناول لكن مع ذلك كله مجال المنع وسيع ثم انه حيث قرن النجاسة بما ينافي تعظيمه وجب فورا
رفعها على الكفاية بلا خلاف في كل من الفورية والكفائية بل مصرح بالاجماع عليهما وتوقف صاحب المدارك في فوريته ان كان
بزعم اخذها من الامر فيمكن كونه للفور وفيه انه ماخوذ من وجوب المامور به الى دفع الهتك ومعلوم انه عدم الرضا بوجوده آنا ما ولا دليل
الفورية وهذا لا مجال للتامل فيه واما الكفائية فكذلك مورد اتفاق بل مصرح بالاجماع عليها ومراد الشهيد الموجب في الذكرى
ازالته على من ادخل النجاسة عينا العلة الاضافة لا الحصر في العينية اذ لا منافاة بين الوجوب على المكلفين كفاية وعليه عينا ولعل
وجه التعيين عليه وجوب تدارك المعصية على عاصيها ان كان له تدارك فتوقف صاحب المدارك في الكفائية ايضا في غير محله ان
كان يمنع الوجوب على غيره لان مع قطع النظر عن الاجماع على خلافه قضيته السقوط اذا مات او جن ومقطوع بخلافه الا ان يعينه
عليه ما دام مكلفا ولا دليل عليه الا توهم كونه تدارك المعصية وقد عرفت عدم تعيين الوجوب الكفائي على الغير الذي مقتضى خطاب
جنبوا فهذا الخطاب دليل الوجوب الكفائي لتوجهه الى جميع المكلفين ولا يجب اجتماعهم على العمل تعيينا قطعا والعمل غير قابل للتكرير
فلا بد من السقوط بفعل البعض وهو الكفاية مع انه فيما كان هتك الحرمة عرفا الغرض متعلق بانتفائه من الخارج كيفما كان من غير
غرض بخصوص المباشر وهو معنى الكفاية والى ان تعيينه على مدخل النجاسة دون غيره قاض بعدم وجوب الازالة لو مات او جن
وهو مقطوع بخلافه الا ان يعينه عليه ما دام مكلفا ولا دليل عليه الا توهم انه تدارك معصيته وقد عرفت انه غير ناف للوجوب
الكفائي على الغير الذي هو مقتضى خطاب جنبوا الحكم الرابع ويتبين فيه كيفية التطهير المعتبرة شرعا فيما يكون التطهير غسلا بالماء
فاعلم انه يغسل الثياب بالماء وكذا البدن من نجاسة البول ويجب ان يكون مرتين الا من نجاسة بول الصبي الغير المتغذي بالطعام
فانه يكفي في التغسيل منه صب الماء عليه وان لم يتحقق به الغسل بل النضح ومقتضى تقييد المرتين بالبول عدم وجوبهما في غير نجاسة
البول من النجاسات ولعل المراد من قوله ويكفي ازالة عين النجاسة التي هي شاملة للاجزاء الصغار وان بقي اللون اي في غير البول
لان البول غالبا لا لون له يبقى بعد ذهاب العين فالمعنى يغسل من البول غير بول الصبي مرتين ويكفي غسل يزيل عين النجاسة دون
اللون في غير البول من دون تعيين المرتين وعلى كل حال هذه العبارة متضمنة لاحكام عديدة ما بين تصريح بها وتلويح ومع ذلك
هنا امور لم ينبه المصنف عليها فينبغي التنبيه عليها منها وجوب الغسل من بول غير الصبي مرتين وهذا الحكم اجمالا وردت به الاخبار
المستفيضة من صحاح ابن ابي يعفور ومسلم عن احدهما وابي العلاء وابي اسحاق النحوي ومحمد بن مسلم ايضا عن ابي عبد الله ع وخبر
المستطرفات عن البزنطي وخبر الدعائم عن علي ع وعن ابي عبد الله ع والرضوي في اكثرها عن البول يصيب الثوب قال اغسله
مرتين وفي بعضها عنه يصيب الجسد ايضا قال اغسله مرتين وفي صحيحة الحسين بن ابي العلاء بعد الامر بالصب عليه مرتين التعليل
بقوله فانه ماء وكذلك رواية البزنطي وفي بعض نسخ صحيحة الحسين بعد قوله مرتين الاولى للازالة والثانية للانقاء وفي صحيحة
ابن مسلم عن الصادق ع في الثوب اغسله في المركن مرتين فان غسلته في ماء جار فمرة واحدة وفي الرضوي فاغسله من ماء جار مرة
ومن ماء راكد مرتين وهذه الاخبار معتضدة بالشهرة المستفيضة والاجماع المستظهر من المعتبر حيث نسبه فيه الى علمائنا ومن
الذخيرة حيث قال عليه عمل الطائفة فهي حجة كافية وافية وعن جماعة كفاية المرة في البول كساير النجاسات ونسب الى المبسوط والعبارة
لا دلالة فيها واضحة وكذا الى المنتهى وفيه تامل نعم هو قضية اطلاق جماعة وجوب غسل النجاسة اما مطلقا او حتى تزول العين
ولم يخصصوا البول بحكم وهو في اكثر كتب القدماء وقرب في المنتهى المساواة بين التطهير من البول وغيره كما هو ظاهر القواعد
وفي البيان لا يجب التعدد الا في اناء الولوغ واستحب التثنية والتثليث في غيرها فيه التعدد من الاناء وفي الغنية اما الطهارة من
النجس فهي ازالة النجاسة من البدن والثياب بما يتبين انها تزول بالشرع به يعني بالماء ونحوه وفي السراير كما في جمل السيد والشيخ وخلافه
وهدايته والانتصار اطلاق الغسل كما اشرنا اليه مما هو في اكثر كتب المتقدمين من اطلاق غسل النجاسة والاقوى المشهور
للمستفيضة المعتضدة بعد الاصل بالشهرة والاجماع المحكي وبه يقيد ما استند اليه لكفاية المرة مطلقا من بعض اطلاقات في مطلق

الى الكفاية نص

النجاسات وفى خصوص البول من نحو قوله اغسل ثوبك من ابوال ما لا يؤكل وفى بعض اخبار الاستنجاء مع امكان اختصاص الاخبار
بحكم كفاية المرة اما بمثلى ما على الحشفة ومطلقا كما سبق فى محله فاتضح ضعف الاستناد لكفاية المرة فى البول الى تلك المطلقات
مع حمل نصوص المرتين على الاستحباب اذ هو بعيد والتقييد خير منه او حمل قال اغسله مرتين على ارادة القول مرتين اغسله اذ هو مع
انه خلاف الظاهر وقاعدة رجوع القيد الى الاخير لا يتأتى فى بعض اخبارها كقوله اغسله فى المركن مرتين فان غسلته فى ماء جار فمرة
وسيظهر لك حال التفصيلات الباقية فى طى ما يأتى فلا ينبغى التامل فى تعيين المرتين فى البول فى غير الاستنجاء انما التامل فى بعض
امور منها ان حكم المرتين للبول جار فى جميع ما ينفعل به وفى بعض العبارات الاقتصار على اصابته الثوب والجسد كما فى الشرايع
والمعتبر وغيرهما وفى بعضها اطلاق المنفعل به كما فى الذكرى والدروس والموجز ولعل المقتصر على الثوب لم يرد الاقتصار كما يعطيه
استدلال بعض من اقتصر عليه بالحديث الذى فيه الجسد كالمنتهى وتفريع بعض اخر بعد ذكر الثوب انه حكم كل ما ينفعل به كما فى التذكرة
نعم عن المعالم حكاية التفصيل بين الثوب فمرتان والبدن وغيره فكفاية المرة عن بعض الاصحاب مستظهرا من المعتبر اختياره وظاهره
هو ايضا اختياره وكذلك المدارك بل ظهور الميل الى اختصاص المرتين بالثوب لتضعيفه ما يدل على المرتين فى الجسد الا ان
عموم الحكم لهما ولنجاسة اغلب الاشياء انما هو بنحو ذلك من السؤال عن اصابة الثوب والبدن ولم يدع اختصاص تنجيسها للثوب
او البدن ويدل هنا ذكرهما معا فى رواية الحسين بن ابى العلاء وقد وثقه صاحب البشرى وروى عنه صفوان وابن ابى عمير
من اصحاب الاجماع فهى بحكم الصحيح ورواية ابى اسحاق النحوى والظاهر انه الصحيح لانه ثعلبة بن ميمون وعن الخلاصة توثيقه وكذا عن نصر
محمد عيسى فهو ايضا صحيح وكذلك فى الرضوى بل فى رواية البزنطى الاقتصار على ذكر اصابة الجسد ضعف السند مع عدم وجوده
فى غير الرضوى منجبر بالشهرة العظيمة مضافا الى عدم القول بالفصل بين الثوب والجسد واقتضاء التعليل بانه ماء وقوله الاولى
للازالة والثانية للانقاء عموم الحكم لكل ما اصابه مع دعوى كاشف الغطاء فى شرحه عدم القائل بالفرق ايضا بين الثوب والجسد
وغيرهما مما عدا الاوانى فلا ينبغى التامل فى عموم الحكم لكل ما ينفعل به وان دعوى الاختصاص المذكور من الخرافات التى لا ينبغى
ان يصغى اليها اذ السؤال عن البول يصيب الثوب والجسد بعينه موجود فى الاخبار المثبتة لاصل نجاسة البول فلم لم يتوهم منها
ومن نحو قوله اغسل ثوبك من ابوال ما لا يؤكل اختصاص التنجس بالبول بالثوب بل ثبوت نجاسة اغلب النجاسات كما اشرنا اليه
انما هو بنحو ذلك من السؤال عن اصابته الثوب والبدن ولم يدع اختصاص تنجيسها للثوب والبدن فان مثل القصر على الثوب و
البدن هنا للاقتصار فيما يخالف عموم مثبتى الغسل فى سائر النجاسات على مورد النص كما يوجد فى كلمات بعضهم قلنا الوارد من الثوب
والبدن فى اخبار اصل نجاسة البول ايضا مخالف لاصل طهارة الاشياء وعمومها وان مثل تنجيس الشىء لهذا دون ذاك غير معهود فلذا
يفهم العموم قلنا الغسل بالماء يطهر هذا الجسم من النجاسة دون ذاك ايضا غير معهود مع ان هذا الكلام من اصله ساقط لتعبدية
الاحكام وبالجملة لا ريب فى ظهور الاخبار فى كون الخصوصية لنجاسة البول لا للمتنجس به ومنها ان ما يجب فيه المرتان هو مطلق بول
ما لا يؤكل لحمه لاطلاقه فى اخبار المرتين مع اقتضاء التعليلين العموم ايضا ودعوى انصرافها فى الاخبار الى بول الادمى ضعيف
اذ لو سلم التشكيك فهو من التشكيكات البدوية ولذا لم يدع الانصراف اليه فى اخبار اصل النجاسة فى لفظ البول هناك التى مثله
هنا وان كان هناك وقع من جملتها ايضا عموم ابوال ما لا يؤكل لحمه وكذا فى كلام الاصحاب لانهم بعد ذكر البول من النجاسات قالوا
حكم البول الغسل منه مرتين فالمراد من البول فى حكم المرتين هو البول المعدود من العشرة وهو ابوال ما لا يؤكل واما اطلاقه بالنسبة
الى بول الكافر فلا وجه لدعوى انصرافه الى بول المسلم البشرى مع ان حيثية نجاسة الكفر ان لم تكن موجبة للاولوية بالتعدد
فلا توجب المرة قطعا لوجود سبب الحكم الاقوى من التعدد مضافا الى قضاء التعليلين ايضا بالعموم ومنها ان وجوب المرتين
عام لما اذا جف البول بعد الاصابة ام كان باقيا وهو المشهور عند الموجبين للمرتين وقال فى الذخيرة ان المصنف اكتفى فى جملة من
كتبه بالمرة مع الجفاف قلت هو كذلك لكن مع اختلاف فى التصريح به والظهور ومن الصريح عبارته فى قواعده قال واما الحكمية
كالبول اليابس فى الثوب فيكفى غسله مرة وفى بعض كتبه التصريح بالمرتين فى البول الجاف كالتذكرة فانه بعد ان حكم بوجوب
ازالة العين والاثر فى النجاسة العينية قال واما الحكمية وهى التى لا تدرك بالحواس كالبول اذا جف على الثوب فيجب غسلها ثم قال
ولا يكفى الصب بل لا بد من الغسل مرتين انتهى مع هذا من الغريب قول كاشف الغطاء فى شرحه لعل الذى يفهم من مجموع كتبه

الا اقتصار على اصابته الثوب كما فى التذكرة والمنتهى والتحرير وفى بعضها صح

عدم الفرق فى البول بين الجاف وغيره وانما يفرق فى غيره وعلى كل حال الفرق بين الجفاف وغيره مبنى على ان الزيادة على المرة فى البول
او مطلق النجاسة لازالة العين وحقيقة التطهير من النجاسة حاصلة بالمرة جمعا بين مطلقات الغسل من النجاسة بل من خصوص
البول كما فى بعض اخبار الاستنجاء مع اخبار المرتين وعليه لا فرق فى جفاف البول وغيره ولذا عمم كفاية المرة فى القواعد والتذكرة لكل
حكمية ويستند له بذيل رواية حسين بن ابى العلاء فى نسخة المعتبر والذكرى ففيهما بعد قوله وسالته عن الثوب يصيبه البول قال اغسله
مرتين الاولى للازالة والثانية للانقاء وهى زيادة عدها بعض من الحسان لعدم التصريح بوثاقة الحسين لكن قيل فى البشرى
شهادة بوثاقته مع ان الراوى عنه صفوان وابن ابى عمير ولا يرويان الا عن الثقات وعن النجاشى ان حسينا وجه اخوانه وظاهره
وجاهة المقبولية ومن جملة اخوته عبد الحميد الثقة وفى الفهرست ان الحسين هذا كتابا يعد فى الاصول وهذه المذكورات كافية
فى كونه ثقة فالظاهر صحة الرواية لكن صرح جماعة بان الزيادة المذكورة غير موجودة فى الكتب المعتبرة بل فى المعالم انى احسبها من كلام
المعتبر فتوهمها بعض من الخبر فقيل ويؤيده عدم وجودها فيما اورده المنتهى مع شدة حاجته الى هذه الزيادة للاكتفاء فيه بالمرة للنجاسة
الغير المشاهدة لكن جعلها من كلام المعتبر مع كونها وسط الحديث لان بعدها وسالته عن الصبى يبول على الثوب قال يصب عليه الماء
قليلا ثم يعصره بعيد فى الغاية نعم عدم وجودها فى الكتب المعتبرة موهن قلت بل الزيادة مخالفة للاعتبار القطعى من عدم تاثير
للغسل بالماء بالنسبة الى العين لعدم امكان تاثيره فى العين من حيثية التطهير لها واما من حيثية ازالتها فهو مساو مع الغسل بالماء
بالمضاف وغيره لان المقصود ارتفاعها الحاصل بكل ما يزيلها فالغرض من الغسل بالماء تاثيره بالنسبة الى حكم النجاسة الحكمية وازالة
العين انما تراد لعدم امكان ارتفاع الحكمية مع وجودها ولذا لو كانت العين يابسة ولم توجب الحكمية لم تحتج الى الماء اصلا بل يكفى
برفعها عن المحل ومع فلا شاهد للجمع بين المطلقات واخبار المرتين بجعل احدى المرتين للازالة حتى تكفى المرة مع الجفاف والجمع بالتقييد
غير محتاج الى الشاهد فهو متعين ولذا كان الاقوى اطلاق وجوب المرتين للبول نظرا الى اطلاق هذه المستفيضة التى وقع بها تقييد ما
اطلق الغسل فى النجاسة او البول منها ان فى عدم وجوب المرتين للبول الذى على الحشفة ووجوبهما ترددا وهو المسئلة الماضية فى الاستنجاء
هل يكفى الصب عليه مرة بمثلى ما على الحشفة ام لا بد من صب المثلين مرتين فعلى القول هناك بلزوم المرتين يعم الحكم ولا فرق بين
المقامين وعلى القول الاخر يختص حكم المرتين بغير البول الذى يصيب الحشفة ولا منافاة لتصريح ما ورد من خبر نشيط بن صالح
بمثلى ما على الحشفة بالمصيب الحشفة وظهور ما فى جملة من هذه المستفيضة المتضمنة للبول يصيب الجسد فيما ياتى الجسد بول
من خارج الجسد لا من نفسه كالذى يصيب الحشفة فيعمل بكل من النصين فى مورده الظاهر منه ولا استبعاد فى تخفيف الحكم
فى الاستنجاء من جهة تكرره ووقوع التساهل تخفيفا نظرا الى سماحة الشريعة وبنحو هذا يجمع القول بالمرتين هنا مع القول بالمرة
هناك ومع القول بالمرتين فيه بناء على الخلاف الفهم من قوله فى رواية نشيط بمثلى ما على الحشفة فى انه تنبيه على لزوم المرتين بدعوى
تحقق مسمى الغسل بالمثل فايجاب المثلين لايجاب المرتين فيوافق هذه المستفيضة او انه تنبيه على ما يلزم من كمية الماء فى غسل
ما على الحشفة لعدم قاهرية المثل فيوافق مطلقات غسل النجاسة وبعض ما ورد فى خصوص الاستنجاء ايضا وقد سبق الكلام
فيه فى باب الاستنجاء منها ان وجوب المرتين مخصوص بما يغسل من البول او يعم ما يكفى الصب عليه كبول الصبى الغير المتغذى وجهان
بل قولان ولعل الاول ظاهر الاكثر بل غير الشاذ لتقسيمهم البول الى ما يجب فيه الغسل وما يكفى فيه الصب عليه ثم ذكرهم التعدد
فى الغسل فاوجبوا الغسل مرتين وربما يستظهر دعوى الاجماع عليه من عبارات اظهرها ما فى شرح المفاتيح حيث قال اما اجزاء الصب فى
بول الصبى قبل الاكل من دون حاجة الى التعدد ولا العصر فيدل عليه مضافا الى اصالة البرائة والاجماع المنقول عن الشيخ فى
الخلاف ما رواه اصحابنا ومنها عبارة اللوامع حيث قال التعدد كالغسل غير معتبر فى بول الصبى لكفاية الصب فيه بالاصل والاجماع
المحقق والمحكى عن جماعة وقول الصادق ع ومنها عبارة المعتبر حيث قال بول الصبى لا يجب غسله ويكفى صب الماء عليه مرة فى الثوب
وغيره وبه قال الشافعى واحمد وقال ابو حنيفة كغيره بناء على ظهور حكايته موافقة الشافعى واحمد فى تسالم اصحابنا عليه وقد
يعطيه ايضا عبارة المتن بارسال استثناء بول الصبى ارسال المسلمات ولكن امعان النظر فى هذه العبارات يعطى ان مرادهم الاجماع
على مجرد كفاية الصب عدم الحاجة الى الغسل وان كفاية المرة استنباط منهم من الاجتزاء بالصب فى الاخبار لان اظهرها كما عرفت ما
عن شارح المفاتيح عن الخلاف وبصرف ظهوره حكايته عن الخلاف هو دعوى الاجماع على اصل كفاية الصب من غير تعرض للمرة كما

معان الذى فى الخلاف صح

يصر فظهور ما في اللوامع الاستدلال على ما هو معتقد اجماعه بقول الصادق عليه السلام والمروي عنه اصل كفاية الصب ومن المرة وما في المعتبر
في ظهور الاجماع منه قصور فضلاً عن كونه على المرة وعلى كل حال صرح في كشف الغطاء باعتبار التعدد في بول الصبي لاطلاق ما دل
على اعتبار التعدد مع ظهور الادلة في امتياز بول الصبي عن بول غيره بكفاية الصب دون الغسل وفي الجواهر بعد نقله عنه قال انه ضعيف
جداً كمستنده مع اني لم اعثر على موافق له صريحاً انتهى اما عدم الموافق الصريح له فكما قال ويساعده التتبع ومن اجله يضعف القول
به ايضاً لكن ضعف مستنده لعله ليس كذلك بل هو قوي لان اطلاق البول في اخبار الغسل مرتين فانه شامل لبول الصبي ومقابلته
بالصب في ذيل تلك الاخبار او بذكر كفاية الصب فيه في نص آخر غايته اخراج بول الصبي من تحت اطلاقه واستثناؤه في الغسل والصب
واما في التعدد فهو باق على الشمول له واما دعوى عدم انصرافه الى بول الرضيع كما وجدتها في بعض الكتب ففي غير محلها الا ان كان
تشكيك فهو من التشكيكات البدوية لا عبرة به كيف لا ولو تم لانصرف الى غير بول الرضيع لا خصوص الذكر ولا خصوص غير المتعدي
قطعاً ولا يعارض هذا الاطلاق اطلاق الامر بالصب كما ادعاه في الجواهر لسوقه في بيان عدم الحاجة الى الغسل كما هو نحو قوله في صحيحة
الحلبي بول الصبي يصب عليه فان كان اكل فاغسله غسلاً ثم لا ظهور في كون الصب لاجل الخفة في نجاسته في ارادة عدم التعدد لكفاية
خفة الاجزاء به دون الصب كما انه لا ملازمة بين عدم الانفصال وعدم التعدد حتى يدل عدمه على عدمه وعدم الفائدة في التعدد
خصوصاً بناء على كون احدهما للازالة مع عدم الانفصال مجرد استبعاد لا يصلح مقيداً لاطلاق البول في نصوص المرتين واجود
ما يمكن المعارضة به ما ذكره من ظهور بعض الادلة على الاكتفاء بالصب من فعل النبي صلى الله عليه وآله وغيره في عدم التعدد لكن ظهوره ناش من حكاية
فعل النبي صلى الله عليه وآله انه صب عليه وفي اثره الماء وظهوره في انه صب مرة ان تم فانه هو من ظهور اطلاق لفظ البول هذا مضافاً الى ان الشيخ
في الخلاف ورد روايات الصب مرتين في البول وقال الجمع بينها وبين روايات غسله مرتين بحمل الاولى على بول الرضيع والثانية على غيره
وح المرتان في بول الرضيع منصوص نعم ما اشرنا اليه ولا من تقسيم البول الى ما يغسل وما يصب عليه وذكرهم المرتين فيما يغسل
دون ما يصب عليه مع تصريح كل من تعرض لحكم المرة والمرتين في بول الرضيع بكفاية الصب عليه مرة وعدم العثور على مصرح فيه
بالمرتين غير كاشف الغطاء مؤذن ببنائهم جميعاً على كفاية المرة فيه وينبغي الوقوف دون مسائلهم لكونه مظنة الوقوف على ما لم
نقف عليه والوصول الى بعض قرائن من الاخبار لم تصل الينا مع ان في رواية ابن ابي العلا سألته عن البول يصيب الجسد قال صب
عليه الماء مرتين وانما هو ماء وسألته عن الثوب يصيبه البول قال اغسله مرتين وسألته عن الصبي يبول على الثوب قال يصب
عليه الماء قليلاً ثم يعصره ظهوراً معتداً به في ذلك من حيثية المقابلة والتصريح في الاوليين بالمرتين مرتين دون الثالثة مضافاً
الى انه لو كان المراد فيها ايضاً المرتين لساوت الاولى من بول الكبير بالصب عليه مرتين مع وجود الفرق بينهما قطعاً الا ان
يدفع بانه في الثالثة ساكت عن حيثية المرة والمرتين ولا باس بنهوضه منضماً الى ظهور فعل النبي صلى الله عليه وآله المشار اليه مع الاعتضاد بظهور
تسالم الاصحاب مقيداً لاطلاق البول في هذه المستفيضة الواردة بالمرتين والله اعلم ويتعلق بالصب المطهر هنا امور ينبغي
التنبيه عليها منها انه يلزم استيعاب الماء تمام المحل فاذا بقي جزء بقي على النجاسة بناء على المعروف من مذهب الاصحاب في بول الصبي
من نجاسته كما تر لامتناع التطهير بغير ملاقاة المطهر اصلاً وهو مورد اتفاق وما عن الكنز كره من وجود قول بكفاية الرش الموهم
للمخالفة لتقطع اجزاء الماء في الرش المستلزم لعدم استيعاب المحل فيه ما يدل على ارادة اجزاء عنوانه وان لم يكن عنوان الصب لا
اجزاء الرش وان لم يستوعب لتقطع اجزاءه المحل والاستيعاب اللازم جار بالنسبة الى ظاهر المحل وباطنه فاذا استوعب الظاهر
دون جزء من الباطن بقي ايضاً على النجاسة فهو كبول غير الصبي في الحشايا ونحوها ولا يخفى ان لزوم الاستيعاب مع ما اشير اليه
مدلول عليه من التعبير في النص بالصب عليه اي محل البول الظاهر في جميعه لا من نفس لفظ الصب كما في اللوامع قائلاً فلا يصدق
بورود الماء على البعض وربما يقال بارادة ان الصب على الشيء لا يصدق بوروده على بعضه ومع ذلك ففي عبارة بعض المعاصرين
ان الاقوى اعتبار اصابة الماء لجميع المحل ثم قال وهل يعتبر نفوذ الماء في اعماق الثوب ونحوه مما يرسب فيه النجاسة ام يكفي الرش على الظاهر
وان علمنا عدم الوصول الى الاعماق وجوه احوطها اعتبار العلم بالنفوذ ووصول الماء الطاهر الى الاعماق واقربها كفاية الوصول
الى الظاهر مطلقاً عملاً بظاهر الاخبار وهو كالتصريح بالفرق بين استيعاب الظاهر فيجب والباطن فلا يجب لا ينبغي الاصغاء اليه لما
عرفت ومنها انه لا يكفي الرش لما اشير اليه من تقطع اجزائه فلا يستوعب المحل وفي التذكرة حكى كفايته قولاً لكنا لا نعرفه بقوله فيجب

في كفاية صب الماء مرة مستوعباً على بول الصبي

فيه التعميم فلا يكفي اصابة الرش بعض محل النجاسة واذا رش بحيث استوعب المحل فلربما يتراءى الاجزاء لمساواته الصب في اصابة المحل لكن
يأتي الاشكال من جهة التفاوت معه في قاهرية الماء ولولا اتصال اجزائه في الصب والحكم معلق على الصب فيستصحب النجاسة ومنه
ينقدح ما في الجواهر من الاكتفاء بالرش المساوي للصب في الاستيعاب والغلبة والقاهرية ونحوها ما لم يدخله في التطهير ضرورة
عدم المساواة معه في اتصال الاجزاء وفيه قوة لا تحصل في المنقطع والمنصوص هو الاول فتستصحب النجاسة مع عدمه ثم قال وتبادر
ارادة عدم لزوم العلاج والاحتيال بالدلك والغمز والتقليب وغيرها من الامر بالصب في مقابل الغسل يدفع احتمال توقف التطهير
على خصوصية الصب فلا يبعد كفاية الرش المساوي له في الاستيعاب للقاهرية وفيه مع عدم مدخلية الغسل بالماء في ازالة العين كما
سمعته في تضعيفه بل خبر حسين بن ابي العلا منع تبادر ما ذكره خاصته من المقابلة بل في الغسل من الخواص غير ما ذكره ايضاً من القوة
اللازمة لتواصل الاجزاء والجري وانفصال ماء الغسل وان لم يؤخذ الاخير في حقيقته لكن يفهم بقرينة المقابلة في نصوص المقام
فكيف يخص المقابلة بتبادر ما ذكره مع انه بعد خواصه من النظر واغرب من ذلك عدوله اخيراً الى منع اجزاء الرش المساوي
للصب فيما ذكر من جهة عدم تسميته غسلاً قائلاً فانا وان اكتفينا بالصب في بول الصبي لكن لا بد من تحقق مسمى الغسل فلا يكتفى بمجرد
استيعاب المطهر للمطهر من دون جريان ونحوه المعتبر عرفاً في مفهوم الغسل والوضوء والاغسال لاستصحاب حكم النجاسة مع الامر
بغسل النجاسات في الروايات والجمع بينهما يقتضي بوجوب الغسل لكن بمجرد الصب لا الغسل المعتبر في باقي ازالة النجاسات المحتاج
الى العلاج والاحتيال في ازالة اعيانها الى آخر كلامه وحاصله وجوب الغسل للامر بغسل النجاسات وبول الصبي منها وانما عبر في نصوصه
بالصب لبيان مجرد عدم وجوب المعالجة في الاحتيال لازالة عينه كما في سائر النجاسات بدعوى التبادر وفيه كما تقدم وفيه ما يقضي
بالعجب لعدم مجال الانكار بناء الاصحاب على كفاية الصب الغير الصادق معه الغسل في التطهير من بول الرضيع بل ولا انكار ظهور المقابلة
التي في النصوص في ارادة عدم وجوب خصوص الغسل ودعوى تبادر كون المقابلة لارادة عدم الحاجة الى المعالجة في ازالة عينه بمعونة
الماء قد عرفت كونها في حيز المنع جداً مؤيداً بانه لا عين في النجاسة الحكمية الباقية في المحل مع ان عدم الحاجة الى الاحتيال المذكور
غير مخصوص في العادة ببول الرضيع فانه مطلقاً ماء يزول مع الماء وبالجملة عدم الحاجة الى الغسل في بول الرضيع مما طفحت به عباراتهم
وفتاويهم فلا ينبغي التأمل فيها ومنها ان انفصال الماء المصبوب هنا غير واجب وان قلنا بوجوبه فيما يجب غسله صرح به في حاشية
المدقق قال لا يعتبر في الصب الانفصال والجريان ونحوه في المسالك وحاشية الشرائع بل نسبه في المدارك الى قطع الاصحاب ويدل
عليه التعليق في النصوص على الصب المتحقق بغير الانفصال وزيادة على اقتضاء تحققه ذلك اقتضاء مقابلة الصب للغسل ذلك ايضاً
واما دعوى انصراف مقابلته الى ارادة عدم الحاجة الى الاحتيال حسب ما سمعتها عن الجواهر فيبقى اقتضاء نجاسته تعلق الغرض
بازالته وانفصاله عن المحل كما في سائر النجاسات على حاله يدفعها منع الانصراف والتبادر حسب ما سمعت فيبقى اطلاق الصب على حاله
من تحققه بغير الانفصال وبه ينقطع استصحاب النجاسة وقد حكى كاشف الغطاء في شرحه عن بعض الحواشي وفي كشف اللثام احتمال
لزوم انفصاله على القول بنجاسة الغسالة قال وهو قريب ان لم يتم الاجماع على خلافه وفي الرياض احتمل وجوبه نظراً الى نجاسة الغسالة
قال والمقابلة تأبيها على هذا القول الدالة على عدم لزوم العصر وهو اعم من عدم الانفصال فقد يراد بغير العصر من وجود الانفصال
واعترض عليه في الجواهر بانه يساوي ح غيرها في وجوب اخراج الغسالة وان كانت بغير العصر وهي بالعصر ومن الواضح عدم صلاحيته فارقاً
مع ان خصوصية العصر غير مرادة في باقي النجاسات قطعاً لكنه فهم من قول الرياض وجوب الانفصال بغير العصر ارادة بغير نحو العصر
ولعل مراده الانفصال بغير مقدار العصر اي يجب انفصال ما ينفصل بنفسه بغير العصر من وجوه الانفصال اي اقسامه وعلى كل حال
مع البناء على هذا القول يحتمل ما في المدارك من قوله يعتبر في الصب الاستيعاب لا الانفصال على ما قطع به الاصحاب حمله على انفصال
جميع ماء الغسالة بالعصر فانه الذي قطع بعدم وجوبه الاصحاب وجعلوه المائز بين بول الرضيع وغيره كما هو صريح عبارة الشرائع
حيث قال ويعصر الثياب من النجاسات كلها الا من بول الرضيع والقواعد حيث قال وجوب العصر ثابت الا في بول الرضيع فانه يكتفى
بصب الماء عليه وكذلك غالب العبارات فانها مستثنية لبول الرضيع من وجوب العصر الذي اثبتوه في غسل الثياب من النجاسات
بل في المدارك والذخيرة احتمال عدم وجوب الانفصال حتى اذا توقف عليه زوال عين النجاسة لاطلاق النص قلت بل يجب ذلك بدعوى
ظهور نصوص بول الرضيع في معاملة محله معاملة الطاهر بمجرد صب الماء عليه بما يتحقق معه الصب مع استيعاب المحل وعدم وجود

عين النجاسة بعينية الحاصل بامتزاجه بالماء وان لم ينفصل من غير فرق بين ما يعصر وما لا يعصر حتى لو كان ارضا ونحوها وان انكر في
شرح المفاتيح ذلك واستقربه مع وجود عين النجاسة وبقاءه لعدم استهلاك نجس العين بمجرد اصابة الماء ومع عدم انفصاله كيف
يصير طاهرا لكنه مدفوع بان التطهير امر شرعي ومع الامتزاج بالماء لا يبقى البول بوليته قطعا ولا غرابة مع جعل الشارع وجعله مرة
يستفاد بالتصريح ومرة بالظهور والثاني حاصل في المقام من اطلاق النصوص بالصب المحقق بورود الماء من غير انفصال قطعا ولا
استبعاد فيه للتسالم ايضا وفتوى على ثبوت الخفة في نجاسة بول الرضيع وظهورها منها اجمالا فتكون هي هذا من كفاية صب الماء
عليه بوجه يذهب عينية البول وان لم ينفصل من المحل وعليه غسالة التطهير من هذا البول مستثناة من كلية نجاسة الغسالة ولا باس
به لمخالفتها لسائر الغسالات على كل تقدير لان عدم وجوب اخراج ما لا يخرج الا بالعصر متفق عليه هنا وعبارة الرياض قد عرفت حملها
على انفصال الخارج بغير العصر دون انفصال الجميع بغير نحو العصر والا فيرد عليه ما مر عن الجواهر من عدم صلاحيته فارقا وتخفيفا له
عن بول الاكل منها ان جرى الماء المصبوب بمعنى انتقاله من جزء الى جزء اخر غير معتبر وقد صرح به في الروض قال يكفي الصب من غير عصر
ولا جريان وفي حاشية المدقق ولا يشترط في الصب الانفصال ولا الجريان ونحوه في حاشية الشرايع الا ان يحمل الجريان فيهما على ارادة
التجاوز عن الجسم المغسول فيكون بمعنى الانفصال وعلى كل حال ان عتبر الجري بالمعنى الاول فهو في مسمى الغسل ولا غسل هنا بل
المعتبر هنا الصب المحقق عرفا بمجرد ملاقاة المحل الماء بالايراد عليه مع استيعابه منها ان حكم كفاية الصب مخصوص بالصبي دون
الصبية في المشهور بل من غير خلاف يوجد غير عبارة الصدوق وفي التي مثل حسنة الحلبي عن بول الصبي فقال يصب عليه الماء فان
كان قد اكل فاغسله غسلا والغلام والجارية في ذلك سواء ومثلها عبارة فقه الرضا وفي الذكرى ان في بول الصبية قولا بالمساواة
والعصر اولى بل عن الخلاف الاجماع على العصر منها وكذلك عن المختلف وان قال في الجواهر لم اجد الاجماع فيما حضرني من نسخة الاخير وهو
الاقوى على تقدير وجود الخلاف للعمومات مع رواية السكوني ورواية ابي داود ورواية لبابة المنجبرات بالشهرة المستفيضة والاجماع
المحكي وما في الحسنة من ان الغلام والجارية شرع سواء لعدم المكافئة اما يحمل على مساواتهما في التنجيس دون الازالة كما فعله المحقق او على مساواة
الجارية للصبي الاكل كما فعله الشيخ وفي اللوامع تقوية حمله بقاعدة رجوع القيد المتعقب لجمل متعددة الى الاخيرة قال لان الظاهر اتحاد
حكمهما وعلى كل حال كلام الشيخ محتمل لوجهين ارادة المساواة بينهما بعد اغتذاء كل منهما والمساواة بين الصبي المغتذي والجارية مطلقا
خصوصا مع كون المنجبرات صريحة في غسل بول الجارية والحسنة غايتها الظهور ويجب حمل الظاهر على الصريح ولعل حمل الشيخ اولى من حمل
المحقق ونقل صاحب الحدائق الى مساواتها مع الصبي في غير محله كتعجبه من اعراض الاصحاب عن المساواة اذ لا عجب مع قاعدة تحكيم الصريح على
الظاهر لا سيما مع عدم المكافئة والخنثى المشكل والممسوح يجري عليهما حكم الانثى للاستصحاب المؤيد والمعتضد بعمومات الغسل ثم
لا يخفى ان عبارة الصدوق وفي هي عبارة الرضوي بعينها فيجري الحمل المذكور في عبارتهما ايضا فالمخالفة منهما غير محققة منها ان المراد
بالصبي الموضوع لحكم الصب من لم يأكل اكلا معتادا غير نادر وبميل وشهوة فلا عبرة بما يلعق لعوقا للتداوي ونحوه سواء بلغ الحولين
ام لا ولعل الشهرة عليه اما التعميم الاخير فللتعليق في النصوص على مطلق من لم يأكل ومن اكل الشامل لمن لم يبلغ الحولين واما القيد
الاولان فلانصراف الاكل اليه بل عدم الصدق في اللعوق والوجور كسائر الافعال المغلوب عليها الانسان قال في المنتهى بعد التقييد
بهما ولا نعلق الحكم باول الولادة لاستحباب تحنيكه بالتمر وقيد ثاني المحققين والشهيدين بالاكل المساوي للرضاع او الزيادة
ولم يعرف مستنده والنص مطلق غايته خروج النادر واعتبر الحلي عدم بلوغ الحولين قال كاشف الغطاء في شرحه ويمكن ان يريد الرضيع
الذي لم يبلغهما وعليه فلا مخالفة منه في غسل بول الرضيع الذي يأكل الا ان يريد التحديد ببلوغهما في كل من الاكل والرضاع فيوجب
الغسل في الارتضاع بعد الحولين والاكل قبلهما وح يكون مخالفا في الارتضاع بعد الحولين ويوافقه فيه بالخصوص عبارة الشهيد و
المحقق الثانيين من ان المراد بالرضيع الذي لم يتغذ بغير اللبن بحيث يزيد على اللبن او يساويه ولم يتجاوز سن الرضاع عد مفسرا له
في الروض بالحولين وبالجملة هنا صور اربع شرب اللبن المتعارف قبل تجاوز الحولين وشربه بعد تجاوزهما والاكل المتعارف قبلهما وبعد
تجاوزهما الاختلاف في كفاية الصب في الاولى ووجوب الغسل في الرابعة تمنا التردد في الثانية والخلاف فيهما من الحلي محقق والثالثة و
الخلاف فيها منه محتمل نظرا الى تأويل شيخنا وعلى تقدير خلافه فيهما ضعيف لاطلاق تعليق الغسل على الاكل الصادق على الواقع قبل
تجاوز الحولين قطعا ولا مخرج الا دعوى كون المراد من التعليق في النص على الاكل وعدم الاكل هو تجاوز الحولين وعدم تجاوزهما وانما

عبر عنهما بهما لكون الغالب قبل تجاوزهما هو الرضاع وعدم الاكل بنحو التغذي وبعد تجاوزهما هو الاكل وعدم الرضاع وهذا وان
كان ممكنا لكن الحكم به مع التعليق على الاكل وعدمه في النصوص المعلل بعضها بما يؤكد كون المنشأ كيفية في اللبن كخبر السكوني المروي
في التهذيب في الغنية والمقنع والعلل الموافق لفهم المعظم مشكل بل متعذر فالتعويل على اطلاق النص في هذه الصورة متعين وهذا
وان كان جاريا في الصورة الرابعة ايضا لكن القطع بصدق الرضاع فيها منتف بملاحظة كونه حقيقة في الواقع في الحولين وبعدهما
يعد شرب اللبن وبه مع استظهار ارادة الرضاع من عدم الاكل قد يقوى مقالة الحلي فيها لكن الاقوى فيها ايضا كفاية الصب
تعويلا على اطلاق النص وعموم ظاهر العلة التي هي كيفية في اللبن وعدم ثبوت مدخلية موضوع الرضاع خصوصا مع موافقة لفهم
المعظم حيثما سمعت من نقل الشهرة عليه حتى قال في المعتبر ولا تصغ الى من يعلق الحكم بالحولين فانه مجازف وفي المنتهى ان تحديد ابن
ادريس له بالحولين ليس بشيء ومن الامور المتعلقة بالغسل من البول مرتين ان الغسل مرتين مخصوص بالتطهير من الماء الراكد مطلقا
دون الجاري كما عن جامع ابن سعيد ويوافقه المحكي عن الصدوق او مخصوص بالراكد الغير المعصوم دون المعصوم مطلقا راكدا او جاريا
كما هو المنسوب الى المشهور ونفى عنه الريب في الذكرى واما ايجاب التعدد مطلقا ولو في الجاري وان اقتضاه ظاهر اطلاق المتن و
الشرايع وبعض الكتب لكنه خلاف اتفاقهم ظاهرا فلعله غير مراد لمن اطلق كذلك والاقوى المشهور واما الاجتزاء بالمرة في الجاري
فللتصريح في صحيحة ابن مسلم المعتضدة بالشهرة العظيمة المقاربة للاجماع بل ظهور الاتفاق كما يساعده التتبع لعدم العثور على الخلاف
فيه الا ما يظهر من الحدائق من تردد في تطهير البدن نظرا الى اختصاص الصحيحة بالثوب وفيه مع امكان دعوى اولوية البدن يتم فيه بعدم
القول بالفصل بينه وبين الثوب كالصحيحة الرضوي فهو دليل اخر والمراد به من الجاري الساقط فيه التعدد مطلق النابع وان لم يسل
فعلا لانه حقيقة فيه كما تقدم بيانه وكالجاري ماء الغيث في عدم وجوب التعدد بل فيه اوضح لورود كلما يراه ماء المطر فقد طهر
وهذا مع انضمام عدم الفرق بين الغيث والجاري نصا وفتوى دليل اخر لعدم التعدد في الجاري واما الاجتزاء بالمرة في الكثير الراكد
فلمقابلة الغسل في المركن الملازم في العادة لكونه بالقليل الراكد بالغسل في الجاري في الصحيح حيث قال اغسله في المركن مرتين فان
غسلته في ماء جار فمرة واحدة بتقريب ان هاتين القضيتين من قبيل تقابل قضيتي ان كان اقل من درهم في الدم القليل وقد عرفت
هناك انهما في كلام الحكيم لثانيته منهما تأكيد لمفهوم الاولى بالتصريح ببعض مصاديقه وخصوصية ذلك البعض لحكمة مختلفة بحسب
الموارد وهي هنا كون الجاري هو الغالب من افراد التطهير بغير القليل الراكد ضرورة ندرة وقوع التطهير بالكر الراكد في ذلك الزمان
والمكان كما اعترف به في الجواهر وان كون به في هذا التقريب قلنا دخول الغسل في الماء الكثير الراكد في الجواب لئلا يكون الحكم في
الجواب ناقصا مع كون المنطوق فيه هو الغسل في المركن والغسل في الجاري لا غير انما يكون باحد طريقين اما بارادة الغسل في
مطلق ما لا ينفعل من الغسل في الجاري بقرينة مقابلته بالغسل في المركن الملازم في غالب العادة كونه بالماء القليل الذي ينفعل
مكان بملاحظة هذه الغلبة قوله في المركن بمنزلة قوله بالماء الذي ينفعل ومعه يناسب في مقابلة ارادة ما لا ينفعل وح يتساوى
الكثير مع الجاري في كفاية المرة او بارادة الغسل في مطلق الراكد من الغسل في المركن بقرينة مقابلته بالغسل في الجاري الذي يناسب
في مقابلة ارادة الراكد وح يتساوى الكثير مع القليل في وجوب المرتين والاول ارجح بكون التعبير بالماء الجاري عما لا ينفعل اقرب
من التعبير بالمركن عن ماء الكر خصوصا مع كون غالب الغسل في المركن بالماء القليل كما اشرنا اليه ولان لازم الاول من مساواة الكثير
الجاري في الحكم اظهر من لازم الثاني وهو مساواته للقليل لمعهودية مساواة الكثير للجاري في اغلب الاحكام واذا تبين المراد من
الصحيح فعليه يتنزل الرضوي ايضا اذ لا يقوى وحده على المعارضة وقد افرط في الجواهر هنا بدعوى دخول الكثير الراكد اذا فرض
جريانه في ساقية ونحوها في مصاديق الجاري فيشمله نص الجاري ويتم في الكثير الغير الجاري بعدم القول بالفصل وفيه ان الجاري
حقيقة في النابع قطعا كما سبق في محله وعلى كل حال يدل على مساواة الكثير الجاري مضافا الى ما ذكر عموم قوله مشيرا الى غدير ان هذا
هذا لا يصيب شيئا الا طهره ودعوى عدم سوقه لبيان كيفية التطهير بل لمجرد حصول التطهير به فلا يعارض ما ورد بالمرتين ممنوعة
لظهور قوله لا يرى ولا يصيب الا طهره في التعدد وان على الملاقاة والاصابة نعم التعارض بينهما بنحو العموم من وجه فيطلب فيه المرجح
وهو من جانب عموم يراه ويصيب لموافقة الشهرة الظنية وايضا ما ورد في الحمام من قوله ماء الحمام كماء النهر في بعضها كالجاري
يقضي بمساواة الكثير الراكد للجاري في الحكم ثم يعاضده الاستقراء فان الجاري والكثير متحدان غالبا في الحكم والاعتبار ايضا

من وجهين احدهما ان الماء الكثير اذا شاع اجزاء عين النجس فيه بحيث استهلكت فيه ارتفع حكم نجاستها فالنجاسة الحكمية المحضة اولى ثانيهما ان
التعدد انما يجدى فى الغسل بالقليل لانفعاله بملاقاته فيمد باكثار ورود الماء عليه وتخلف شىء من بقايا الغسالة فتنقلاه الغسلة الثانية
وفى وضعه فى الكر لا يكون شىء من ذلك فالتكرير لاغ فيه والتعبدية المحضة بعيدة وما ذكر وا قضى سند الفرق بين الجارى والكثير الراكد
فانه الصحيح مع الرضوى المنجبر المشار اليهما وقد عرفت الجواب وكذا سند اطلاق المرتين كما هو ظاهر اطلاق بعض العبارات وان لم يجد
به قائلا فانه اطلاق ما عدا الصحيح من اخبار المرتين مع دعوى عدم مكافئة الصحيح الواحد لتلك المطلقات المعتضدة باستصحاب النجاسة
حتى يقيد بها والجواب حصول قوة المكافئة من الاعتضاد بالشهرة العظيمة مضافا الى الظهور والاتفاق فى الجارى وقد وقع فى اللوامع
من تشبه الخلاف فى ذلك مما تبين فى محله قال لا يلزم التعدد فى الجارى والكثير وفاقا للشهور وخلافا للشيخ والمعتبر والمنتهى فيهما اى الجارى
والكثير انتهى ثم اعترف بان خلاف هؤلاء وان كان مفروضا فى الاناء الا ان الظاهر طرده فى غيره ايضا وفيه ان المنتهى قد صرح فيه بعدم
وجوب المرتين فى البول اصلا وفى اناء الولوغ مصرح بان العدد انما يعتبر لو صب الماء فيه اما لو وقع الاناء فى ماء كثير او ماء جار
وزالت النجاسة طهر واما المعتبر فصرح فيه بان الاناء اذا غسل مرة بالتراب ثم وقع فى ماء جار وتعاقب عليه جريات كانت الطهارة اشبه
والظاهر كون الخضخضة فى الكثير الراكد عنده بمنزلة الجريات وتعاقب الجريات لعله عنده فارق بين الجارى والقليل وخضخضة الراكد
ايضا بحكمه كما صرح به فى المنتهى فيغير ان عنده مع القليل وان ابيت عن كون التعاقب المذكور فارقا بين مطلق الجارى والقليل لعدم
اطراده فى غير السائل فعلا فلا اقل من كون قوله فيما تعاقب سببا لعدم تسببه وجوب التعدد مطلقا اليه والشيخ عبارته فى اناء الولوغ
ان وقوعه فى الجارى ومرور الجريات عليه لا يحتسب بثلاث غسلات وهذا وان اعطى ايجابه التعدد فى الجارى مجملا لكن لا يثبت بمجرده
ان التعدد عنده واجب للغسل من البول مطلقا فى الجارى فلعل ما يكفى عنده المرة من البول نظرا الى ما ورد فيه من الصحيح والرضوى
بالجملة لم يثبت من كلام هؤلاء القول بالمرتين للغسل من البول فى الجارى فنقده تر حيدا منها انه حيث نوجب التعدد بما فى البول خاصة او
مطلق النجاسات لا يلزم حصول ازالة العين بغير المرتين فلو زالت بالاولى كفى ضم الثانية كما هو ظاهر اطلاق كثير وصريح اخرين وممن
صرح به المحققان فى المعتبر وجامع المقاصد والشهيد فى الذكرى والصيمرى فى كشف الالتباس وقضية اطلاقهم المرتين كفايتهما وان زالت
العين بالثانية بل صرح فى الجواهر باجزاء المرتين المزيلة ثانيتهما وتردد فى المدارك فى اصل احتساب الغسلة المزيلة للعين من المرتين
وفى مفتاح الكرامة وشرح كاشف الغطاء بما قيل بانه لا معنى لاحتساب غسلة الازالة اذ لا معنى للحصر فيه لان الازالة لا تتم ولو تضاعف الغسل
وفيهما ايضا الجواب عنه بان بناء الاخبار وكلام الاصحاب على الغالب انتهى فمرادهما من الحصر فيه الذى لا معنى له هو ما تسمعه فى تقرير
سند من لا يحتسبها من المرتين وعلى كل حال مستند من يحتسبها من المرتين اطلاق الاخبار للغسل مرتين ومستند من لا يحتسب انها لو
احتسب من العدد فلا ممنوح لتعيين العدد فى المرتين لان ازالة عين النجاسة قد لا يحصل بهما ولا يعقل الحكم بالكفاية مع بقاء العين
فلا بد من الازالة بغيرهما فلا يمكن جعل المرتين ضابط التطهير ويمكن الجواب بان الضابط هو المرتان الا اذا كان العين باقية بعدهما
جمعا بين اطلاق النص المرتين مع غلبة تحقق الزوال بهما وبين ما دل على ثبوت النجاسة للعين ولعله المراد من الجواب فى الكتابين ومن
هنا يتبين ان الحق خلاف كل من الاطلاقين فلا تحتسب مطلقا ولا تحتسب مطلقا بل تحتسب ذا زالت العين بالغسلة الاولى منهما
للتعبد بخصوص الغسل مرتين لصدقه بذلك اذا لم يبق من العين شىء وبه يرد ما ظهر من المدارك ومنه يظهر ايضا وجه الاكتفاء
بهما حيث نكتفى بغسلة واحدة اذا كانت هى المزيلة للعين ويشهد لكفاية الازالة بالاولى من المرتين فى البول خبر مثل ما على الحشفة بناء
على فهم المرتين من التعبير فيه بالمثلين ولا تحتسب اذا زالت العين بالغسلة الثانية فيجب ضم غسلة ثالثة لبقاء عين النجاسة بعد الغسلة
الاولى وبموجب اطلاق ما اثبت المرتين فى التطهير من العين هو حج سبب الوجوب غسلتين فلا يجدى ما وقع مقدما وبه ينقدح
ما صرح به فى الجواهر بقوله بل هو اى اطلاق الادلة قاض بذلك اى الاجزاء بالمرتين فيما لو حصلت الازالة بهما ايضا انتهى نعم فيما
تحتسب الغسلة المزيلة يعتبر وقوعها جامعة للشرائط المعتبرة فى التطهير بالماء من كونه واردا ومنفصلا عما اصابته النجاسة بعد ما
تنفصل الغسالة وغير ذلك منها انه حيث اوجبنا التعدد يتحقق بانفصال ما يراد تطهيره عن الماء المتطهر به اما بين الغسلتين بقدر
ما ينفصل عنه الغسالة او بعد المرة الثانية وهل يتحقق فى الغسل بالماء القليل بانفصال الصب عليه بقدر انقضاء زمان الصب به
وفصل ما بينهما صرح فى الذكرى بالاجزاء به بل فيه كفاية اتصال الصب بقدر الغسلتين لكن فى الدلائل بعد حكايته عن الذكرى قال

في احتساب المرتين من الغسلة المزيلة للعين

ولو كان بقدر الغسلتين والقطع كما صرح به بعض الاصحاب لكان احسن واحسن منهما ضم زمان انفصال الغسالة من الاخيرة ولعله داخل
فى زمان الغسلتين فى كلام الجماعة وبالجملة تبع الذكرى فيما فى جامع المقاصد وتبعهما جماعة ممن تاخر عنهما وقد سمعته ممن تقدمهما عن
المعتبر فى التنبيه المتقدم لكن ظاهر الاكثر اعتبار الحتوى المحقق بما ذكر اولا بل فى الدلائل والمدارك انه ظاهر عبارات الاصحاب و
سنده واضح من كون المدار فى المرتين على العرف فى العرف لا يقال على الصب المتصل او الجريات المتواصلة المرتان بل يعتبر فيه صدق
الانفصال والبينونة عن الماء فى البين وسند المجزئين بذلك ان وصل الماء فى الغسل بالقليل ليس باقل من القطع والفصل ان لم يكن
اقوى فى الاثر وتعاقب الجريات فى الجارى جرية بعد جرية هو غسل بماء جديد فهى غسلة بعد غسلة وشبهها الخضخضة فى الكثير الراكد
وفى الجواهر انه ضعيف جدا ان كان المراد الدخول فى مسمى المرتين ولا يخلو من وجه ان كان المراد الحاقه فى الحكم لفحوى الاكتفاء بالحتى
لا ولويته لا اتصال من الانفصال لكنه اعترف بعد ذلك بما ذكره غيره فى رد الاولوية كما فى اللوامع وغيره من توقفها على العلم بعلة الحكم
فى الملحوق وكونها اقوى فى المفهوم والعلة هنا غير معلومة لظهور قصور العقل عن ادراك مثل ذلك وفى شرح المفاتيح يمكن ان يكون
مع الاتصال والامتداد الزائد الكثير يصدق عرفا تعدد الغسل قلت وقد يقوى فى النظر الاجزاء فى حصول العدد وان لم يعتبر
فى مطلق الغسل على الاظهر بتعاقب الجريات الشديدة والخضخضة القوية فى الجارى الكثير دون اتصال الصب لماء القليل اما الاول
فلتبدل الماء فى كل جرية لمضى الاول بالمرور وحصول اخر مكانه حسا ولا مجال لانكاره وتبدله يحصل تكرره وتعدده لا محالة ولا
ضائر فى المصاديق بتفاوتها فى الجملة خفاء وظهورا كما فى الغسل بنحو الدهن فى الوضوء واما الثانى فلاعتبار انفصال الغسالة فى
الغسل بالماء القليل المعدود مطهرا ولو جزء المطهر ضرورة تنجس الماء بملاقاة المتنجس وبقى فى جسم المتنجس على النجاسة فاذا
ورد ماء الغسلة الثانية قبل انفصاله كلا تنجس به وخرج به عن قابلية التطهير لان المستثنى بضرورة شرع التطهير بالغسل انما
هو التنجس بالمتنجس نفسه دون التنجس بما تنجس به وهذا الانفصال غير محرز مع عدم انقطاع الماء فى البين لورود اللاحق قبل
حلول المحل من الماء السابق ويؤمن بعضه وهكذا الى ان ينقطع والله العالم ومن الامور التى هنا ينبغى التنبيه عليها هو ان انفصال
ماء الغسل هل هو لازم فى الغسل التطهيرى ام لا بل اللازم استيعاب المحل المتنجس تنقيح الكلام فيه ان هنا انفصالين احدهما انفصال
ما ينفصل بنفسه فانه غالبا فيما لا يكون الماء نزرا ينفصل شىء من ماء الغسل من المغسول وفى المنزور ايضا غالبا ينتقل من المحل الواقع
عليه الى محل اخر من جسم المغسول وهو فى مرتبة الانفصال عن الملاقى الاول فى تمامية الطهر فيه ولا يتوقف حصوله فيه على الانفصال من
تمام الجسم وثانيهما انفصال ما لا ينفصل الا بالعلاج من عصر ونحوه فالاول هو الفارق بين الصب والغسل المتقابلين فى اخبار التطهير
من بول الصبى وبعض اخبار اخر والثانى هو مسئلة وجوب العصر فربما اعتبر الاول من لا يعتبر الثانى وربما اعتبر الثانى فى خصوص غسل
الثياب وما اشبهها من لا يعتبر الاول فى البدن وما اشبهه بدعوى كونه ماخوذا فى مثل غسل الثياب خاصة عرفا ولا ينبغى التامل
فى وجوب القسمين ولزومهما بناء على نجاسة الغسالة لعدم ترتب ثمرة الغسل التطهيرى المامور به مع بقاء غير المعفو من الغسالة
النجسة فى الجسم اذ لا يستعمل فى شىء مما يعتبر فيه الطهارة سواء كان مما يغسل مرة او مرتين كالبول مضافا فى خصوص الثانى الى توقف صحة
الغسلة الثانية على انفصال غسالة الاولى العدد الزائد على المعفو لتنجس ماءها بملاقاتها والمستثنى من كليته عدم افادة ما تنجس طهرا
بناء على نجاسة الغسالة هو التنجس بالنجاسة التى يغسل منها من البولية مثلا دون التنجس بملاقاة غسالتها وتوهم الخروج عن عهدة
الامر بالغسل بمجرد الصب بدعوى خروج الانفصال عن مفهومه فلا يجب غيره بل ظاهر اطلاق الامر به انه سبب الطهارة يمكن دفعه بانه بعد
ظهور كون الامر به لسببيته للطهارة يقيد ظهور سببيته للطهارة بما بعد ازالة الغسالة جمعا بين سببية الطهارة المغسول وما دل
على انفعال الماء القليل بالملاقاة القاضى بوجود النجاسة فى جسم المغسول ولذا لم يدع احد فيما وقفنا عليه طهارة الغسالة
استنادا الى اطلاق الامر بالغسل ودعوى ان كلما يتخلف عما ينفصل بنفسه فى مثل الثياب عفو قياسا على المتخلف بعد العصر
المتعارف مما يمكن اخراجه بعصر اقوى ممنوعة لما مر فى باب الغسالة من اقتضاء عموم انفعال القليل تنجس جميع ما يشتمل ذلك الغسل
لكن ضرورة شرع التطهير بالقليل قضت بالعفو عما يعسر فصله وهو المتخلف بعد العصر المتعارف فيبقى ما عداه تحت العموم ولذا
لم يظهر التصريح بعدم وجوب العصر الا من الاردبيلى وتلميذه وبعض من تاخر عنهما والا فمن تقدمهما ما بين مصرح بالعصر وما
بين مقتصر على ذكر الغسل من غير تعرض للعصر كالمتن وربما صار عدم تعرضهم منشاء لنسبة عدم الوجوب اليهم مع احتمال دخوله

عندهم فی معنی الغسل کما سمعته ولکونه کغیره من شروط صحة الغسل التطهیری والمتون کثیرا ما تخلو من نحو ذلک ومن هنا نسب غیر واحد جواز
العصر الی المشهور شهرة عظیمة تقارب الاجماع وربما استند فی وجوبه الی وقوع الامر به فی بعض الاخبار ایضا کخبر الحسین بن ابی العلاء فی الصبی یصیب
الثوب ولا یعرف مکانه قال اغسله کله ثلاث مرات یفرک فی کل مرة ویغسل ویعصر وفی ذیل خبر ابن ابی العلاء عن الصبی یبول علی الثوب
قال یصب علیه الماء قلیلا ثم یعصره بحمله علی الصبی المتغذی وفی الرضوی فی الغسل عن البول یصیب الثوب ان کان الماء راکدا مرتین ثم اعصره
وفی المنتهی الی موثق عمار الموجب للدلک فی غسل اناء یشرب فیه الخمر بتقریب ان الدلک اذا وجب فی مثل الاناء العصر یجب فی مثل الثوب
اذ لا فرق وسند بعض ما فیه الضعف وان کان منجبرا فی المقام بالشهرة العظیمة لکن دلالتها لا تخلو من قصور لظهور الاول فی البناء
علی الاستظهار بالعصر فی ازالة عین المنی لما جنته تقریبة الفرک وتثلیث الغسل والثانی بینا فی حمله علی المتغذی قوله قلیلا لان الخفیف
انما هو فی بول غیر المتغذی فیحتمل استحباب العصر کما فی الرضوی نظرا الی اطلاق الراکد ولا وجوب فی کثیره والاخیر ظاهر فی الاستناد
به لخصوصیة فی جسم الخمر من شدة نفوذ وکثرة اتصال ولصوق بالمحل کما هو ظاهر من سائر اخبار اوانی الخمر والعمدة ما ذکرناه من نجاسة
الغسالة ومنع العفو فی المتخلف قبل العصر وما یقوم مقامه وان ادعاه فی الجواهر مستظهرا له من اطلاق ما اقتصر علی ذکر الغسل وفیه
انه سوقه لبیان حکم آخر من وجوب الازالة بالماء او بیان اصل النجاسة او بیان توقف العبادة من نحو الصلوة علی ازالته او بیان عدم الباس
بعد غسله فی مقام توهم ان الاناء المشروب فیه الخمر یجب هجره الی غیر ذلک وکذا فی اللوامع مدعیا عدم معقولیة الفرق بینه وبین
المتخلف بعد العصر لکونه بعضه مع ان الفرق واضح بلزوم الحرج من عدم عفوه الثانی بخلاف الاول ثم التزم حصول الطهر لما یتخلف عن
الغسلة الاولی بماء الغسلة الثانیة وان خلت عن العصر مع اخراجها العین وفیه اولا انه مبنی علی مذهبه من طهارة غسالة الغسلة الثانیة
وقد حققنا فی محله نجاستها وثانیا معنی طهارة الغسالة ولو الثانیة انما هو عدم انفعالها بنجاسة نفس المغسول من البولیة مثلا لا
بنجاسة المتخلف من الغسلة الاولی قبل العصر وبعد الاعتراف بنجاسته لا تطهره ماء الغسلة الثانیة اذ بما یزید علی البلة ویکون من
مصادیق الماء والماء القلیل لا یطهر بالقلیل وبه تدفع دعوی طهارته بتبعیة المغسول بعد تحقق الغسلة الثانیة لکونها مقتضی
اطلاق الامر بالغسل لاقتضائه طهر المغسول بما هو علیه بعد تحقق مسمی غسله مرة فهو بحکم المتخلف بعد العصر لانه قد یخرج عن مقدار
البلة الجاری فیها حکم التبعیة ودعوی العفو عنه مراجعة ایضا الی دعوی الطهارة بالتبعیة مع انه لا داعی الی العفو مع مسبوقیته اخراجه
بالعصر المتعارف والیه یرجع ایضا دعوی الحکم بحصول الطهر له استنادا الی اطلاق اوامر الغسل مع ان عمومه فی المقام معارض بعموم
وجوب ازالة النجس مع عموم تنجیس ما یلاقیه برطوبته والترجیح للثانی من وجوه ومن هنا لم یدع احد ان هذا مستثنی من عدم طهر القلیل
بالقلیل بل انما استثنی من تنجیس القلیل وهو القول بطهارة الغسالة او من حصول الطهر بالمتنجس لکن المتنجس بما یراد تطهیره وهو
القول بنجاسة الغسالة مع البقاء علی القاعدة من حیث وجوب ازالته بعصر وغیره لان کلا منهما له فی الشرع نظیر بخلاف طهر القلیل
بالقلیل فالتزامه فی غایة الضعف فلا مناص علی القول بنجاسة الغسالة من ایجاب ازالتها فیما یغسل مرة او مرتین لاشتراکهما فی انه مع وجودها
فی المغسول لا یستعمل فی شیء من ما یعتبر فیه الطهارة مع الاختصاص فی ثانیهما بحصول الخلل فی الغسلة الثانیة من عدم العصر بعد الغسلة
الاولی بقی التردد فی ان انفصال ماء الغسل هل له مدخلیة فی تحقق الغسل التطهیری ام لا وان کان لازما للظهور ثمرة الغسل التطهیری
وظهر الثمرة فی بعض صور التطهیرات الاتیة واظهرها فیما اتی علی جسم متنجس ماء نزر یسیر سری فی بعضه وانتهی الی جزء لم یبق منه
ما یتعداه فعلی الاول یطهر الجزء الاخیر ایضا وقد یستظهر الاخیر من خبر نشیط بن صالح المعمول به فی باب الاستنجاء لا انفصال
لما یغسل به من المثل عن الحشفة خصوصا علی تقدیر کون المراد من البلل فیه هو البلة دون القطرة کما هو الظاهر وخصوصا اذا حمل
المثلان علی ارادة المرتین فیکون کل مرة بمثل البلة ولا انفصال معه قطعا بل یدل الخبر علی حصول الغسل عموما بالمثل والمثلین
لکل جسم لعدم خصوصیته للاستنجاء فیما هو معیار تحقق الغسل ودعوی حصول الطهارة فی خصوص الاستنجاء من غیر تحقق الغسل
تخفیفا بخاله مجازفة واضحة وعلی تقدیره یمکن تحقیق الجری المعتبر فی تحقق الغسل بمجرد انتشار القطرة والقطرتین بورودها
ووقوعها علی جسم المغسول فیخرج منه ما لو صادفه بغیر نحو الورود الموجب للانتشار اصلا بل بمجرد الملاقاة والانتقال
علیه فلا یکفی مثله لعدم تحقق الجری واما دعوی عدم انصراف الغسل المامور به فی الاخبار الی مثل وقوع قطرة وقطرتین
مدفوعة بعدم مجال للانصراف الی الفرد الشایع مع التصریح فی الخبر المذکور بالفرد الغیر الشایع من مثلی ما علی الحشفة مع تحقق الغسل

فی بیان لزوم العصر وعدمه

بل هو کذلک کثیرا ما کما فی الحشو من الحاق والدلک المتعارفة من افراد الماء القلیل صح

بالوضع فی الکثیر بغیر تحریک والغسل حقیقة واحدة سواء وضع المغسول فی الماء او بالعکس وعلی تقدیره دعوی الفرق فی الصدق فیهما
مع عدم امکانها فیما فرض اتحاد الکیفیة کما اذا وضع المغسول تحت ماء ینزل من انبوب ومیزاب من ماء کثیر مرة واخری من قلیل ولا
یعتبر الانفصال فیما ینزل من الکثیر ودعوی الفرق فی تحقق الغسل فیهما بمجرد کونه قلیلا او کثیرا کما فی بعض العبارات تحکم وکذا
فیما یلاقی الجسم المتنجس قطرات من ماء المطر فیحکم بطهره هنا فیهما مع عدم استثنائه من عموم وجوب غسل المتنجس ودعوی الفرق بمجرد
کون الغسل بماء المطر او غیره ایضا تحکم وان نوقش فی جمیع ذلک فیتحقق فی غسل اعضاء الوضوء والغسل بغیر انفصال قطعا کما دل
~~علیه اخبار الوضوء والغسل بغیر انفصال قطعا~~ کما دل علیه اخبار الوضوء الذهنی ولیس فیهما من الغسل المجازی قطعا لان حقیقتهما
هی الغسل المخصوص کما علم فی بابه فما فید ل علی تحقق الغسل مع عدم الانفصال وما فی الجواهر من دعوی الفرق باعتباره فی الغسل
لرفع الخبث دون الحدث مدفوع بانه بعدم اعتباره فی رفع الحدث یثبت الصدق العرفی بغیر الانفصال ومعه یستظهر للقول بعدم
اعتباره فی رفع الخبث باصالة عدم اعتبار غیر الغسل العرفی مع ان اصل الفرق بینهما فی اللغة او العرف تحکم لکن کل هذا معارض
بالمستفیضة الاتیة فی الاکتفاء فی التطهیر من بول الرضیع بالصب المتحقق قطعا بغیر انفصال شیء مع جعله فیها مقابلا للغسل فی
التطهیر هنا اذ کل ان المقابلة تدل علی عدم کفایة الصب فیما یغسل ولازمه عدم تحقق الغسل بایراد الماء من غیر انفصال بالمرة و
من المعلوم عدم الفرق فیما یغسل بین بول الصبی الغیر الرضیع وغیره فی کیفیة التطهیر ودلالة هذه المستفیضة علی اعتبار الانفصال
اقوی من دلالة خبر نشیط الذی هو العمدة فی عدم اعتبار الانفصال لان حاصلها التبادر من اللفظ بملاحظة المقابلة مطابقا
لفتوی المعظم وحاصل الخبر ظهور غلبة عدم حصول الانفصال من ایراد مثلی ما علی الحشفة فی عدم اعتبار بقاء ما ینفصل ومع
ذلک یمکن الذب عنه بارادة مثل النقطة الحاصلة من دبرة البول وقت خروجه وان کانت غالبا تسقط بالاستبراء ومع ایراد
مثلها علی موضعها خاصة غیر بعید انفصال شیء خصوصا علی القول بکفایة صب المثلین دفعة وعلی ما قویناه من کفایة زوال
العین بالغسلة وکان الصب مع وجود قطرة الدبرة فیجتمع ثلاث قطرات علی مثل الحشفة الملساء المبلولة ولا محالة ینفصل منها
شیء مع امکان اختصاص لغسل الاستنجاء ایضا بتخفیف الحکم علی تقدیر ارادة الاجزاء بالمرة من غیر انفصال وفی الجواهر ان
المراد من کفایة الصب فی المستفیضة بیان عدم الحاجة الی استعمال بعض الاحتیاطات مقتصرا علی ایراد الماء لیحصل التهیؤ لزوال عین
النجاسة بما نزجه الماء معه من غمز وفرک ومن الغسل تقدیم الاحتیاط فیخرج به المقابلة عن الدلالة علی ما ذکر ولا یخفی عدم تبادر
ارادته مع عدم جریانه فی النجاسة الحکمیة المحضة وکذا ما عسی یحتمل ایضا من کون المقابلة لاعتبار جری الماء فی اجزاء الجسم المغسول بانتقاله
من جزء الی جزء فی تحقق الغسل دون الصب لما مر فی الوضوء من کون المراد الجری کذلک ولو بالقوة لا فعلا بمعنی کون الماء بحیث
لو ارید نقله بما یعد العرفیة ولو بمعونة ید او غیرها من جزء الی اخر امکن وهذا یحصل بالصب ایضا مع ما سمعت من امکان دعوی
تحقق الجری فی الغسل بقطرة وقطرتین بمجرد انتشارها الحاصل من ورودها ووقوعها علی المغسول وهذا حاصل بالصب ایضا و
لکن لیعلم ان المقابلة المذکورة لا تدل علی ازید من عدم کفایة ما لا انفصال معه اصلا المتحقق بالصب واما انفصال جمیع الغسالة
الملازم للعصر فیما یعصر فیحتمل عدم اعتباره بدعوی صدق الغسل بانفصال ما ینفصل بنفسه کما قواه فی الجواهر والاظهر عندی اعتبار
انفصال جمیع ما یرد علی المحل ما عدا البلة المعفوة فان حصل بنفسه کما فی غالب الاجسام الصلبة فینتظر حصوله والا کما فی الثیاب
فبالعلاج ومعه العصر وهذا هو ظاهر من یوجب العصر فی نحو الثیاب لبعد ارادة اعتباره من حیث الخصوصیة بل لکونه بعضه ماء
الغسل وذلک بناء علی کون القذارة الشرعیة الخبثیة امرا ثابتا فی ظاهر جسم المتنجس وهی صفة واقعیة فیه کالقذارة العرفیة من الوسخ
فی الجسم ولیست امرا موهوما ولا هی مجرد الحکم من جهة حرمة الاستعمال فالغسل من البول المتعلق للامر فی قوله اغسل ثوبک من ابوال ما لا
یؤکل فی کثیر من الاخبار هو علی حد قول العرف اغسل ثوبک من الوسخ اذ لا حقیقة شرعیة او متشرعیة فی الغسل هنا وانما التفاوت
بینهما ان الغسل فی الاول من القذارة العرفیة الوسخیة ومع البناء علی کونه فی الاول صفة واقعیة فالغسل فیهما معا بمعنی واحد هو ازالة
القذارة من الجسم بواسطة الماء ولو فی النجاسة الحکمیة لتحقق القذارة فیها من ملاقاة العین ایضا وقد صرح جماعة من الاصحاب کاهل
اللغة ان غسل الشیء هذا معناه قال شیخنا الشهید فی الروض وهو ای الغسل اجراء الماء علی الشیء علی وجه التنظیف والتحسین وازالة
الوسخ ونحوها وفی مجمع البحرین غسل الشیء ازالة الوسخ ونحوه باجراء الماء علیه وکذلک فی غیرهما وازالة ما فی الجسم لا یتحقق الا بانفصال

الشرعیة وفی الثانیة من القذارة صح

ماء الغسل لانتقال القذارة فى الماء وتلوثه بها كما يشهد له تنجس ملاقيه برطوبته مسرية دون الجفاف ويعطيه ايضا الحكم بنجاسة الغسالة
قال فى كشف الغطاء بنجس الغسالة ولا غرابة فى تطهير المتنجس المتنجس بجذبه حكم النجاسة اليه ونقله عن محله ويدل عليه ايضا الاستدلال
على وجوب العصر فى التبيان بقوله لانا نتخيل خروج اجزاء النجاسة براى الحكمة وهى القذارة الحاصلة من ملاقاة العين والا كان
عدم استقامته فيما لاعين اوضح شئ ويحمل الشهيد عن الغفلة عنه ومثله الاستدلال بان النجاسة ترسخ فى الثوب فلا تزول الا
بالعصر بل وكذا الاستدلال بان الغسالة نجسة فيجب اخراجها ضرورة عدم منافاة الحكم بالطهر من النجاسة الاولية البولية مثلا و
بقاء الطارية من الغسالة فليكن المراد ان الغسالة نجسة بنجاسة المغسول من البولية مثلا ولو بتفاوت ما فيجب اخراجها ليحصل الغسل
والتطهير عما اريد ومن هنا قال كثير منا وجب العصر بانه ماخوذ فى غسل نحو الثياب حتى استدل فى المعتبر بان العصر داخل فى مفهوم
الغسل وبدون العصر يكون صبا ولو لم يكن المراد بهذه الاستدلالات ما ذكر كان الجواب عنها بتعلق الحكم فى الاخبار على الغسل
الصادق عرفا بغير انفصال الغسالة واضحا بحيث يعاب على الاستناد بها فليس لا دعوى عدم تحققه فيما لا يخرج بنفسها الا باخراجها
بالعلاج من عصر وغيره ولذا ترى فى المعتبر وكثيرا ممن اعتبر استند الى ان العصر داخل فى مفهوم الغسل وبدونه يكون صبا ضرورة
ان دعواه انما هى بهذا التقريب الذى قررناه مما حاصله وجود نجاسة المغسول فى مائه وان كان مع حصول تفاوت ما فى كيفية
النجاسة على بعض الاقوال وكان الذى حدى الى دعوى تحقق الغسل بغير الانفصال ملاحظة معنى الغسل المجرد من غير اضافة
ولعله يصدق بمجرد استيعاب الماء او مع انفصال ما ينفصل بنفسه لكنه غير معنى الغسل من البول والقذر والوسخ وان كان غير بعيد
ايضا دعوى كون معنى الغسل المجرد عن الاضافة ازالة ما فى الجسم المغسول بالماء فاذا ورد على جسم نظيف عبثا لا يكون غسلا حقيقة
بل هو ظاهر عبارة الروض المتقدمة وصريح جماعة منهم شيخنا كاشف الغطاء قال والظاهر ان اى العصر من مقومات معنى الغسل فى
هذا المقام لا لمجرد حكم شرعى فيحكم على الملتزم بالغسل بنذر او شبهه بالاتيان به انتهى واتضح بهذا التقرير ان اعتبار الانفصال انما هو
فى الغسل بالماء الذى ينجس بالملاقاة كالقليل دون الذى لا ينجس كالكثير والجارى وضع المتنجس فيهما او بالعكس لعدم المقتضى فيه
من تحمل الماء لنجاسة المغسول فيكتفى فيه بمجرد استيعابه له ولو بغير انفصاله عنه وانقدح منه ما فى الذخيرة قال ولو بنى على اعتبار
العصر جرى فى الكثير الا ان يخرج بالاجماع والتزام طهارته بلا غسل ما عرفت من ان ابتناء اعتبار العصر على اعتبار انفصال ماء
الغسل وقد عرفت اختصاصه بماء ينجس كما انه تبين به عدم انتقال النجاسة من المغسول الى الماء حسبما تقرر فى الغسل من الحدث كما
اورد به بعض حيث انه لم يكن الحدث قذارة فى ظاهر العضو بل امرا معنويا قائما بذات الانسان ولذا يرتفع مع استيعابه جميع البدن
بمس بعض الماء فى الحدث الصغير ثم لم ينتقل بمسه فى الماء فيجوز الوضوء به ثانيا واذا لم ينتقل الى الماء لا يجرى فيه مقتضى
الانفصال وبالجملة الغسل منه ليس على حد غسل الجسم المتقذر العرفى حسبما سمعته فى غسل الخبث بل هو على حد غسل البدن بالماء
لرفع الحرارة المزاجية الذى لا تلوث فيه اذ لا مقتضى لانفصال الماء فيه وتلخص من مجموع ما سمعته من خبر نشيط وبعض الوجوه المتقدمة
ومن المستفيضة المقابلة للغسل مع الصب كما فى نصوص اخر متفرقة وهذه الدعوى ان فى اعتبار انفصال ماء الغسالة فى تحقق الغسل
التطهيرى من الخبث وجوها ثلاثة احدها تحققه باستيعاب الماء للمحل وان لم ينفصل منه شئ كما فى بعض العبارات معللين فيها
بان المخالف فى بعض الاجسام كالفواكه والخبز والحبوب نحوها مما لا ينفصل منه الغسالة لا يزيد على المتخلف فى الحشايا من بعد تهادى وغيرها
وستسمع تحقق الغسل منها بالقليل والكثير ثانيها توقفه على انفصال ما ينفصل بنفسه دون ما يحتاج خروجها الى العلاج من عصر
وغيره وقواه فى الجواهر تبعا لما عساه يظهر من بعض عبارات غيره ثالثها توقفه على انفصال جميع ماء الغسالة وان توقف على العصر
ونحوه نظرا الى الدعوى الاخيرة وهو ظاهر المعظم القائلين بوجوب العصر فى غسل الثياب ونحوها ولعله هو الاظهر ولا يخفى انه
قد يتامل فى شمول ادلة وجوب العصر لمثل ما فى حبة الدخن مثلا او خيط واحد من ابريسم رفيع ونحو ذلك لنزارة ما يحمله فلا
يتوزع بان هذا القدر منه لابد من اخراجه فى حكم القدر الذى يحمله [illegible] وهذا القدر مما لا يضر تخلفه وبالجملة يشكل انصراف
الادلة الى مثله مما يحمله من الرطوبة المائية ثم لا يلزم سقوط مراعاة مثله سقوطها فى الثوب والسترة ايضا لتركبهما من مجموع خيوط وحبات
ولا يزال يختلف الحكم باختلاف الحالات المعددة للعناوين العرفية فان ما يحمله الخيط حال كونه فى الثوب يصدق عليه جزء المقدار الذى
يحمله الثوب من ماء الغسل الغير النزر فلا يثبت له حكم حالة انفراده الصادق عليه انه نزر يسير غير معتنى به ثم بناء على لزوم العصر فى

فى وجوب تعدده بتعدد الغسل كما صرح به فى السرائر والمعتبر والروضة وغيرها او الاكتفاء بعصرة واحدة كما صريح محكى الهداية بن
الفقيه والمدنيات وفى الجواهر هو ظاهر اطلاق الاكثر وجوب العصر لكنه محتمل لبنائهم على دخوله فى مفهوم الغسل كما سمعت الاشارة
على وجوبه به فوافق المصرح بتعدد العصر لتبعيته عدد الغسل تردد ولعل منشاء هذا الاختلاف اختلاف مدرك وجوب العصر
فعلى كونه دخوله فى مفهوم الغسل يتعدد بتعدده لا محالة وعلى كونه نجاسة الغسالة يمكن الاكتفاء بمرة بعد الغسلتين لان الغرض
ازالة المتخلف كيف كان وهو حاصل بعد الغسلتين كما افاده كاشف الغطاء فى شرحه وفى الجواهر بقوله كونه بعد الغسلتين لعله لكون
المقصود منه اخراج ماء الغسالة ولكن عرفت منا سابقا دخوله فى معنى الغسل مع ذلك يلزم ايقاعه بين الغسلتين صونا لماء الغسلة
الثانية فاتضح كون الاقوى تعدده بتعدد الغسل وعلى القول بكفايته مرة فهل هى بين الغسلتين كما صرح بذلك فى اللمعة وفى الجواهر
كانه لكون المراد به اخراج نفس النجاسة اولا ثم تعقيبه بغسل التطهير وربما يومى اليه تعليل الغسلتين بان احدهما للازالة والاخرى
للتطهير او هى بعد الغسلتين لما اشير اليه من كون الغرض ازالة المتخلف كيف كان وزاد كاشف الغطاء فى شرحه احتمال التخيير بينهما
واحتمله من عبارة من اطلق العصر مرة كما فى المدنيات وقد سمعت حكايته فى الجواهر عن الاكثر ومراعاة الثانى اوفق لان النجاسة
كثيرا ما تكون حكمية كالبول الجاف والامور ومعها لا اخراج نفس النجاسة اولا وفى قيام الجفاف مع العصر فيها بعض اختلاف فى كلماتهم
نعم ثانى المحققين والشهيد بن والشهيد الاول التصريح بالعدم وكذا فى اللوامع التصريح بالكفاية قال تسليم النجاسة اى نجاسة
المتخلف من الغسالة قبل العصر وازالتها بالعصر يوجب تجويز حصولها بالجفاف لعدم تعقل الفرق انتهى وفى التذكرة الاشكال
فيه من زوال النجاسة بالجفاف ومن مظنة انفصال اجزاء النجاسة فى صحبة الماء بالعصر لا بالجفاف وفى المعالم القطع بالاجتزاء
بالجفاف بناء على تعليل العصر باخراج ماء الغسالة وعلى كل حال الظاهر ابتناؤه على اختلاف المدرك فى ايجاب العصر فعلى تعليله
بدخوله فى مسمى الغسل عرفا لا يكفى الجفاف حسبما قررناه ضرورة ان جفافه بمنزلة جفاف النجاسة الاصلية على المغسول وكذا
على تعليله بانفصال اجزاء النجاسة معه وعلى تعليله بوجوب ازالة نجاسة الغسالة لترتب ثمرة التطهير على المغسول من جواز استعماله
فيما يعتبر فيه الطهارة يكفى الجفاف وكذلك بما اشرنا اليه من تنجس ماء الغسلة الثانية به وخروجه عن قابلية التطهير به وفى شرح البغية
عبر فى لزوم الانفصال بقوله يكفى الصب مع انفصال ماء الغسالة عن المحل عادة ولو بمعونة صب ماء عليه بزيلها انتهى وقد يشكل بانه على
تقدير ازالته للسابق بدون امتزاجه معه حتى يكون الزائل منهما والباقى منهما فلا بد بل الابعد الملاقاة والتنجس بناء على نجاسة الغسالة قبل
الانفصال كما هو معروف بها فيكون هو بمكان وبمنزلة الزائل فى نجاسة المحل ما دام هو فيه نعم الدق والتقليب والتثقيل يقوم مقام العصر
فيما يعسر عصره لكثرة وثقله او غيرهما كالحشايا ونحو ذلك ونسبه فى المدارك الى الاصحاب واستند فى الروض الى الرواية ولم نعرفها وفى
المنتهى لها الى بعض ما ورد فى تطهير الحشايا ولا دلالة فيها ولا باس بالاستناد الى دعوى الاجماع المركب بينها وبين العصر وليس المراد
خصوص الدق والتقليب بل الاجتهاد فى ازالة بقايا اجزاء النجاسة واخراج ماء الغسالة بمقدار ما يخرج بالعصر المتعارف على تقدير
امكانه بل يقوى كفاية نحو ذلك فيما يمكن عصره كالثياب وما شابهها ايضا لكون الغرض من ايجابه اخراج ما يلزم اخراجه باى وجه ودعوى
وجوب العصر منها تعبدا لا يخفى ما فيها من التسامح وان كان ربما يشعر به الاستدلال عليه من بعض بالنص مع امكان دفعه بتفسير العصر
بمطلق الاخراج كما يظهر من اللغة لتفسير عصر الشئ فى كتبهم باخراج ما فيه وعلى تقدير كفاية مطلق الاخراج يلزم مراعاة خروج مقدار من
الغسالة بالعلاج يساوى ما يخرج بالعصر لما اشير اليه من تنجس ماء الغسالة والعفو عن نجاسة المتخلف بعد العصر انما هو للحرج
والوثوق ايضا بمساواتها مع العصر فى خروج اجزاء النجاسة ان كانت عينية وليعلم ان العصر ومطلق الانفصال بما يطابق القود
العرفى ولقد اجاد كاشف الغطاء حيث قال والعصر شرط مع العلم والجهل والنسيان والجبر والاختيار وهو يحصل باللى والغمز والكز
وجميع ما يقضى بالانفصال موافقا للقود عرفا ولا يكفى مجرد الاسم ولا يجب زيادة الاغراق والمبالغة فيهما بل امر بين الامرين ولا يكفى
الاخراج بتجفيف نار او شمس او هواء او طول بقاء انتهى وقريب منه فى التصريح باعتبار القودية العرفية فى افعال الغسل التطهيرى
عبارة الفاضل القمى فى غنائمه والظاهر اعتبار القودية العرفية فى اجزاء الغسل الواحد اذا كان بنحو انتقال الماء بعد صبه على المحل
من جزء الى جزء اخر للتبادر ولشبهه دخول الماء بالنسبة الى الجزء المنتقل اليه مع البطوء فى الماء المتنجس قبل ملاقاة المحل المتفق على عدم
قابليته للتطهير به منها ان العصر بناء على وجوبه هل يختص بالغسل بالقليل او يعم الكثير والجارى قضية اطلاق كثير وجوبه هى

العموم لكن صرح جماعة ممن تاخر بالاول بل في الجواهر لم نعثر على مصرح بخلافه وهو كذلك ولعل الاطلاق من الاولين ليس بخلافه بل
للاتكال على مقتضى الادلة من كون وجوبه فيما يغسل مرة وبعد الثانية مما يغسل مرتين لازالة نجاسة الغسالة لتطهيرها ثمرة التطهير وبعد
الغسلة الاولى فيما يغسل مرتين لعدم تنجس ماء الغسلة الثانية وشيء منهما غير ثابت في الماء المعتصم والحكم بنجاسة ما على المغسول حين
اخراجه من المعتصم تحقيقا للتعدد فيما يتعدد غسله غير ضائر اذ مع بنائه على وجوب التعدد في المعتصم وقد اخترنا خلافه هو مدفوع
باعادة وضعه فيه لعدم انفعال المعتصم به بل ارتفاع نجاسته ايضا به واحتمال تعبديته وجوبه لكونه الفارق بين الصب والغسل المعتبر
في غير بول الصبي قد عرفت ضعفه فلا مقتضى للعصر في التطهير بالماء المعتصم مضافا الى امكان استظهار سقوطه من الرضوي المتقدم
بناء على ارادة مطلق ما لا ينفعل من الجاري ومن الراكد فيه خصوص القليل الذي ينفعل حسبما اشير اليه منها ان ما لا يعصر من الاجسام
الصلبة كالبدن وغيره لا يجب في تطهيره شيء غير صب الماء وانفصال الغسالة وعن تحرير الفاضل ونهاية الشيخ اعتبار الدلك فيهما و
حكاه في الجواهر عن ابن حمزة ايضا لكن في غير المتنجس بمس الحيوان النجس استنادا الى موثق عمار بعد السؤال فيه عن قدح او اناء يشرب
فيه الخمر والجواب بانه يغسل ثلاث مرات ويستفاد من التقريب المذكور في المنتهى للاستدلال به من قوله يظهر من اطلاقه للغسل اولا
دخوله في مسماه والا كان تاخيرا للبيان عن وقت الحاجة دليل اخر لمن يقول بالدلك في غسل مثله كالعصر في غسل الثياب لكن
تاخير البيان هنا غير ممنوع لعدم ضرره مع اتصال البيان في نفس الدلك الجفاف مع ان العرف واللغة مكذبان لدخوله في معناه
وح فيمكن دعوى ان خلو الغسل اولا عن ذكر الدلك قرينة كون ذكره للندب مع ان هذا الراوي روى عن هذا المروي عنه في
الكوز والاناء يكون قذرا كيف يغسل وكم مرة يغسل قال يغسل ثلاث مرات يصب فيه الماء فيحرك فيه ثم يفرغ منه ذلك كرره
ثلثا ثم قال بعده وقد طهر هذا كالصريح في عدم الدلك باعتبار وقوع السؤال عن كيفية الغسل وقد خلا الجواب عن الدلك
فهو معارض لموثقه الاول ومرجح عليه باعتضاده بالشهرة بل ظهور عدم الخلاف من غيره وبسائر الاطلاقات فيحمل على الندب
بتنزيله على الاستظهار في ازالة العين اذ الخمر شديد اللصوق والقدح مظنة للعلوق فيه وفي الجواهر يمكن تنزيل كلام الفاضل على ما يتوقف
ازالة العين على الدلك ثم استشكل اذا قارن الدلك الغسل بناء على نجاسة الغسالة الحكم بطهارة ما على الة الدلك من ماء الغسالة كما هو ظاهر
القول باعتباره منها ان وجوب تعدد الغسل يخص البول ام يجري في سائر النجاسات قولان الاول اختيار المعتبر والموجز وشرحه والروض
والمسالك والدلائل والمدارك والذخيرة والحدائق واللوامع والرياض والجواهر وهو قضية من لم يذكر وجوب المرتين الا للبول خصوصا
مع اطلاق بعضهم الغسل في غيره واولى منه من اطلق الغسل مرة في غير البول لكن بعض هؤلاء قيد الغسل مرة بكونها بعد زوال العين
كما في الدروس باضافة قوله وروي في البول مرتين وهو محتمل لارادة لزوم التعدد في النجاسة العينية مطلقا احدهما لزوال العين فقد
روي في البول مرتين كما صرح به في الذكرى او اراد كون المطهر هو الثاني مع اعتبار وقوعه بعد زوال العين من غير ان يكون جزء من
المطهر نعم صرح في اللمعة والالفية وجامع المقاصد بوجوب المرتين في سائر النجاسات وعليه بعض و الاول منسوب في اللوامع الى الاكثر
ولعله الاقوى لتضمن الاخبار الكثيرة الامر بالغسل من مطلق القذر كما لا يخفى على من تتبع ولا يخفى دلالتها على كفاية المرة لتحقق الاسم
واستدل من اعتبر المرتين في سائر النجاسات بورود نحو هذا الاطلاق في البول ايضا لكنه يقيد بما ورد فيه من وجوب المرتين فيما
مر من النص المعتبر وهو وان لم يصرح فيه بغير البول فمقتضى بقاء غيره على اطلاق الغسل المستلزم لكفاية المرة لكن يتسرى المنصوص
الى غيره بمفهوم الموافقة لاولوية غيره بالتعدد من جهة ثخانته وقوامه كما يفيده قول ابن مسلم في الصحيح لابي الصادق ع وقد ذكر المني فشدده
وجعله اشد من البول وبعموم العلة المنصوصة في بعض نصوص البول كرواية ابن ابي العلا المتقدمة الامرة بصب الماء عليه مرتين
فانه ماء فدل على ان سبب التعدد هو الميعان والمائية لا خصوص البولية مؤيدا بما في بل بعض نسخ رواية الحسين من ان الاولى
للازالة والثانية للانقاء معتضدين باستصحاب النجاسة ولا ريب انه احوط لكن في لزومه منع لمنع الاولوية القطعية خصوصا مع
ملاحظة عفوهم قليل الدم دون البول واحتمال الصحيح لارادة الاشدية في ايجاب ازالته تعريضا ببعض العامة حيث يقول بطهارته
لا في كيفية غسله وان لوحظت الاولوية من جهة صعوبة ازالة عينها لثخانة جرمه وقوامه بخلاف البول فغايته الاولوية بالزيادة فيما
يوجب زوال العين والفرك والحت داخل في هذا المعنى ومن ثم يكره بمجرد الصب واما العلة المنصوصة فظاهر السياق كونها للامر بمجرد
الصب للتعدد اي يكفي مجرد الصب بغير دلك وعلاج اخر لانه محض ماء فيزول بورود الماء عليه وعليه فهو تعليل للخفة في امر البول

تعدد الغسل وجوب الكر ام خصوص البول يجب

بخلاف النجس

يحتمل ايضا كونها للامر بصب الماء دون مزيل اخر تعريضا للعامة المجوزين فيه بغير الماء اي هو من اقسام الماء والماء النجس لا يطهره غير الماء
غير الماء فانه قد يطهر بغير الماء وح هو تعليل للشدة في امر البول ولا اقل من احتمالها وهو كاف في قدح الاستدلال خصوصا مع
ترجيحها باقتضاء كون العلة للتعدد انتقاد غير البول الى ازيد من مرتين ولا قائل به واما المؤيد فمع ضعفه بجهالة الاعتبار قد عرفت
عدم ثبوت نسخته واما الاستصحاب المعتضد فمقطوع باطلاقات الغسل المذكورة الا ان يدعى سوق اطلاقها لبيان حكم اخر من مجرد
وجوب الازالة والتطهير وتوقف صحة العبادة عليه كما ادعاه بعض الفضلاء فلا حجية فيه بالنسبة الى شمول كيفيات الغسل ويبقى
الاستصحاب ح سليما عما يقطعه وكفى دليلا لعدم الحكم بالطهر في سائر النجاسات الا بعد المرتين ولا يعارضه اصل البراءة من الغسلة
الثانية لوروده عليها وانقطاعها به كما في النظائر لكن دعوى السوق في حيز المنع والا كانت هذه الاكثر المطلقات اذ غالبها التي
استدل بها الاصحاب قد تباوحدتنا في جملة من الموارد ليست بازيد من هذه ويمكن توجيهها دعوى سوقها الحكم بمجمل الذي لو
لم يرد في تطهير النجاسات الا قول اغسل ثوبك وبدنك من النجاسة للصلوة مثلا كان مهملا في تمام الاجزاء بمسمى الغسل وكان ترجع
في كيفية التطهير الى قاعدة الشغل كلا بل هي مخصوصة ببعض المطلقات التي قامت فيها قرائن الظهور في ارادة الحكم الاجمالي دون مجرد
الامكان والاحتمال فان قيل الاطلاق كاف فيما كان دليل نجاسته النص من نحو اغسل ثوبك من كذا دون ما كان دليلها الاجماع ففيه بعد
ثبوت نجاسته بالاجماع يستصحب الى غسله مرتين بناء على حجية استصحاب الحكم المجمع عليه كما فرغنا عنه في الاصول قلنا اولا اشرنا الى
ورود الامر بالغسل من مطلق القذر وهو بعمومه مطهرية الماء خصوصا بانضمام المركوز في اذهان المتشرعة من كون الاصل في كيفية
التطهير بملاقاة المطهر يصلح حجة للاجزاء بمسمى الغسل في مطلق القذارة الثابتة قذارته بالاجماع والنص المخصوص وثانيا اذا تم في
الثابتة بالنص تم في الثابتة بغيره بالاجماع المركب كما استظهره في الذخيرة وساعده التتبع وفي تطهير المتنجس بملاقاة المتنجس بغير
البول من سائر النجاسات يكفي المرة بناء على المختار من كفاية المرة في غير البول لانه من مصاديق النجاسة غير البول وهو موضوع حكم
كفاية الغسل مرة التي افادها الدليل دون العناوين الخاصة حتى يقال انها غير صادقة على المتنجس بها ويجب المرتان على القول الاخر
من وجوبهما في سائر النجاسات لمثل ما ذكر على تقدير المختار ومنه ينقدح ما في الجواهر وغيره من الاجزاء بالمرة في المتنجس بالمتنجس
بها على القول بالاجزاء بها في الاصل لعدم زيادة الفرع عليه واما بناء على القول الاخر فيحتمل ذلك للاطلاق وعدم صدق اسم
الاصل والتعدد للاستصحاب وظهور انتقال حكم الاصل فان اول الاحتمالين على تقدير القول الاخر مدفوع بما اشرنا اليه من كون
موضوع حكم التعدد ح هو مطلق النجاسات لا خصوص العناوين بل ينقدح توجيه الاحتمال الثاني بما ذكره لعدم الحاجة الى ما ذكره
بل يكفي لكونه نجسا ومطلق النجس يغسل مرتين الا ان يستند التعدد في الاصل الى الاستصحاب فيتجه استناده في الفرع اليه
ايضا ومن الاحكام المتضمنة لها عبارة المتن ان المعتبر في غسل النجس ما يزال به العين ان كانت عين النجاسة موجودة ولو كانت اجزاء
صغارا فقد تسمى بالاثر فيجب اذهابها من المعقول لعموم ما دل على وجوب ازالة الدم مثلا الموجود على الجسم فانه شامل لجميع اجزائه لان
ازالة الشيء بازالة ابعاضه ولان وجوب ازالته انما هو لثبوت النجاسة له وهي ثابتة لجميع ابعاضها ويجب اذهابها ولو بغير الماء اولا
ثم صب الماء عليه لارتفاع النجاسة الحكمية به المعبر عنها بالاثر في بعض العبارات ايضا من قولهم يجب في التطهير ازالة العين والاثر واذا
اذهبت العين بالصب المطهر فيها لا يبعد كان مجزيا للمامور في صب بول الصبي من صدق الغسل بالماء مع عدم بقاء عين وكذا فيما يتعدد
اذا اذهبها بالصبة الاولى واما اذا ازيلت فيه بالثانية لم يجز على الاقوى واحتاج الى صبة ثالثة حسبما اشرنا اليه هناك ولا يمنع من
الطهارة بعد الغسل كذلك وجود لون او رائحة لذلك النجس وربما يعبر عنهما في بعض العبارات بالاثر ومن قولهم يجب في التطهير ازالة العين
دون الاثر ودعوى ان وجودهما دليل على وجود العين لعدم قيام العرض بنفسه غير مسموعة وقد مر الكلام في تنقيح ذلك مع
استقصاء بعض الكلمات الظاهرة في قدح بقاء اللون او الرائحة وتشقيق صورهما في باب الاستنجاء فراجعه بقي من الاحكام المتعلقة
بالتطهير بالماء القليل امور منها ان لبعض الاجسام المتنجسة كيفيات توجب الشك في قبوله التطهير اما مطلقا او بخصوص الماء
القليل احدها ان يكون في باطن الجسم رطوبات ملحقة بالمضاف وبالمايعات غير المضاف ما عدا الماء كبطون جملة من الفواكه مثل
الرقي وبعض اقسام البطيخ والعنب والاجاص ونحو ذلك والمنع من هذه الجهة يجري في الماء الكثير والقليل لان وجه المنع فيه ما تقدم
في محله من عدم تطهر هذه الاجسام الا بعد امتزاجها بالماء المطلق على وجه يصدق الماء على الجميع خلافا للفاضل فيظهر عنده بمادة

للصلوة مع

الماء المعتصم وان لم ينقلب المضاف والمايع ماء بل وان نقلب الماء المطلق مضافا وهذا مبنى على تلك المسئلة وقد اطلنا الكلام
فيها في الماء المضاف نقضا وابراما في توجيه مقالة الفاضل بما يرجع حاصله الى ان تطهر المايع بالماء المطلق معتبر فيه بقاء الماء على الاطلاق
الى ان يتحقق المزج وهو غير محرز لتعارض اصل تاخر الاكل منهما باصل تاخر الاخر وبقي استصحاب نجاسة المايع محكما وبه تردد دعوى
الفاضل عموم مطهرية الماء الكثير لما لاقاه او امتزج به وان للترديدات المذكورة هناك على طولها لم تجد في ذلك استصحاب نجاسة
المايع وثانيها ان يكون في الجسم المتنجس ما يوجب تغير الماء الذي يغسل به قبل تحقق الغسل به كالثوب المصبوغ بنجس او متنجس خصوصا
اذا كان بلل الصبغ كالرطوبة النيلية مثلا لم يجف ودعوى كفاية احراز اطلاق الماء في اول ملاقاته له وان خرج عنه بتحلل اجزائه بعد
صدق الغسل بالماء بمجرده ممنوعة خصوصا مع مخالفتها لاستصحاب النجاسة وعلى كل حال اما ان يشك معه في اصل التغير كما اذا
غسل في ظلمة لم يتمكن معها من معرفة حال الماء المغسول به فالحكم طهارة المغسول بلا اشكال او يعلم التغير ويشك في سبقه على زمان
تحقق الغسل بناء على اعتبار استيعاب الماء فيه مع تخلله الاجزاء وتاخره عنه مع عدم معلومية تاريخ احدهما والظاهر الحكم بالنجاسة لتعارض
اصالة تاخر كل منهما بمثلها وبقاء استصحاب نجاسة الثوب سليما وبالجملة اذا كان المصبوغ مبلولا بصبغه النجس فلا كلام في اعتبار غسله
بماء يستهلك به اجزاء بلل الصبغ كسائر المغسولات المبلولة بالنجس وقيل غاية عدم استهلاكه بغير قليل من الماء الواصل الى الثوب لا يضر لانه
يطهر بالوارد بعده مع انه لنا منع ما نعيته انقلابه مضافا مع الاطلاق الابتدائي بعد صدق الغسل وفيه ان ما ذكره اولا هو المقصود
من قول البعض باعتبار غسله بماء يستهلك به بلل الصبغ اي يستمر ايراد الماء عليه حتى يستهلك فان لم يستهلك باول ما لاقاه ثم
استهلك بعده لم يكن خارجا عما اعتبره وما ذكره ثانيا هو الذي اشرنا الى منع كفايته مطلقا وعلى كل حال اذا غسل المصبوغ جافا فان
لم يكن للصبغ عين باق على الثوب اصلا بحيث تزول اذا كثر الماء عليه فيغسل غسل المتنجس بالنجاسة الحكمية المحضة ما يصدق معه مسمى
الغسل وان كان باقيا من الصبغ على الثوب من الاجزاء الصبغية ولم يستهلك بالماء الوارد عليه فليمدد باكثار ايراد الماء عليه ليستهلكه لكن
في اللوامع تبعا للمعالم طهره بنفوذ الماء في جميع اجزاء الصبغ وان بقيت في الثوب قال بعضهم يغسل حتى يكون الخارج من الماء بالعصر
باقيا على الطلاقة اذ قبل ذلك يصير الماء بمجرد نفوذه مضافا فلا يطهر قال ولا ينفع تخفيفه ثم وضعه في الكثير او الجاري حتى يجري
الماء الى اعماقه لما ذكر اي صيرورته مضافا بمجرد نفوذه قلت هما مبنيان على انه ممكن مع احاطة الاجزاء الصبغية اليابسة بجسم الثوب وصول
الماء اليه غير متغير من المرور على الاجزاء الصبغية ام غير ممكن فان قلنا ممكن اتجه عدم وجوب اختبار الماء لو غسل في ظلمة الليل مثلا لتعويلا
على استصحاب الاطلاق وعدم التغير وان قلنا غير ممكن فلا بد من غلبة الماء ليستهلك الاجزاء الصبغية ويتاهل التطهير به فيجب الاختبار
والنظر ليستكشف بعدم تغير الماء المفصول عنه استهلاك الاجزاء الصبغية فيكون الغسل بالماء المطلق وان كان متغيرا فيشك في
سبق التغير على تحقق الغسل وتاخره عنه فيبقى استصحاب نجاسة الثوب سليما فالمهم تحقيق الامكان وعدم الامكان ولا يبعد امكانه
خصوصا مع وضع المصبوغ في الماء الكثير بغمز وفرك ونحوه لكن يشكل بان فرض بقاء الاجزاء الصبغية المتنجسة على الثوب تبللها بالماء
النافذ الى الثوب يوجب على تقدير تطهر الثوب عوده متنجسا بمماسة الاجزاء الصبغية والانصاف ان الامكان المذكور وان تحقق
فليس بمطرد بل يختلف باختلاف جسم الاجزاء الصبغية الباقية في لوقة والثخانة وسرعة نفضها للصبغ وبطوءه وقلة الماء وكثرته و
كيفية وضع الثوب المصبوغ فيه من اشتماله على عصر وفرك وذلك وعدمه ولعله من هنا عبر في المعالم بانه يمكن الطهارة مع بقائها ولعل
عدم الاطراد هذا يرجع الى ما في الحدائق من انه ان كان لا ينفصل من الصبغ الذي جاف على الثوب شيء في الماء يغيره قبل الانفصال به
فيطهر مع بقائه على الثوب والا ففي الطهارة اشكال فانه باول ملاقاته له يتغير الماء وعلى كل تقدير فلا ريب في ان الاحوط اختبار الماء
المغسول به المصبوغ من النجس وعدم الحكم بطهارته الا مع كون الماء المفصول منه غير متغير فانه في الجواهر مع اختياره في كيفية تطهير الثوب
المصبوغ ما حكيناه عن البعض جعل كيفية الحكم بطهر الليقة المتنجسة بالحبر النجس نحو الثوب المصبوغ وقد اشكل في كون الليقة نحوه في
اللوامع تبعا للمعالم بعد اختيارهما ما تقدم في تطهير المصبوغ الجاف من امكان الطهارة مع بقاء الاجزاء الصبغية بالفرق بين
الثوب والليقة بان وصول الماء الى جميع اجزاء الليقة يتوقف على نفوذ مروره على الحبر فلا بد من ان يتغير قبل تحقق الغسل الليقة به بخلاف
الثوب وحاصل ما بانه في اللابدية هو اجتماع اجزاء الليقة وافتراق اجزاء الثوب بضابسه عدم تاثير الحبر في الماء ولبس مثلها الصبغ ولذا
اختار في اللوامع انهما ان تساويا في الامرين تساويا في الحكم لكن هذه الدقة في الفرق بينهما اشبه بالسفسطة ثالثها ان يكون الجسم المغسول

في تطهير الثوب المصبوغ بنجس او متنجس

مما يرسب فيه ماء الغسالة ولا يخرج منه ولا يعصر كالخبز والاواني الطينية الغير المفخورة والاراضي الترابية الرخوة ونحو ذلك فان
كثيرا من الاصحاب صرحوا بعدم تطهرها بالقليل لما يرسب فيه الماء هو المتعارف بين المتاخرين ووجهه ما ذكر من اعتبار انفصال الغسالة
ومن هنا نسبه في اللوامع الى اهل العصر واسنده في الذخيرة الى شهرة المتاخرين لكن في المدارك استشكل عدم الطهر بلزوم الحرج والضرر
وبان المتخلف في مثل الفواكه والخبز والحبوب لا يزيد على المتخلف في الحشايا بعد الدق والتغمز المحكوم بطهره وبان مطلقات الغسل تشمله
واختار في الجواهر حصول الطهر في ذلك تبعا للاردبيلي والكاشاني وصاحب اللوامع وبعض من عاصره اما بناء على عدم اعتبار العصر
وانفصال الغسالة في الغسل التطهيري كلية او لبعض ما سمعته من المدارك في خصوص نحو هذه الاجسام ولا يخفى ان ما لا ينفصل عنه ماء
الغسل صنفان مايع وجامد والاول اما مضاف فقد انهينا الكلام في كيفية تطهيره في باب المياه وكذلك ايضا غير المضاف من سائر
المايعات وقد اشبعنا الكلام هناك في مقالة الفاضل مع المشهور واما الدهن وقد تقدم ايضا هناك تمام الكلام فيه والثاني منهما هو
المقصود بالبحث في هذا المقام فانه هل يحكم بطهر ما تنجس منه بمجرد صب الماء على ظاهره وان رسبت الغسالة في باطنه ولم ينفصل عنه
ام لا وكلماتهم في امثلة ذلك مختلفة اشد اختلاف وعلى كل حال الانجح الحكم بعدم حصول الطهارة لما قررناه في اعتبار الانفصال في
الغسل التطهيري مع عدم ثبوت العفو فيه وتعذر او الضرر في مثله غير ممنوع كما لم يمنع في جميع المايعات المتنجسة ولا حرج من الحكم بعدم الطهر
كما فيها ايضا والقياس على المتخلف في الحشايا مع بطلانه هو مع الفارق لبقاء بعض الغسالة هناك وجميعها هنا ولا عبرة على المقدار وما
عسى ان يستند اليه الحكم بالطهارة في مثلها من عموم طهورية الماء كما في بعض العبارات وغلبة كونه مطهرا وانه لو لم يجز تطهير مثلها
بالقليل لاشتهر لعموم البلوى مدفوع الاول منها بعدم الدلالة اولا على قابلية كل شيء للتطهير بل غايته ان ما هو قابل للتطهير هو طهور
له وثانيا مخصص فيما نحن فيه بما اقمنا على اعتبار انفصال الغسالة والثاني بان غايته حصول الظن بكونه مطهرا للفرض ولا حجة في مجرده و
الثالث بانه قد اشتهر لاشتهار القول به خصوصا بين المتاخرين ثم بناء على عدم التطهير به فهل السطح الظاهر الذي يجري عليه الماء ايضا
لا يطهر او يطهر ذلك منه تنجس الباطن به بان الغسالة اليه وبقائها فيه في الجواهر وجهان ينشئان من احتمال اشتراط الطهارة بالانفصال
المتعذر هنا لارتسابها في باطن المغسول ولم يخرج وعدمه قال ولعل الاقوى الثاني قلت نعم هو الاقوى نظرا الى بطلان القول با
لسراية عندنا لكن لا على الطلاقة بل في المغسول الذي لم يتخن زائدا بحيث تعد صيرورة الغسالة في عماقه انتقالا من ظاهره الى محل اخر فا
اما الخفيف كالشربة البغدادية المتعارفة في زماننا ونحوها مع ارتشاح ماء الغسالة في باطنها فيشكل الحكم بطهارة ظاهرها وان جرى
الماء على الظاهر اذ لا يعد في العرف ان ماء الغسل منتقل منه الى محل اخر اما الحكم بحصول الطهارة في الاول فلحصول الشرط من استيفاء
الماء المحل المخصوص من السطح الظاهر وانفصاله منه بالانتقال منه الى محل اخر لانه بمرتبة الانفصال عن المحل المنتقل منه وسراية النجاسة
من المنتقل اليه المتنجس بالغسالة وهو الباطن الى المنتقل منه وهو الظاهر وان كانا متلاصقين ومتلاقيين من السراية الممنوعة هذا
في تطهيرها يرسب فيه ماء الغسل بالماء القليل واما تطهيره بالكثير فحيث انه لم يعتبر فيه انفصال الغسالة لم يكن في تطهيره به مانع
ولذا كان المشهور جواز تطهيره به بل ظاهر ما في الذخيرة من قوله في تطهيره بالقليل اذ بنى على اعتبار العصر جرى في الكثير الا ان يخرج
بالاجماع كونه اجماعا ونحوه في اللوامع والتتبع يساعده ايضا لو قوع التقييد في كلام المانعين بتطهيره بالقليل ولم نقف على الملازمة
عدم قابليته للتطهير الا في عبارة نهاية الاحكام والدروس ففيهما انه انما يطهر بالغسل ما يمكن نزع الماء المغسول به عنه وفيه ظهور
في عموم القليل والكثير مع احتمال ارادة القليل من التعبير بالغسل وعلى كل حال لظهور الاتفاق هنا على التطهير بالكثير وما بحكمه من
الماء المعتصم مع فرض عدم العصر وانفصال الغسالة مما يشهد لصحة ما قررناه سابقا في وجه اعتبار الانفصال في تحقق معنى الغسل
من التعذر اذ لو اعتبر العصر في مفهوم الغسل لا بالوجه المفهم للزم من التزام حصول التطهير لنحو هذه الاجسام بالكثير حصول الطهارة
من غير غسل وهو وان كان غير بعيد بدعوى اختصاص وجوب ايجاد الغسل في التطهير بالتطهير بالماء القليل دون الماء المعتصم لان
كيفية التطهير بالاول غير وارد فلا بد من الالتزام فيه بما لا يحتمل اعتباره وان من استيعاب الماء وتخلله اجزائه مع انفصاله عنه
بخلاف الكيفية في غيره فقد ورد في التعبير بالتطهير بالصابته وفي المطر برؤيته وهما قاضيان بكفاية مطلق الملاقاة لكنها ليست باولى
من دعوى ان معنى الغسل في الكثير مجرد الاستيعاب وفي القليل هو مع الانفصال حسبما قررناه بل هي اولى لحصول الامتثال بناء
عليها لاوامر الغسل فيما اذا كان بالكثير بخلاف البناء على الدعوى الاولى اذ عليها يكون في الكثير اسقاطها والتزامه في الاوامر الكثيرة

بل في المقام ان بعد جواز التطهير بالقليل

الخارجة عن العدد والاحشاء بعيد ثم لا يخفى ان الغسالة التي يمنع رسوبها في المغسول وعدم خروجها مانع من التطهير جميعها او اكثرها
لا مطلقا ضرورة ان غلب الاجسام يجذب شيئا مما يرد من الماء على ظاهرها الى باطنها يختلف مقداره باختلافها في وصف الصلابة
والجمود فالاخشاب يجذب ازيد والخزف اقل والملاقي من وبل الماء ازيد منها وبعد الملاقاة له كل مرة يجذب اقل وهكذا فلو بني على مانعية
جذبها مطلقا بطل التطهير بالقليل غالبا الا ان يكون الجسم متنجسا اعماقها والماء المصبوب على ظاهره لا يجري في باطنه كالظاهر
بل يصل الى اعماقه بعض الرطوبة المائية ففي الحكم بطهارة باطنه مطلقا بمجرد الصب على ظاهره وجريان الماء عليه وانفصاله عنه وعدمه
مطلقا او التفصيل فيه بين ما اذا وضع في الكثير فيحكم بطهر باطنه او صب عليه القليل فلا يحكم الا بطهارة سطح الظاهر منه وجوه بل
اقوال وان شك في تحقق الثالث قولا اما الثاني فقد نسبه في الجواهر الى بعض بقوله وما عساه يظهر من بعض ويحكى عن آخر من عدم
قبولها الطهارة اصلا لا ينبغي ان يصغى اليه بل في كثير من الكتب تعميم العبارة المقتصر عن نهاية الاحكام والدروس من انه انما
يطهر بالغسل ما يمكن نزع الماء المغسول به عنه لما كانت النجاسة من اصلها سارية في اعماق الجسم كالحبوب المنتقعة في الماء النجس لو نوقع
تفريع منع تطهير بواطن نحو هذه الاجسام بناء على عنوان انما يطهر بالغسل ما يمكن نزع ماء الغسل منه وهذا هو قضية كلام كاشف
الغطاء في شرح القواعد ايضا حيث حكى عن المدارك انه استشكل فيما يرسب فيه الغسالة في الجهة الثالثة قائلا وفي المدارك استشكل
الحكم اي عدم الطهر بلزوم الحرج والضرر اولا وبان المتخلف في مثل الفواكه والخبز والحبوب لا يزيد على المتخلف في الحشايا بعد الدق
والتغميز وبان مطلقات الغسل تشمل القليل والكثير انتهى قال وهو مردود باصالة بقاء النجاسة ولان الطهارة بدون العلم بوصول
المطهر الى الجزء النجس على وجه يسمى غسلا لا وجه له ومجرد وصول الرطوبة الى الباطن من دون جري يسمى غسلا لا يكون مؤثرا ولولا
لزوم الحرج وقيام السيرة على التطهير بالكثير سيما بالنسبة الى الارض لكان القول باطلاق النهاية والدروس قويا يريد باطلاقها العبارة
التي حكيناها في الجهة الثالثة من نهاية الاحكام والدروس وقد سمعت انها عدم تطهير ما لا ينزع منه ماء الغسل ولا يخفى ان رده
ما استند اليه في المدارك بان المتخلف فيه لا يزيد في الحشايا بان مجرد وصول الرطوبة لا يؤثر غير مستقيم لابتناء منه على ان مناط
المدارك يريد بما استشكل ما يكون النجاسة راسبة من البدء في الاعماق وما ينفذ ماء الغسالة الى الاعماق معا بل في بعض الكتب تفريع
المنع من تطهير المايعات المتنجسة ايضا على عنوان انه انما يطهر بالغسل ما يمكن نزع الماء المغسول به منه نظرا الى ان الرطوبة النافذة
من الماء التي تنفذ الى باطن هذه الاجسام لتزايدها لا تنفصل عنها فالجهة الرابعة مستلزمة للجهة الثالثة بل والثانية ايضا مستلزمة
لها لان الغسالة لا تنفصل من باطن الفواكه وكذا من الاجزاء الدهنية التي في الصابون ومن المايعات المضافة اذا تداخلها ومن تلك
العبارات المفرعة للاشكال في جميع الامثلة المذكورة على العنوان المشار اليه ما في الحدائق قال اعلم ان ههنا اشياء لا تنفصل عنها
الغسالة بنفسها ولا بالعصر ولا بالدق ولا التغميز قد وقع الخلاف والاشكال في تطهيرها وذلك مثل الصابون والفواكه والخبز والحبوب
وما جرى هذا المجرى مثل الصابون اذا انتقع في الماء المتنجس السمسم والحنطة اذا انتقعا فيه ومثل المايع الدهن المتنجس ومثل
التراب انتهى وقريب منه في الروض وبالجملة صرح جماعة منهم الفاضل والشهيدان والكركي بل في المعالم معروف المتأخرين بانه لا يطهر
بالقليل ما لا يخرج منه في الماء مكتفين به في المنع من التطهير في جميع الصور المذكورة ولا باس في ذلك فان انفصال ماء الغسل اذا
قلنا انه محقق للغسل حسبما تقرر فكلما لم يتيسر نزع ما يراد غسله للتطهير باي جهة كان جاء مانع التطهير من عدم تحقق الغسل وعلى
هذا يكون القول بعدم التطهير في هذا الفرض هو المشهور بناء على كونه المشهور في الجهة الثالثة المتقدمة واما الوجه الاول فهو مختار
الجواهر تبعا لنهاية الاحكام ومجمع البرهان والموجز وظاهر الذخيرة واستظهره في الاول من كل من قال في الجهة الثانية التي هي عدم خروج
الغسالة وهو ظاهر كشف الغطاء قوله واما الجسد بعد الانتقاع مما يرسب فيه رطوبة الماء من غير استحالة كالمشوي من المجعد من
مايع الطين ويابس العجين فالظاهر فيها طهارة البطون كالحبوب واللحوم مطبوخة وباقية على حالها جافة او رطبة من غير حاجة الى
تجفيف وتنظيف بماء معصوم لان الظاهر ان اتصال الرطوبة بمثلها مغن في التطهير انتهى كلامه وان مراده من الرطوبة الاجزاء المائية الظاهر
المتواصلة بطريق الرشح والسراية دون الجريان لا مجرد النداوة الخارجة من طبيعة الماء وكان في الجواهر حملها عليها ولذا لم يتصد
جعله مخالفا لما اختاره هو من التطهير بالقليل اذا كان النافذ الى الباطن اجزاء مائية كالنافذ مما يصب على الكف الى ما تحت الاظفار
والنافذ الى ما تحت الحاجب من جبائر وعصائب واللطوخ ونحوها ضرورة ان النافذ مما يصب على يابس العجين الذي في عبارتها الكشف

لا يقصر عن النافذ الى ما تحت الجبائر واللطوخات الا ان يكون مراده مما اعترف به واختاره في النافذ تحت الجبائر واللطوخات ما كان
ماء واحتمالا بعينها يتحقق به الغسل بلا تردد وهو بعيد وبالجملة مقصود شيخنا في الكشف هو الذي تعرضه الاصحاب من النافذ مما يصب
على الحبوب والفواكه والآجر والخزف الى بواطنها واعماقها لكنه خالف فيه مما في شرح قواعده من عبارته المحكية سابقا في رد صاحب المدارك
من قوله ومجرد وصول الرطوبة الى الباطن الى آخره فان ظاهره مع ما بعده من قوله ولولا لزوم الحرج وقيام السيرة على التطهير بالكثير
لكان القول باطلاق النهاية والدروس قويا هو اختيار الوجه الثالث بل في الجواهر ان تطهره بالوضع في الماء الكثير متفق وظاهره
دعوى الاتفاق عليه مما عدا الشاذ الذي قال لا ينبغي ان يصغى اليه والتتبع ايضا مساعده وعليه فالوجه الثالث هو المشهور بناء
على ظهور منع تطهره بالقليل من الاكثر او المشهور وعلى كل حال سند الوجوه الثلاثة واضح فالعدم مطلقا هو دعوى عدم تحقق الغسل
بما ينفذ الى بواطن هذه الاجسام من الرطوبة المائية ودعوى تبعية الباطن للظاهر في الطهارة في نحو ذلك او وفيما يأتي تماما
ينفذ الى الباطن شيء اذ المستند فيها اما صدق الغسل في الجملة عرفا ولو في خصوص نحو هذه المغسولات ولا ريب في عدم كفايته
مطلقه وتقييد اطلاقه او لزوم الحرج في خلافه ويمنع من كونه الحرج الممنوع ومع لا يتفاوت بين كونها نافذة من القليل او الكثير ووجه
التطهير به مطلقا هو دعوى تحقق الغسل بنفوذ هذا القدر وان غسل البواطن لا يتوقف على اكثر من هذا كما يستكشف بتحققه
بالنسبة الى ما تحت الاظفار والحاجب والشعور والجبائر واللطوخ ونحوها مضافة الى دعوى الحرج في عدم التطهير به ووجه التفصيل
هو دعوى كفاية مطلق ملاقاة الماء او اصابته في التطهير بالماء الكثير وهو حاصل بالقدر النافذ بخلاف التطهير بالماء القليل
فانه يتوقف على صدق الغسل الذي لا يتحقق بمقدار النافذ في مثلها ولا يخفى ان الاوفق بظاهر الادلة هو القول بالعدم مطلقا
لتعلق الاوامر بالغسل المتوقف على استيعاب الجسم بالماء على هيئته العرفية ولا يكفي وصول البلل بطريق النشر والنفوذ ولا يجدي
كون المنتشر منه البلل ماء كثيرا بعد ان لم يكن الواصل منه الا بقدر الواصل من القليل لكن بعد امعان النظر في الادلة يقوى فيه وجه
آخر ان مقتضى حقيقتها اختصاص تطهيرها بالكثير وهو دلالة الخبر الكاهلي كل شيء يراه ماء المطر فقد طهر على كفاية مطلق الملاقاة
وان لم يتحقق الغسل في التطهير بماء الغيث وبضم عدم القائل بالفرق بين ماء المطر والجاري يثبت الحكم المذكور في الجاري وكذلك
في الكثير لعدم الفارق بينهما وبين الكثير ايضا ظاهرا مضافا الى الوارد في بعض النصوص مشيرا الى غدير ماء انه لا يصيب شيئا الا
طهره معتضدا بعموم ما تضمن طهورية الماء مع ما هو مركوز في اذهان المتشرعة من ان التطهير بالماء بل بكل جسم استعماله فيما يراد
تطهيره به بما يناسبه متنوعا بتنوع اجزائه ولذا حكم بتطهير الماء المتنجس به بما زجته معه من غير نص ورد بتلك الكيفية والتشبث
ح من جهة ضعف اتصال الاجزاء المائية النافذة في الاعماق بالماء الخارج المعتصم حتى يكون مطهرا فان النافذ في اعماق الجسم لا يتصل
بماء الخارج على وجه يصدق اتحاده معه عرفا ليصدق على المجموع الكر او الجاري مثلا ولعل من هنا قال في الجواهر في خلال الكلام
له مع امكان منع الاتصال باعتبار حيلولة تلك الاجزاء من الجسم بين ماء النافذ ومادته انتهى سخيفة لعد النافذ جزء مما على
الظاهر وعدم عده ماء آخر منقطعا عنه وغايته الشك فيستصحب في النافذ الحالة السابقة موضوعا وحكما ويحكم بطهارته ويترتب
عليه مطهريته للمحل نعم لو كان الباطن منتقعا ممتلئا بالماء النجس فحيث ان طهارة الموجود فيه متوقفة على حصول الاتصال الموجب
للاتحاد ليصدق الماء الواحد وهو مشكوك فمقتضى الاستصحاب فيه عكس المتقدم من البقاء على النجاسة وهذا يندفع بما
مر في مسائل الماء المضاف ويأتي في الجهة الخامسة وعلى كل حال لا ينافي الاكتفاء بمطلق الرؤية والاصابة المذكورتين في التطهير
بالكثير والجاري وقوع الامر بالغسل في كثير من الموارد لمعلومية كون مطلوبيته لحصول الطهر وبملاحظة كونه الميسور الغالب
لا يقتضي تقييد اطلاق الرؤية والاصابة به خصوصا مع ان موارد الامر بالغسل هي الثوب والبدن وبعض موارد مخصوصة و
ليس ما يتضمن الامر بالغسل في كل مادة بحيث يشمل الاعيان المتنجسة التي هي محل التردد وعلى تقدير استفادة كلية معتضدة بما
ذكر من استقراء تلك الموارد تعينا عن الدليل على الوجوب في كل جزئي فهي الامر بتطهير كل متنجس لا الامر بغسله والتطهير حاصل في الكثير
بمطلق الاصابة لما ذكر ومقتضى ثاني الوجهين تطهيرها بالكثير والقليل وهو دعوى ان غسل الاجسام ظاهرا وباطنا في العرف و
العادة يتحقق بجريان الماء على ظاهرها على وجه ينفصل عنه ما ينفصل وينجذب منه الى الباطن ما ينجذب فاذا فعل كذلك صدق
انه غسل تمام هذا الجسم ويشهد له صدقه بالنسبة الى ما تحت الاظفار والحواجب والشعور والجبائر والعصائب واللطوخات وما

اشبه بذلك فان الواصل اليها مما يجرى على الظاهر ليس بازيد مما ينفذ الى بواطن تلك الاجسام نعم فى وصول الرطوبة المائية الى تمام اجزاء
الباطن مستوعبا لها بمجرد صب الماء على الظاهر الى زمان الانفصال عنه تامل بل منع ولا اقل من الشك فيه لكن مع ورود مثله فى مجرد
الوضع فى الكثير واخراجه منه لا يوجب المنع كلية فى القليل بل غايته اشتراط العلم بالنفوذ مستوعبا فلا يقتضى الفرق كلية من حيث
كونه ماء ينفعل ولا ينفعل وعلى هذا لا يحسن التعبير عن عنوان محل البحث بما فى بعض الكتب مثل ما فى كشف الغطاء واما المتنجس
بغير الانفعال بما يرسب فيه رطوبة الماء الخ لان بعض ما يتنجس منها ما يماثل الجمد خصوصا بشوى الطين الناعم اللزج تماسك اجزائه
على وجه يشكل حصول العلم بوصول ما ينفذ الى تمام اجزائه خصوصا فى صب القليل عليه وان نفذ فيه فى الجملة بل الامر فى فرض
تنجسها جامدة بنحو نفوذ النجاسة الى اعماقها كما مثل فى جملة من الكتب بالحبوب المنتقعة فى الماء المتنجس ولو بعد جفافها حتى لا يتوهم
منع امتلاء خللها وفرجها بالرطوبة النجسة من دخول الطاهرة ومثل ببعض الاجسام التى ينفذ فيها النجاسة الى اعماقها اذ يمكن
رفع الشك المذكور فيها بانه حيثما يصل الماء المتنجس يصل الطاهر ايضا لكن يبقى مع التوجيهين امكان منع تطهر بواطن هذه الاجسام
من الجهة الثالثة المتقدمة وهى عدم انفصال الغسالة عنه وقد عدم قابلية القدر النافذ من الرطوبة للانفصال ودفعها فى الكثير
مواضع لعدم الحاجة فى التطهير به الى انفصال الغسالة واما فى الماء القليل فبان الجارى على الظاهر بوجه ينفصل منه ما ينفصل
بعد ان يكون محققا الغسل تمام الجسم حسبما ذكر وانفصال ما انفصل غسالة غسل الجميع ومع ذلك كله الاجود فى تطهير بواطن نحو هذه
الاجسام القصر على وضعها فى الماء المعتصم زمانا يقطع معه نفوذ الماء الى اعماق المتنجسة دون صب الماء عليه اعتمادا على الاول من
التوجيهين المذكورين لكن المتتبع فى كلمات الاصحاب يجد فى تمثيلهم لما يشك فيه التطهر من الجهة الثالثة والرابعة من الاختلاف
ما لا يكاد تنضبط فى عد بعض الاجسام مما يجرى فيه هذه الجهة وتلك الجهة من الدهن والصابون والعجين والكاغذ والطين
والسمسم والحنطة وسائر الحبوب والاجر والخزف والتراب الى غيرها فبعضهم ذكر هذا من ذاك وذاك من هذا والاخر بالعكس بل الفاضل
فى كتبه اختلف كلامه فى ذلك ونظيره غير عزيز فى المسائل الفقهية ومن ينبغى التروى والتبصر فى مثلها حذرا من الخبط والخلط والله
العاصم الجهة الخامسة كون الحبوب وما اشبهها مبلولة بالماء المتنجس لان امتلاء خللها وفرجها برطوبة الماء المتنجس يمنع من دخول الاجزاء
المائية الطاهرة لامتناع اشتغال حيزها ما دام ممتلئا بغيرها ولا تعرض لهذه الجهة فى كلام الاصحاب فان مما يوجد فى كلامهم من الحبوب
المنتقعة فيها ما فى المنتهى قال بعد ذكر عدم تطهر العجين المعجون بماء متنجس قال السمسم والحنطة اذا انتقعا قوى تطهرها بالقليل بان
يغسل ثلاثا ويترك حتى يجف فى كل مرة فيكون ذلك كالعصر وفرض المنتقع فيها ليس لتحقق به مانع امتلاء خللها بالماء النجس بل هو
لاحراز تنجس الاعماق فان غالبا بمجرد ملاقاة ظاهرها النجس لا يحرز وصوله الى اعماق باطنها ولو كان ذلك لتحقق امتلاء الخلل فيكون
مانعا من دخول الماء الخارجى لكان يوجب تجفيفها اولا ايضا قبل الغسلات وقد يشهد له فرق الموجز بين الحبوب المنتقعة بالنجس
فتطهر والمطبوخة به فلا تطهر فانه لزعم عدم السريان بالنقع بخلاف الطبخ ولذا استشكل الفرق شارحه نعم يتوهم كون امتلاء الخلل
بالماء النجس مانعا من حلول الماء الخارجى فيها من مطاوى كلمات بعضهم منها عبارة كشف الغطاء المتقدمة فى الجهة الرابعة حيث قال
جافا او رطبا من غير حاجة الى التجفيف وفى عبارة الجواهر بعد منع تحقق الغسل بنفوذ الرطوبة المائية حيث قال نعم لو كانت فى
حال ينفذ فيها الماء المطهر ولو بتجفيف نحوه طهرت بوضعها فى الكثير وفى عبارة ثالث فى ذكر ما يرسب فيه الماء ويعصر عصره
قال لو كان فيها رطوبة مانعة عن نفوذ الماء او عن العلم به لم يحكم الا بطهارة القدر الواصل اليه الماء علما وفى عبارة رابع فى عدم طهر
الحبوب المنتقعة بالنجس قبل الجفاف حيث قال لعدم العلم بوصول الماء الى جميع اجزائه لمزاحمة ما فيه من الماء النجس الطاهر وفى خامس
بعد اختيار التطهر بنفوذ الاجزاء المائية فى الاجسام المذكورة حيث قال نعم يحصل الاشكال فيها لو انتقع الشئ بالماء النجس ووقع
فى الكثير وفرض عدم نفوذ الكثير الى اعماقه من جهة وجود اجزاء الماء النجس فيه فح لا يكفى مجرد اتصال تلك الاجزاء باجزاء الكثير اما
على اعتبار المزج فظاهر واما على مطلق الاتصال فلعدم تحقق الاتحاد عرفا ومقصودنا من نقل هذه العبارات نفى كون منع التطهر
من هذه الجهة قولا معروفا بملاحظة كون المنع فى بعض الاجسام المنتقعة فى ماء النجس قول جماعة من زمن الفاضلين فما بعد لان مراد
هؤلاء من فرض النقع احراز سريان النجاسة الى الاعماق والتردد من حيث تحقق انفصالها من مجرد وصول الرطوبة المائية اليها
لا التردد من حيث كون وجود الرطوبة الحاصلة من النقع مانعا من دخول اجزاء الماء الطاهر فانه عند من هم سخيف لا يتوهم هؤلاء

مز الظاهر بعد انفصال ...

فى تطهير الحبوب

الافاضل من مثل تلك العبارات وقد وقفت على من هو موافق لنا فى ذلك قال بعض الفضلاء ولا يشترط تجفيفها اولا ثم القاؤها فى الكثير
كما اعتبره بعض نعم يتجه عدم ما نعيته وجود الاجزاء المائية النجسة فى اعماق تلك الاجسام من تطهرها قد قررناه فى مسئلة تطهير الصابون
فراجعه ونزيد هنا بيانا ان عمدة الاعتماد فيما قررناه هناك انما هى على الشق الثانى من تسليم كون الموجود فى الخلل والاعماق ماء و
بوضعه فى الكثير يتصل به ويتحد معه وعلى اعتبار المزج يمتزج به ايضا ولو بعد مضى زمان ويطهر به الماء القليل وعلى تقديره كون
المنتقع فيه مضافا يستهلك ايضا بعد مضى زمان ماء مطلقا وبه يندفع ما سمعت فى توجيه عدم تطهر المنتقع بالماء النجس الا بعد
تجفيفه مما حاصله ان طهر باطنه انما هو بطهر ما امتلئ به من الماء النجس وهو على اعتبار المزج ممتنع لامتناع دخول الماء من الخارج
فيه وعلى كفاية الاتصال يعتبر صدق الماء الواحد وهو لم يتحقق فيبقى على استصحاب حالته السابقة سادسها كون تماسك اجزاء
الجسم واتصالها بوجه يشك فى تداخلها الماء ويحتمل او يظن ان لا يمس غير سطح ظاهره وان كان مايعا كالفلز المايع وان قلنا بطهر
المايعات المتنجسة لو تخللها الكثير كما بنى عليه فى التذكرة والموجز واحتمله فى الدروس وظاهر البيان يمنعنا من القول به فى الفلز
المايع شدة تواصل اجزائه المايعة بحيث لا يتداخلها الماء كما فى الزيبق وقد صرح بعض اجلاء المعاصرين كما فى مستند النراقى
قال لو تنجس الفلز حال الذوبان والميعان ثم انعقد فلا اشكال فى طهر ظاهره بالغسل واما بجميع اجزائه فالظاهر تعذره لتوقفه
على العلم بوصول الماء الى جميعها وهو غير ممكن ولو مع الذوبان ثانيا انتهى ولعله الفارق فى نظر جدى العلامة حيث انه فى الصابون المنتقع
النجس احتمل طهره بالانتقاع بالكثير وفى ذائب الفضة والرصاص اذا اصابهما نجاسة قال منع فتطهر جميع اجزائهما انتهى وكانه لمقطوعيه
عدم نفوذ الماء فى باطن نحو هذا الجسم بخلاف نحو الصابون فانه على مذهب الفاضل فى المايعات غير الماء ينفذ فى جسم الماء
ومع يمكن القول بطهره بناء على اصالة الطهر فى كل ما لاقاه الماء او مع المزج به بل حكى كاشف الغطاء فى شرح قواعده انه احتمل بعض
عدم تحوقر المايعات للشك فى الاندراج تحت اسمها قال وهو بعيد انتهى وعلى ما ذكره من الاحتمال يتجه اختصاص موضع ملاقاة
النجس من مايعه بالتنجس دون الجميع لبطلان السراية عندنا وعدم تحقق كونه من المايع المحكوم بنجاسته كله اذا وقع فيه نجاسة وما ذكره
من البعد فى محله لصدق الذائب والمايع عرفا فيتنجس جميعه بالملاقاة كالدهن الذائب الا انه لا ينفذ فيه الماء كما لا ينفذ فى خلال باطن
الزيبق فيمتنع من اجله القول بتطهر جميعه داخلا وظاهرا ومثل بطهر ظاهره ما يغاير فيتراءى من عدم نفوذ الماء فى داخله ان حالة
كحالة جموده لكن الصواب عدمه لعموم عدم تطهر المايعات غير الماء المدلول عليه باخبار الدهن الذائب والمرق وغيرهما مما مضى
فى المضاف فيكون وجه ما يشعر به تعبير جدى العلامة بامتناع تطهر جميع اجزائها من امكان طهر بعضها وليس الا سطحها الظاهر هو
ذلك لكن بعد الانجماد لا قبله كما يعطيه السياق بعده ويغسل ظاهره جنبا بعد حين اذا حك بعض ظاهره وخرج الباطن حتى داعى
المس برطوبته انتهى ومما يشك فى تداخله الماء الدهن فلو قلنا بتطهر المايعات اذا تخللها الكر على وجه الممازجة يمنعنا من القول به فى
الدهن المايع المتنجس المنافرة التى فى جسمه عن مجامعة الماء باعتبار دسومته ولا اقل من حصول الشك بملاحظتها فلا يعلم بوصول الماء
الى جميع اجزائه وقد صرح بذلك جماعة فى رد الفاضل حيث امكن تطهيره بامتزاجه بالكثير وان تمتزج على وجه لا ينتفع به فيما
يقصد من الدهن لكن ببرودة الماء يمكن جمعه على الحالة الاولى وهذا من خواص جسم الدهن ولذا خص بالتردد وبه يندفع ما يورد
من ان هذا الفرض كتطهر المضاف بانقلابه مطلقا ليس من التطهر الذى بمعناه ارتفاع النجاسة مع بقاء المتطهر لا باذهابه من البين
قال الجماعة ان هذا ان تم فهو على تقدير امكان امتزاج الماء بالدهن كذلك لكنه غير معلوم بل فى الروض جزم بعدم امكانه وان الماء
لا يصيب الا سطحه الظاهر قلنا قلة الشك فالنجاسة مستصحبة وبملاحظته مع ثبوت سراية النجاسة عندنا فى المايعات حكمنا بعدم
تطهر الدهن المتنجس مايعا الا ظاهره ولا باطنه نعم اذا تنجس جامدا بمجرد الملاقاة اختصت النجاسة بالجزء الملاقى وبسطحه الظاهر ولو
كان رطبا غير جاف لبطلان السراية عندنا وطهره يحصل القاء سطح ذلك الجزء ولا باس ببقائه وصب الماء القليل عليه والغسالة
اولا غير معلوم نفوذها ودسومتها فيه كما سمعت ثانيا دسومتها غير مانع من الحكم بطهارة السطح الظاهر مما يصب عليه واذا تنجس بنجاسة
سارية من الظاهر الى الباطن كما اذا انتقع بماء متنجس جامدا مثلا فان قلنا فيما تقدم بعدم تطهر اعماق الحبوب المتنجسة وبواطنها مطلقا
او بالقليل فيطهر بوالصب عليه خاصة دون وضعه فى الكثير فعدم تطهر باطنه هذا اولى وان قلنا بالتطهر هناك مطلقا او بوضعه
فى الكثير خاصة قلنا المنع هنا للخصوصية المشار اليها المانعة من نفوذ الماء الغزير فى ما يعمه بنحو تخلل اجزائه فكيف بنفوذ مجرد

الرطوبة المائية في جامد خصوصا من مجرد صب القليل عليه كما في كشف الغطاء فقد صرح فيما مر بطهارة باطن الطين المشوي كالفخار
بمجرد الصب عليه وفي الدهن والشحم المجمد بين مصرح بعدم تطهر باطنهما وان طهر ظاهرهما وبالجملة الاقوى عدم تطهر الباطن في الفرض
واما الظاهر فيحكم بطهره بصب القليل فضلا عن وضعه في الكثير لان مجرد دسومة الشحم غير مانع من تطهره بالماء والسراية باطلة وقد
صرح في الروض بان طهره كسائر الجامد الدسمة وانه لا يمنع لزوجته من تطهره على هذا الوجه كما لا تمنع من ظاهر البدن وغيره الموجود
عليه شيء منها اذا لم يكن له جرم وهكذا الحكم اذا تنجس مايعا ثم جمد فيحكم بطهر ظاهره اذا صب عليه فضلا عن وضعه في الكثير
دون باطنه لعين ما ذكر في الصورة المتقدمة وما يوجد في بعض كلماتهم من ان الدهن اذا جمد بعد الانفعال امتنع تطهيره بالغسل
كما في الروض تبعا لجامع المقاصد مرادهم تطهر جميعه من الظاهر والباطن كما لا يخفى على من امعن النظر للتصريح فيهما بطهر ظاهر الدهن
النجس جامدا بالغسل ولا فرق بالنسبة الى ظاهر الجامد بين تنجسه حال الميعان او الجمود والشحم في باب التطهير كالدهن مايعا وجامدا
من غير فرق بخلاف الصابون وان كان مادته الشحم او الدهن لكن بمداخلة ماء الجلو فيه قد ابخذت الدسومة من جسمها وذهبت على
وجه يعود الثقل منها والخاصية المتقدمة الثابتة فيهما كانت من الدسومة وبعد ذهابها تكون كغيرها ذائبا وجامدا في عدم تطهر
ذائبه الا بالانقلاب بطهر ظاهر جامده بغير كلام وباطنه من الرطوبة النافذة فيه على الكلام المتقدم وهذا هو المراد مما حكاه في مفتاح
الكرامة عن استاده الشريف جدي العلامة وكانه في الدرس من ان اصابة النجاسة قبل الجمود فهو من المايعات لا يطهر بالغسل وفي
الانتفاع بالكثير احتمال فاذا جمد وجفف تاما قبل التطهير كله او اعلاه فينصح ببيعه لذلك انتهى فان الاحتمال في طهر ما يعمه بالانتفاع
مو منه هب الفاضل من تطهر المايعات بالكثير وعبر بالانتفاع ليكون بمقام تطويل الوضع الذي اعتبره الفاضل في الدهن وكذا
احتمال تطهر كله بعد الجمود مبني على مقالة تطهر بواطن الاجسام المشار اليها بنفوذ الرطوبة المائية فيها من الصب على ظواهرها
فتبين ان الاظهر في مايعه عدم التطهر مطلقا وبعد جموده طهر ظاهره بغير كلام وباطنه كباطن الحبوب على الكلام في الحبوب وكذلك
الكلام فيه اذا تنجس جامدا لكن لا يخفى انه اذا جمد بعد التنجس ففي الحكم بتطهر اعماقه وباطنه بمجرد صب القليل عليه اشكال وان
قلنا به في مثل الحبوبات والاجر والخزف للزوجة التي في جسمه وملوسته فيشكل بملاحظتها حصول القطع من مجرده بوصول الرطوبة
المعهود نفوذها في سائر الاجسام فيه الى جميع اجزائه ومما يشك في تداخله الماء هو الارض المتنجسة وتحقيق الكلام فيها ان الارض
اما صلبة كالاراضي الصخرية والطينية المعروفة بالرس على لسان اهل عصرنا وهي الشديدة التماسك وبالجملة يجري عليها ما يصب
من الماء ولا يرسب فيها وينفصل عنها كله او معظمه ولا يعتبر انفصال جميع ما يرد عليه بل موكول الى العرف والعادة في امثال الجسم
المغسول ضرورة تفاوت مراتبها بتفاوت الجسم والاغلب الاجسام تجذب اليها شيئا من الماء الوارد عليها فما تجذبه الارض الجصصة من
هذا الباب اذا كانت مسرجة ينحدر عنها معظم الماء الوارد ظهرا ورخوة كالاراضي الترابية والطينية الرخوة التي تشرب الماء فلا
يجري ما يصب عليها ولا عبرة في هذا القسم بما يجري من كثرة توارد الماء عليها يمتلي باطنها مما يرسب فيه فلا جرم يجري منها بل العبرة
بالرسوب المقدار الذي يتحقق به الغسالية والا فالحبوبات التي شاواها الماء يرسب فيه لا بد من الجريان والانفصال عنها اذا كثر الماء
الوارد عليها لكن يختلف الجري عنها باختلاف الجسم المصبوب عليه صغرا وكبرا اذ لا يعقل ان يتساوى فيه الارض الفسيحة وحبات
الحنطة قطعا ثم على التقديرين المحل المغسول من الارض اما منحدر انحدارا يوجب في العرف والعادة انحدار الماء الوارد عليه الى محل
السفل منه او مستوية لا فرق في اجزائها بالنسبة الى قرار الماء فهذه اربعة اقسام وعلى التقادير التطهير اما بالماء المعتصم او
بالقليل وظاهر الشيخ تطهرها في الاقسام الاربعة بالقليل فيما المعتصم بالطريق الاولى لقوله في الخلاف اذا بال على موضع من الارض
فتطهيره ان يصب الماء عليه حتى يكاثره ويطهره فيزيل لونه وطعمه وريحه فاذا زال حكمنا بطهارة المحل وطهارة الوارد عليه ولا يحتاج
الى نقل التراب ولا قلع المكان قاله الشافعي انتهى وظاهر هذه العبارة عموم الارض للاطلاق والماء ايضا لذلك بل ظاهره في القليل
للتعبير بالوارد وغالبه القليل دون الكثير غايته لزوم الطهارة بالكثير بالاولوية ويؤكد عموم الارض في كلامه مقابلته بقول ابي
حنيفة المفصل بين الصلبة والرخوة قال ان كانت الارض رخوة فصب عليها الماء فنزل الماء عن وجهها الى باطنها طهرت الجلدة
العليا دون السفلى التي وصل الماء والبول اليها وعموم الرخوة في كلامه للمنحدرة والمستوية بالاطلاق ظاهر قال وان كانت
الارض صلبة فصب الماء على المكان فجرى عليه الى مكان اخر طهر مكان البول ولكن نجس المكان الذي انتهى الماء اليه فلا يطهر حتى

في تطهير الارض

يحفر التراب ويلقى عن المكان انتهى وهو اختصاص الارض فيه بالمنحدرة واضح من قوله فجرى عليه الى مكان اخر فقضية مقابلته بقول
الشافعي الذي اختاره هو عدم فرقه بين الرخوة والمنحدرة فتحصل منهما قولان احدهما للشيخ وتبعه الحلي وجماعة ممن تقدم وثانيهما
قول ابي حنيفة وهو المنسوب الى المشهور من اصحابنا في بعض الكتب والى مشهور المتاخرين في بعض وفي المعتبر بعد ان حكي عن الشيخ
ما تقدم ولم يتعرض قال الوجه ان طهارتها بجريان الماء عليها او المطر حتى يستهلك النجاسة وبزوال التراب النجس على اليقين او تطلع
عليه الشمس حتى يجف بها او يغسل بما يغمرها ثم يجري الى موضع اخر فيكون ما انتهى اليه نجسا ثم قال ولو كانت جامدة ازيلت
عنها فان كانت رطوبتها باقية على الارض فهي كالمايع فان استهلكت اليابسة العينية في التراب لم تطهر الا بازالته انتهى ولا
يخفى مخالفته ظاهرا مع القولين اما القول الشيخ فواضح صريح واما القول ابي حنيفة المنسوب الى جماعتنا فلا طلاق يغمرها
ثم يجري الى موضع اخر بتقريب زادته انه وان اجراه بفعله بان يحفر ما تحتها الى موضع اخر لظهور كلامه في بيان مطهر للارض
كلما كانت لا ارض مخصوصة فلا يكون الا بما وجهناه بل في المدارك شمول كلامه للرخوة من غير هذا التقريب فكانه ناظر الى
كون هذا الانتقال يجديا مع فرض الرسوب مع ان الحق كون الباقي بالرسوب قادحا وان انتقل بعضه اترى ان كومة التراب
التي هي من قسم ما يرسب فيه الغسالة قطعا اذا وضعت على الارض منحدرة اذا صب عليها الماء جرى مما تحتها شيء فهل يصلح
بذلك مانع الرسوب فيها كلا والا فاكثر ما يرسب فيه الغسالة اذا اكثر عليه الصب لا بد وان ينفصل منه الماء لكن مع رسوب ما يرسب منه
ايضا وهو قادح اذ ليس الراسب هو من الرطوبة المتخلفة المعفوة ويشهد لذلك ان الثوب ذا علق وصب عليه الماء فهو من قسم ما يرسب
فيه الغسالة مع انه لا ينفك من انفصال الماء مما تحته لكن حيث انه مع بقاء ما يرسب في الثوب فلا يجدي خروجا من عنوان ما يرسب فيه
الغسالة ولا بد مع ذلك من عصر الثوب او الميزان معه فيما يرسب لا يرسب هو الماء الذي يرد او لا بمقدار ما يستوعب المحل وبه
تحقق الغسالة به فهذا هو الذي اذا رسب لم يخرج كان محل البحث وان خرج ما يرد بعده على المحل ولو متصلا والمدار في تشخيص
امثال المقام وضبطها ليس على الحكميات بل على التخمينيات العرفية والاولى القصر على العلميات العرفية والعادية هذا ويمكن مع ذلك
تنزيل كلام المعتبر على ما يوافق المنسوب الى الجماعة بارادته ما يجري الغامر جميعه وعلى كل حال مقتضى قواعد التطهير مع الغض عن النص
المخصوص اختصاص تطهير الارض بالماء القليل بقسم واحد من الاربعة وهو الصلبة المنحدرة لان غير المنحدرة منها لا تنفصل الغسالة منها
والرخوة بقسميها يبقى فيها من الغسالة راسبة غير الرطوبة المتخلفة المعفوة فقول ابي حنيفة على اطلاقه غير مرضي لحكمه بطهارة الجلدة
العليا في الرخوة وهو انما يتم اذا فرض عدم بقاء شيء من الغسالة في الجلدة ومع نزولها من تلك السطح الى سطحها الاخر بمنزلة الانفصال
عن الجلدة العليا واما لو بقيت فيها كما هو الغالب في الترابية والطينية الغير الرشحة فلا ولذا يحكمون بان القطعة من السطح غير
قابلة للتطهر بالقليل هل انفصلوا ما بين جلدتها الفوقانية فتطهر ما تحتها فلا تطهر وكذلك الثوب المصبوب عليه الماء بغير
عصر وما ذاك الا لبقاء الغسالة في الجلدة الفوقانية وقد تقدم منا في ظهر السطح الفوقاني من قسم ما يرسب فيه الغسالة المفيد
بما كان فيه مثل الخزف والاجر والحبوب ونحوها ما يجري الماء على سطحها الظاهر ثم يجذب من الظاهر الى الباطن ويبقى فيه وان
خرج منه شيء فقلنا ان انتقاله من الظاهر الى ما تحته فيما كان لجسمه ثخن بمرتبة الانفصال عنه وبالجملة لا بد من ملاحظة هذا
فانا نتبع الدليل لكن ورد في تطهير الارض نص ان تم فهو الذي يوجب الخروج عن مقتضى قواعد التطهير وذلك ما رواه الجمهور
عن ابي هريرة قال دخل اعرابي المسجد فقال اللهم ارحمني ومحمدا ولا ترحم معنا احدا فقال رسول الله صلعم تحجرت واسعا قال فما لبث ان
بال في ناحية المسجد فكانهم عجلوا اليه فنهاهم النبي صلعم ثم امر بذنوب من ماء فاهريق عليه ثم قال علموا ويسروا ولا تعسروا قال الشيخ في
الخلاف بعد ان رواه مستندا اليه ان النبي صلعم لا يامر بطهارة المسجد بما يزيده تنجيسا فلزم ان يكون الماء ايضا على طهارته ولذا افتى فيه
بان الارض تطهر والماء ايضا لا ينجس واستند ايضا في الخلاف باية الحرج وربما ايد القول بمضمونه بروايتي ابي بصير وابن سنان
المتضمنتين لان المصلى في بيوت المجوس يرش ويصلي اذ فيه اشعار بزوال النجاسة الارض بصب الماء والا لم يكن للرش فائدة لانه كالنضح
في الثوب يكتفى به دون الغسل كلما لم تتيقن النجاسة كما هو المستفاد من الاخبار في الموارد وربما اضيف اليهما نحو صحيح ابن سالم في
السطح يبال عليه فتصيبه السماء فيكف فيصيب الثوب فقال لا باس به ما اصابه من الماء اكثر منه بتقريب التعليل باكثرية الماء
على البول فيفيد العموم وقريب منه في غيره وايضا وفي الاستناد الى الحرج في مثل المقام لاثبات التطهر مع عدم حصول الغرض

فى الشرع ما لا يخفى وحال خبر ابى هريرة وسنده ايضا غير خفى وان وصفه الشهيد وغيره فى المقام بالمقبولة فكانه نظر الى عمل الشيخ ومتابعيه
بل ربما يستظهر من موضع من الخلاف كونه المعروف عند اصحابنا لعدم حكايته الخلاف الا من المخالفين وربما يؤيد بعمل الحلى بها لكن صرح
العلامة البهبهانى بعدم حجيتها مع ذلك واما دلالة الخبر فمضمونها حكاية قضية فى واقعة فيحتمل جريه الارض وصلابتها يومئذ
مع سراجها الى الخارج او بتنشيف الغسالة ويحتمل بلوغ الذنوب كرا او كون المقصود من الصب ترطيبها ليجف بالشمس والمقصود ازالة العين
بالماء ليتعقبها ازالة الرطوبة بالشمس وعلى تقدير وضوح الدلالة معارضة بما هو اقوى لموافقة الاصل والعموم وفتوى الاصحاب مما
روى فى هذه القضية من قول النبى صلى الله عليه وآله خذوا ما بال عليه من التراب واهريقوا على مكانه الماء وح لا دلالة وما يقال بدلالة هذا ايضا من ان
صب الماء انما هو للتطهير من رطوبة البول الباقية والا كان لغوا مدفوع بان التراب المتيقن النجاسة لعله اخذ وبعد اخذه يبقى محتمل
النجاسة وح صب الماء عليه تنزهى وفى طريق آخر وجدت الامر باخذ التراب من غير امر باهراق الماء مكانه وفى رواية الرش النجاسة
غير معلومة فالرش تعبد او لزوال النفرة وفى الذخيرة مع اعترافه بالدلالة قال هو اشعار والاستدلال بمجرده مشكل ورواية
التعليل باكثرية الماء انما هو لبقاء الماء على طهارته وعدم تنجسه بالبول الذى على المحل لا لطهر المحل مع ان الاكثرية اكثرية معنوية
والماء المصبوب المفروض فى الجزء الغيث لا يعلم معه وجود العكس فى القليل وربما استدل لتطهير الارض بالقليل بموثق عمار عن
الموضع القذر يكون فى البيت وغيره فلا تصيبه الشمس ولكنه ييبس الموضع القذر قال لا يصلى فيه واعلم موضعه حتى تغسله باستظهار
كفاية غسلها الصادق بالماء القليل وفيه مع امكان دعوى ظهوره فى الغسل الاستحبابى بتقريب ظهوره فى النهى عن جعله مكانا
للصلوة قبل غسله وهو غير تحريمى لعدم قدح النجاسة الغير المتعدية فى مكان المصلى ان سبيله سبيل الطلاقات الامر بالغسل ولا
خصوصية فيه ح والاستدلال لمحل البحث بتلك الاطلاقات مدفوع بما وقع الاستدلال بها لعدم اعتبار انفصال الغسالة مما
تقدم فى محله ويبقى فى المقام تصحيح تطهير الارض الرخوة المنحدرة بالقليل بدعوى كفاية ما ينفصل من الماء بانحداره الى الموضع الآخر
مع عدم قادحية ما يبقى مرسوبا فى باطن الارض لان المعتبر فى انفصال الغسالة عن كل جسم ما هو بحسبه والا لا يخلو جسم من جذبه من
الغسالة شيئا يختلف بحسبه وفى الارض هذا مقدار جذبه ومقدار انفصاله وقد يقرب بما مر من عبارة المعتبر فى بيان ما يطهر به
الارض وفيه انه ان تم فى الارض الصلبة فى الجملة المشربة بالماء النجس والبول مثلا بما ادعاه بعض وحكم بطهارة باطنها بتبعية ظاهرها
اذا صب القليل عليه وجرى على ظاهرها وانفصل منها ما انفصل ونفذ فيها ما نفذ وان بقى النافذ فى داخلها ولم يخرج على
نحو بعض الاجسام المتعدة المتنجسة اعماقها فلا يتم فى الرخوة الترابية التى يبقى اغلب الغسالة فى باطنها مع انه فى الصلبة فى الجملة
التى يبقى فى باطنها ازيد من البقايا المتخلفة فى الاجسام التى يخرج غسالتها بالعصر وما بحكمه من الدق والتغميز ونحوهما ايضا
فى حيز المنع نعم لا باس بالحكم فيها بطهر السطح الظاهر الذى يجرى الماء فيه واما اذا كانت الصلابة فى الظاهر من فرشه ببناء الصخر
او الآجر او الخزف والخشب بل وورشق الجص عليه فهو خارج من قسم تطهير الارض لكون السطح الظاهر المحكوم بطهره فى مثله انما هو
الصخر المتصل بالارض مثلا ولا اشكال فى طهره بمجرد الصب عليه وان تطبق على الارض متصلا بها وكذا الخشب والآجر والخزف و
الجص اليابس الموضوع على الارض وان انقلب الغسالة من الظاهر الى ما تحت السطح الظاهر كما تقدم وتنقيح الامر فيما تقدمه من الارض
الصلبة فى الجملة والدعوى المذكورة فيما تقدمها من الرخوة المنحدرة موقوف على بيان تطهير الحشايا المكان ما ادعى وقع التصريح
به من جماعة من ان الباقى من الغسالة فى باطن الرخوة وخصوصا فى الصلبة فى الجملة ليس بازيد من الذى يبقى فى الحشايا كالدوشك
والفرش الثخينة الصوف ونحوهما التى لا تعصر لثخانة حشوها ومثلها ما لا يعصر لكبره كالخيمة والبساط الكبير ونحوهما فليتبين
حكم الحشايا وقد صرح جماعة بقيام الدق والتقليب فيها مقام العصر كما فى المنتهى والتحرير ونهاية الاحكام والبيان والذكرى
والموجز وشرحه بل فى المدارك نسبته الى الاصحاب وفى غيرها قيام الدق والتغميز وفى الدروس الاقتصار على التغميز وكان المراد
واحد هو المعالجة فى اخراج ماء الغسالة ونسب كاشف الغطاء فى شرح قواعده الى المنتهى الاستناد لكفاية الدق والتقليب
الى صحيحة ابرهيم بن محمود فى الطنفسة والفراش يصيبهما البول كيف يصنع به وهو كثير الحشو قال يغسل ما ظهر منه فى وجهه و
اعترض عليه بعدم الدلالة ورواية ابرهيم بن عبد الحميد فى الثوب يصيبه البول فينفذ الى الجانب الآخر وعن الفرو وما فيه من
الحشو قال اغسل ما اصاب منه ومس الجانب الآخر فان اصبت شيئا منه فاغسله والا فانضحه بالماء واعترض عليه بان فى دلالتها

تأمل لاحتمال ارادة مس الجانب الآخر لتعرف السراية وعدمها بل ظاهر المقابلة ذلك وفى اللوامع نسب البعض الاستناد الى الثانية
ثم وجه دلالتها بما يجل الفاضل عن مثله قال احتجاج الفاضل به على اعتباره اى الدق والغمز عجيب وكانه حمل المس على الغمز ولا
يخفى ما فيه انتهى وقول شيخنا الاحتمال ارادة مس الجانب الآخر ايضا يعطى فهمه من الفاضل ذلك فى وجه استناده الى هذه الرواية
وكل ذلك غريب لان كلام المنتهى لا دلالة فيه اصلا على الاستناد بها للدق والتقليب وانما استند بالثانية وذلك ايضا للزوم غسل
الجميع اذا سرت النجاسة الى الجانبين نعم فى الروض قال وما تعسر عصره كالثخين من الحشايا والجلود يكفى فيه الدق والتغمير للرواية
انتهى ولم نقف كما اعترف به غير واحد ايضا على رواية بكفاية الدق ونحوه الا ان يكون مراده ما تضمن العصر بناء على انه تمثيل لمطلق
العلاج او على ان العصر معناه ذلك كما استظهر من اللغة لتفسيرهم عصر الشئ باخراج ما فيه ولذا فسر العلامة البهبهانى بانه فعل
ما يخرج به الماء المغسول به تغميزا او ليا او كبسا وبالجملة لم يوجد القول فى الحشايا بعدم صلاحية التطهير بالقليل اصلا ولا كفاية
غسل ظاهرها عن باطنها مع سراية النجاسة الى الباطن والرواية الاولى التى توهمها محمولة على ما لم يعلم السراية لتصريح الثانية بتعميم
السراية بغسل الجميع نعم قد يوهم ترك التعرض فيهما معا للدق خصوصا الثانية المصرحة بنفوذ البول الى الجانب الآخر المستلزم لتنجس
ما بينهما وعدم التعرض ايضا له فى رواية على بن جعفر مع اختصاره نص الحشايا بهذه الثلاثة الاكتفاء فى تطهير الحشايا بمجرد الغسل من
غير لزوم عصر ولا دق وغيره ومن اجله جزم فى اللوامع وفاقا لبعض بعدم وجوب شئ من ذلك هنا الا اذا توقف عليه ازالة العين قال لان
اطلاق اوامر الغسل من دون التعرض لغيره من العصر وبدله فى النصوص المذكورة ينفى اعتبارها انتهى وجوابه يتبين مما تقدم فان
اولا انفصال الغسالة ماخوذ فى معنى الغسل وقد وقع التعبير عن المامور به بلفظ الغسل فهو مقتض لوجوب ما يعتبر له انفصاله
فى المقام وان لم يتعرض لخصوصه خصوصا مع امكان دعوى سوق السؤال فيها عن غسل الجانبين وما بينهما او الاقتصار على غسل
الظاهر فلذا لم يتعرض لبيان غيره وثانيا فى بعض النصوص المتضمنة للعصر بعد حمله على المثال وكون اختصاصه بالذكر لكونه طريق
الاخراج الغالبى المتعارف الميسور هنا كفاية وهو استند راكاه لها بقوله لظهور عدم دخولها اى الامور المذكورة فى مفهوم مرء
الغسل وانت قد عرفت ثبوت دخولها فيه لكن عدم انجبار الامور المذكورة هنا مبنى على عدم اعتباره فى اصل المسئلة العصر
مع امكانه والا فمن يوجبه فى الاصل لا اظن ان لا يوجب هنا الدق والتغميز وقد اشرنا سابقا الى ظهور الاجماع المركب نعم الظاهر
ان دائرة العفو عن البقايا المتخلفة هنا اوسع من المتخلفة فيما يعصر ولذا استظهر بعض عدم القدح فى بعض ما يرسب فيه
الغسالة مما ذكر فى الجهة الثالثة قائلا ان الباقى فيه ليس بازيد من الباقى فى الحشايا وبالجملة لا ينبغى التامل بناء على وجوب العصر
فيما يعصر وجوب المعالجة الميسورة فى الحشايا والاجسام الكبار لاخراج الغسالة اذا غسلت بالماء القليل وحد الواجب منه هو ما
لو بنى الامر على وجوب الازيد منه كان مفضيا الى العسر والحرج منها انه يعتبر فى حصول الطهر بالقليل ورود الماء على المتنجس
فى المشهور فلو عكس لم يطهر على المشهور وتأمل فى هذا الشرط بعض من تأخر وربما مال الى عدم اشتراطه بعض آخر وافتى به ثالث
بل نسبه فى شرح المفاتيح كما عن الارشاد ايضا الى المشهور ولعل النسبة ناشئة من عدم التعرض لاعتبار ورود الماء لا الوقوف
على فتوى المشهور اذ لم يكد يجد المتتبع فى الفتاوى مفتيا جازما بحصول الطهر بالقليل المورود فكيف يكون مشهورا بل قد نقل
الشهرة الاولى من شهرة القول بطهارة الغسالة اما مطلقا او غسالة الغسلة الاخيرة او الغسالة ما دامت فى المحل كما صرح بها جماعة
اذ لا يسع القائل بطهارتها الحكم بالطهر مع موروديته الماء للاخبار انفعال القليل التى منها الناهية عن ادخال اليد القذرة التصريح فى
تنجس الماء به ولو طهر اليد كان الماء غسالة والغسالة عنده لا تكون نجسة فاتضح وجه ما لم يتضح للفاضل الصمدى فى غنائمه
حيث انه بعد ان حكى عن جماعة ان من قال بطهارة الغسالة اشترط ورود الماء قال وهو غير واضح الماخذ واغرب ما يكون استظهاره
من نهى ادخال اليد فى تلك الاخبار الادخال لاخذ الماء لا لغسل اليد وانه بقصد الاخذ منه لا تصير غسالة قال فانه قد ينفك ويكون الحكم
بالقصد من اجل صدق الاسم وعدمه وفى حكم غسالة الاوانى قال وظنى ان الجمع بين الحكم بنجاسة الماء القليل بملاقاة النجاسة وان
كان فى الآنية وجواز التطهير به مع اشتراط طهارته قبل الشروع انما يتم فى الغالب بملاحظة الفصل اليه ولو صب حد ماء فى آنية
نجسة لا بقصد الغسل ثم اتى آخر بعد زمان فحركه وافرغه فالظاهر عدم الطهارة بل ولو لم يحصل الفصل ايضا وفعله هو ايضا ولو
صب فيه للغسل وحركه وافرغه متواليا فيحصل الطهارة ويقع الاشكال فيما ترك التعاقب والتوالى فى الصورة المفروضة انتهى ضرورة

ان الغسل هو اجراء الماء لغة وعرفا والمفهوم من مجموع الادلة كونه سببا للطهارة كملاقاة الاعيان النجسة في سببية التنجس فهما كا
لاسباب العادية في عدم مدخلية القصد في تاثيرها ولذا قال بعد عبارته الثانية لكن يخدش فيه عدم اعتبار النية والقصد في
الواجبات لكن بالتوصلية كان ينبغي عدم التردد منه فيه اصلا وعلى كل حال لا يوجد من الادلة الاجتهادية ما يدل على اشتراط الورود
لتحقق الغسل المامور به في الاخبار واردا كان الماء او موردا لكن مقتضى دليل الفقاهة عدم الحكم بالطهر الا مع ورود الماء
لحصول الشك من ملاحظة بعض الامور فيستصحب نجاسة المغسول الى ورود الماء والامور الموجبة للشك فتوى المعظم باعتبار ورود الماء
وملاحظة كونه حال الورود عاملا وقاهرا غالبا بخلاف العكس والسيرة المستمرة على كيفية الورود في التطهيرات وانصراف الغسل
المامور به اليها وورود الامر بالصب في بعضها مؤيدا باوامر النضح والرش مع الاتمام في غيرها بعدم القول بالفصل وهو بحكم المقيد
لاطلاق الغسل هذا ما يعطي اعتبار الورود وفي مقابلها بعض ما يعطي تساوي الورودين وهو خبر ابن محبوب وخبر مسلم اللذان
استشهد باولهما في الذكرى وبثانيهما في الكشف واحدهما صحيح والاخر حسن في الاول مصرح بان الماء والنار قد طهراه بعد
السؤال عن الجص الموقد عليه بالعذرة وعظام الموتى يجصص به المسجد الظاهر جدا في اعتقاد السائل تنجس الجص مع تقرير الامام
عليه السلام بالتمسك لبيان المطهر له وان كان في وجه تنجسه غموض وخفاء لكنه غير قادح في المطلب كاجمال وجه مطهرية النار
فتتوجه الدلالة لكن بناء على كون الغالب وضع الجص في الماء دون العكس وهو غير معلوم يومئذ وفي الثاني ظاهر قوله في المركن
مورودية الماء بناء على ظهوره في المركن الموضوع فيه الماء فيوضع فيه الثوب فان امكن المنع بدعوى اعميته منه ومن وضع الثوب
في المركن وصب الماء عليه ولا حاجة مع امكان هذا المنع في التخلص من دلالة المركن الى ما في الدلائل من ان هذا كما يقال اغسل
الثوب في الطست يراد منه انه تزال قذارته فيه اولا ثم يصب عليه فيه الماء الذي ان سلم التفسير به فهو فيما كان له عين يحتاج
ازالتها الى عرك لا مثل البول ولا الى ما في شرح قواعد كاشف الغطاء من امكان ان يراد اغسله بالمركن اي كما يقال اغسله في
الابريق اي بالابريق الذي مرجوحية احتماله واضح ولا يقدح في الاستدلال المبني على الظهور وملاحظة ان الماء يتنجس على كل حال من
تقديري الورودين فلا ثمرة في اعتبار ورود الماء ثم ملاحظة ان حالة الورود غير ثابتة في كثير من الموارد الى تمام الغسل كغسل
الاواني وما يحتاج فصل غسالته الى معونة عمل ودعوى كون العبرة بالورود في اول اجزاء زمان الغسل تكون مجدية في التخلص لو
كان اعتبار الورود تعبديا لكنه لملاحظة عامليته وقاهريته بالورود فالعبرة بوجوده في تمام زمان الغسل وهذه الامور من
الطرفين وان لم تسلم من النقض والابرام لكنها تورث الشك المضعف لاطلاق الغسل الذي هو العمدة في تساوي الورودين خصوصا
مع اعراض المشهور عن الاطلاق بالنسبة الى ما كان الماء موردا ويقضي معه استصحاب النجاسة وقاعدة عدم التطهير بالنجس بالاقتصار
على حالة ورود الماء وهذا فقه المسئلة والله العالم بالحقيقة بقي لنا تامل في ان تطهير مثل الاواني من جهة عدم بقاء حالة الورود للماء
فيه الى تمام زمان الغسل فهل هو استثناء من اعتبار ورود الماء في التطهير به كما يقتضيه عبارة الذكرى حيث قال وهذا ممكن اي
اعتبار الورود في غير الاواني وشبهها مما لا يمكن فيه الورود او ان المراد من الشرط هو الورود بمعنى هو موجود في الاواني وهو
الوارد في اول زمان اجزاء زمان ملاقاة الماء للمغسول كما احتمله في الذكرى حيث قال الا ان يكتفى باول وروده واليه يرجع ايضا
ما في جامع الكركي من قوله والحوالة لا يراد من الورود اكثر من هذا او ان الشرط ليس ورود الماء بل عدم موروديته وهو موجود
في تطهير الاواني لعدم صيرورة الماء موردا فيه بل غايته عدم الواردية كما في المعالم قال ومن امعن النظر في دليل انفعال القليل
بالملاقاة راى انه مختص بما اذا وردت النجاسة على الماء لا ورود الماء على النجاسة والفرق واضح فلم يحتج الى استثناء نحو الاواني
ولا التكلف بحمل الورود على ما يقع اولا انتهى وفيه منع اختصاص دليل انفعال القليل بما اذا وردت النجاسة اذ من جملة ادلته الاجماع وهو
عام للورودين ظاهرا وعدة روايات قدمناها في مسئلة الغسالة وانفعال الوارد كخبر العيص وعبد الله بن سنان وغيرهما مما
دل على تنجس القليل الوارد خصوصا مفاهيم اذا كان الماء قدر كر كما ان في البناء على استثناء الاواني سريان الاستثناء الى غيره من
كثير افراد التطهيرات بل الى ما عدا ما ينفصل الماء منه بمجرد وصوله الى المغسول بنفسه كالبدن ونحوه لمشاركته الاواني في مقتضى
الاستثناء من انقلاب حالة ورود الماء قبل تمامية الغسل به لتوقف الغسل فيها على عمل يبطل به حالة الورود فالاجود التخلص بان
الشرط هو الورود في اول الملاقاة لعدم اقتضاء الدليل ازيد منه لان المخرج من تحت عموم ان المتنجس لا يطهر والموجب للحكم

في تطهير الاواني وامثالها

فيه بحصول التطهير به هو اقتضاء شرع التطهير بخروج ما هو غالبي في حالة التطهير ولا ريب في غلبة ما ينقلب فيه حالة الورود قبل تماميه
الغسل به فيلاحظ حالته وقت الحكم بحصول الطهر به والله العالم منها ان المتنجس كالنجس العين في وجوب تطهير ما يلاقيه برطوبة كالنجس
واذا تخلف في مقام فلدليل خاص وهو المعروف من مذهب الاصحاب وخالف فيه الكاشاني صاحب المفاتيح وقال انما يجب غسل ملاقي
عين النجس برطوبة لوقوع الامر به في الادلة الدالة على نجاسته فان نجاسة الشيء غالبا لم يصرح بها في نص وانما تؤخذ من الامر بغسل
ملاقيه من ثوب وبدن واما ما يلاقي ذلك الملاقي فغير مشمول لتلك الادلة قطعا ولا دليل اخر على غسله ففيما يقوم عليه دليل
من اجماع او نص قلنا به والا فلا ويكفي له دليلا عدم الدليل فانه دليل العدم ومع ذلك استظهر في دعواه ببعض اخبار ادعى دلالته على
مدعاه منها رواية حنان بن سدير قال سمعت رجلا سال ابا عبد الله ع فقال اني ربما بلت فلا اقدر على الماء ويشتد على ذلك
فقال اذا بلت وتمسحت فامسح ذكرك بريقك فان وجدت شيئا فقل هذا من ذاك بتقريب ان الاشتداد عليه من خروج قطرات البول
فان دريته لا تنقطع غالبا بحسب العادة ما لم يغسل بماء فيتنجس به سائر بدنه او لاعتقاده بان الخارج بول فعلمه الامام ع للتخلص عنه
بان يمسح ذكره بعد التمسح الاستبرائي مكان خروج البول او مطلقا بالريق حتى اذا احس ببلل يحتمله الريق فيقول هذا من ذاك وفيه احتمال
ان يكون المراد الاشتداد من البلل الخارج من مجرى البول وهو الاظهر فيكون تعليم الحيلة بنفسه صريح دليلا على خلاف مدعاه لكونه بحكم التقرير
على نجاسته وعلى تقدير كون الاشتداد عليه من مطلق الخارج يحتمل ايضا كون محل وضع الريق غير مخرج البول فيكون طاهرا ومنها خبر
سماعة قلت لابي الحسن موسى ع اني ابول ثم امسح بالاحجار فيجيئني مني البلل ما يفسد سراويلي قال ليس به باس بتقريب ارادة التمسح من البول
بالاحجار ولو استنجى منه بالماء وحمل البلل الخارج من مجرى البول الغير المغسول متنجس وزعم السائل الباس فيه فاجاب بنفي الباس وفيه احتمال
ارادة التخلي من البول والغائط ثم التمسح من الغائط بالاحجار فيجيء ما يفسد لزعمه ان الاستنجاء عفو غير مطهر والبلل يصيب محل الاستنجاء
فيتنجس به سراويلي فاجاب بعدم الباس لطهارة محل الاحجار فلا يفسد ومنها خبر حكم بن حكيم قلت لابي عبد الله ع ابول فلا اصيب الماء وقد
اصاب يدي شيء من الماء فامسحه بالحائط والتراب ثم تعرق يدي فامسح وجهي وبعض جسدي ويصيب ثوبي قال لا باس به بتقريب
ان عرق اليد بعد اصابتها البول متنجس ونفى الباس عن مسح الوجه والجسد به وفيه احتمال ارادة العرق الغير المتعدي الى الرطوبة غير مسرية
مع قيام احتمال كون الجزء المصيب من اليد البدن غير الجزء الذي اصابه البول والسراية في التنجس باطلة فيكون نفي الباس من اجله
ومنها خبر العيص قال سالت ابا عبد الله ع عن رجل بال في موضع ليس فيه ماء فمسح ذكره بحجر وقد عرق ذكره وفخذاه قال يغسل ذكره و
فخذيه وسالته عمن مسح ذكره بيده ثم عرقت يده فاصاب ثوبه يغسل ثوبه قال لا بتقريب ان عرق يد الممسوح بها ذكره متنجس لاصابته
الذكر من محل مخرج البول واصاب ثوبه وامر ان لا يغسل منه وفيه مع كون السؤال عمن مسح ذكره بيده ولم يصرح بتنجس يده مع قيام
الاحتمال المتقدم بان الجزء الملاقي من اليد للمحل النجس غير الملاقي للثوب فعدم غسل الثوب من اجل احتمال ارادة العرق الغير المتعدي
ولعله الاغلب في عرق الكف على ان قبله امر بغسل فخذيه وتنجسه ايضا من عرق ذكره وهو متنجس الا ان يكون فرض تنجس فخذيه بالبول
فيكون غسله غسل محل النجس وعلى كل حال لان هذه الاخبار على مدعاه غير واضحة لتكثر الاحتمالات فيها غير ما ذكر الا انه غير محتاج
اليها ويكفيه عدم الدليل حسبما سمعت لكن قيام الدليل على ما هو المعروف غير معسور لاجماعنا على مساواة النجس والمتنجس في حكم
الملاقي ونقله ايضا مستفيض وانتصر بعضهم عليه دليلا وقضية المنع في محل الخلاف ولذا ترى بعض من لم يوافق الكاشاني في
هذه المقالة يتوقف في بعض موارد الخلاف كما تسمعه في بعض مسائل المطهرات خصوصا مطهرية الشمس في الحكم بتنجس الملاقي بعد زوال
العين لكن الدليل قائم على الكلية من الاخبار من عموم مفهوم موثق ابن بكير قال قلت لابي عبد الله ع الرجل يبول ولا يكون عنده
الماء فيمسح ذكره بالحائط قال كل شيء يابس ذكي باعتبار عدم ارادة كون محل التمسح ذكيا قطعا لاتفاق النص والفتوى من الامامية على عدم
التطهر من البول بغير الماء فالظاهر ارادة عدم تنجس ما يلاقيه من جهة تنشفه بالتمسح فهو بحكم الذكي ومفهومه ان كل رطب ليس
بذكي ولو بمعونة فهم الاصحاب فانهم استندوا بمفهومه على التاثر بالملاقاة بالرطوبة ومن اخبار واردة في موارد جزئية كادت لا
تحصى يستفاد من ملاحظة مجموعها بناء الشارع على الكلية كما هو الداب في كثير من الاحكام الكلية فانها مستفادة من الاخبار الواردة
في موارد جزئية ففي المقام منها الاخبار الدالة على نجاسة الماء القليل بادخال اليد القذرة سواء كان عليها عين النجاسة باقية
ام لا وما دل على غسل الاواني بالولوغ فانها غالبا تنجس بالمائع الذي ولغ فيه وما دل على غسل اواني المشركين والدال على غسل

على مساورة الكفار والدال صح

الثياب التي يعملها بعض الكفار والدال على غسل الثوب من استعمال ماء البئر المنتن والدال على وجوب غسل اللحم اذا وقعت الفارة في القدر
او قطرة مسكر في القدر والدال على ما اصاب الماء الذي ماتت فيه فارة والدال على غسل ما اصابه ماء الغسالة المتقدم في باب الغسالة
والدال على غسل الرجل اذا وطئ رطبا شيئا منها الخنزير الخارج من الماء فسال منه الماء على الارض والدال على اعادة الصلوة اذا مسح
كفه من البول بذيه حتى مس الدهن فمسح به وجهه ويديه فتوضأ وصلى وما دل على غسل تحذيه في خبر العيص المتقدم فربما الى غير ذلك
ما يقطع منه الفقيه بالبناء على كلية مساواة الملاقي لاعيان النجسة لما يلاقيه في التنجس منها ان تستصحب النجاسة كالنجس المتيقن في
الحكم بتنجس ملاقيه فلا يعارض استصحاب نجاسة شيء باستصحاب طهارة ملاقيه كما تقتضيه سنة الا انهم في موارد عديدة وهو
الطريق المألوف الظاهر منهم لكن وقع من بعضهم خلاف ذلك وقد وقفت على كلام شارح المفاتيح وصاحب الرياض وولده صاحب
المناهل في الكتب الثلاثة في موارد عديدة عارضوا فيها استصحاب النجاسة باستصحاب طهارة الملاقي منها في الرياض في كفاية
غسل الاناء من سائر النجاسات مرة واحدة قال على انها بالاطلاق وفي نفي الزائد بالاصل وعدم المعارض سوى استصحاب النجاسة
المعارض بمثله في الملاقي وكذلك فيما ياتي من بعض المطهرات كاشراق الشمس ومس الارض في الرياض وفي شرح المفاتيح التصريح بذلك
بل هما مشحونان به لا يخفى على المراجع وكذلك كلام هؤلاء في غير النجاسة من احكام اخر تكليفية ووضعية ففي المناهل في مواضع
عديدة يعارض اصالة صحة العقد باصالة عدم بعض احكامها المترتبة عليها كمعارضة صحة البيع باستصحاب عدم حل تصرف المشتري
وظاهرهم المخالفة في المسألة الاصولية من تعارض استصحابين يكون الشك في احدهما ناشئا من الشك في الاخر بحيث لو قدر الشك
في الثاني يقينا لم يبق الشك في الاول باعتبار كون الثاني من جملة احكام الاول ولوازمه الشرعية فهم يعارضون بينهما ويسقطونهما
من البين ويرجعون الى ما وراءهما من الادلة ففي المقام المرجع عموم كل شيء طاهر ونحن نحكم بالاستصحاب الثاني ووجه مقالة الجماعة
انهما استصحابان متعارضان لاقتضاء استصحاب النجاسة في الاول نجاسة ملاقيه اذ كل ما لاقى نجسا برطوبة فهو نجس ومقتضى استصحاب
طهارة الملاقي عدم نجاسته اذ لو كان نجسا لتنجس هو بملاقاته وكل منهما حجة في نفسه فهما من معارضة الدليلين ووجه ما نقوله ان من
احكام متيقن النجاسة تنجس ملاقيه برطوبة فيجري هذا الحكم متى عرض الشك في بقاء نجاسته بموجب حديث لا تنقض اليقين بالشك
الذي علمنا كون المراد منه عدم نقض حكم اليقين لان نفس اليقين منتقض بعروض الشك لا محالة وليس من احكام متيقن الطهارة تطهير ملاقيه
برطوبة حتى يجري هذا الحكم اذا شك في طهارته والمفروض ان الشك في طهارة الملاقي بالكسر ونجاسته هنا ليس الا بملاحظة ملاقاته
المشكوك النجاسة الذي امر الشارع بنجاسته حال الشك وبنجاسة ملاقيه فكيف يبقى هذا الشك مع ملاحظة هذا الامر حتى يصير
مجرى للاستصحاب الذي معارضته فرع جريانه ومن الغريب مع هذا التقرير تخيل المعارضة بين كل استصحابين هذا شانهما لان
ما ذكرناه جار فيه كليته ففي الشك في صحة بيع المستصحبة نقول من احكام صحة البيع المتيقنة حل تصرف المشتري فيجري هذا الحل متى
عرض الشك في بقاء صحته بعموم لا تنقض والمفروض ان الشك في حل التصرف الذي يراد استصحاب عدمه المعارض به استصحاب
الصحة ليس الا من الشك الواقع في الصحة لا من امر خارج كرهانة ونحوها وقد امر الشارع باجراء حل التصرف حال الشك في بقاء الصحة
فكيف يبقى الشك في حل التصرف مع ملاحظة هذا الامر حتى يصير مجرى لاصالة عدمه الذي معارضتها فرع جريانها وهكذا في النظائر
واني لفي عجب من هؤلاء كيف ذهبوا الى ذلك وربما نتمم له بقية كلام فيما ياتي من مسألة تطهير الشمس للارض منها انه متى حكم بنجاسة
شيء فلا ترتفع الا بالماء او ما قام مقامه مما ثبت مطهريته عنها ولا ترتفع بمجرد ازالة عينها واثرها من اجزائها الدقيقة من الاجسام الصقيلة
كالحديد والمرآة والقارورة ونحوها كما هو المعروف من مذهب الاصحاب بل من غير خلاف الا عن شاذ كالمرتضى من المتقدمين وقد نقل
عبارة الخلاف كونه يومئذ منسوبا الى غيره ايضا النقل ذلك من بعض اصحابنا ثم قال وعزى المرتضى اختياره وعلى كل حال ذهب بعض الى
ارتفاع النجاسة من الجسم الصقيل بالتمسح المزيل للعين والاثر وربما نسب الى المفيد من المتقدمين ايضا واختاره الكاشاني صاحب
المفاتيح وهذه المقالة مبنية على ان الواجب في الاصل في النجاسات ازالتها وقلعها تماما لئلا تمنع العبادة والغاية المقصودة مقرونة
بوجودها وفي غير الاجسام الصقيلة لا يحصل العلم بانقلاعها على الوجه المذكور الا باعانة الماء او ما يشبه الماء كماء الورد وسائر
المياه المضافة ولذا صرح المرتضى بجواز التطهير بها دون التمسح اذ لا يؤمن معه من بقاء شيء من اثره في خلال الجسم لعدم صقالته
وتشرب النجس فلعل ما يبقى في خلله من اثر النجس واجزائه الدقيقة جدا شيء بخلاف الصقيلة فانها لمكان صقالتها وعدم وجود الخلل

في جسمها يمكن مسح النجس منها على وجه يقطع بانقلاعها عنها راسا على وجه لم يبق فيها من اثره شيء فيحصل المقصود من الامر بالغسل
بالماء والجواب منع الاناطة بذلك لتعبدية الاحكام وقد وقع الامر بغسلها الحقيقية في الازالة بالماء بل صرح في بعض الاخبار بغسلها
بالماء وفي بعضها يصب الماء عليها والحكمة غير معلومة على وجه القطع وتعبدية الاحكام قاضية بالاقتصار في الحكم بارتفاعها عليه
مع ان ملاقاتها للنجس برطوبة موجبة لتاثرها به بنجاسة حكمية محضة كما يدل عليه الامر بالغسل كالبول الجاف على المحل فعلمنا منه ان المقصود
بالغسل ليس مجرد النظافة والنزاهة العرفية ولا محض انقلاع جسم النجس بل هناك اثر من رطوبة العين اكتسبه ملاقيها وهو باق فيه
مع انقلاع العين ايضا راسا ولا يرتفع الا بالغسل بالماء او ما صرح الشارح بعمله عمل الماء في المقام وقد اشرنا في بعض تنبيهات الغسل
من البول ايضا الى ان المقصود منه رفع النجاسة الحكمية دون ازالة العين وقد وقع في الجواهر هنا التحقيق ببقاء الاثر المذكور من ملاقاة
النجس الذي هو حقيقة النجاسة الشرعية دون مجرد النظافة العرفية من اعيان النجاسات وتاكيدا لهذا المطلب ما يقضي بالعجب قال
ولقد اجاد المرتضى في جوابه لما سئل عن بيع نجس العين ونجس الحكم بان الاعيان ليست نجسة لانها عبارة عن جواهر مركبة وهي متماثلة
فلو نجس بعضها لنجس سائرها وانتفى الفرق بين الخنزير وغيره وقد علم خلافه وانما التنجيس حكم شرعي ولا يقال نجس العين الا على المجاز
دون الحقيقة انتهى ولا اعرف الجودة التي في هذا الكلام فانه مطلب حكمي لا يوافق مذاق الفقيه اصلا اذ يصح اطلاق نجس العين على وجه
الحقيقة لكون الحقيقة العرفية وكون الجواهر متماثلة لا يمنع من اطلاق النجس على هذا العين الشخصي الموجود الخارجي المكيفة بالكيفيات
الخاصة الموجبة في العرف لاطلاق الخنزير عليه وان كان جوهره العنصري الحكمي متماثلا عند الحكيم مع عنصري الشاة لكنه في
الشاة مكيفة بكيفيات خاصة اخرى موجبة في العرف باطلاق الشاة عليه وقد انتصر للمرتضى في المعالم مرة بان رد الشيخ عليه باستصحاب
النجاسة وهو لا يعول على الاستصحاب في مثل المقام ولا يحسن ان يحتج عليه بما لا يقبله ومرة بان توقف الطهارة بعد زوال العين
على استعمال المطهر مخصوص من ماء ونحوه مخصوص بالثوب والبدن والانية لان النصوص بذلك مقصورة على الثلاثة كما يشهد
به الاستقراء والتتبع والاستناد فيما عداها للتوقف المذكور الى الاجماع واكثر ما يكون الاستصحاب مردود فانما يكون ثبوت الحكم
بالاجماع ووافقه في الذخيرة وفيه انا قررنا حجية الاستصحاب فيه كان مدرك الحكم اجماعا ودعوى مقصورية التوقف على المطهر من
الماء على الثلاثة غريب اذ قد عرفناها في خلال الكلمات المتقدمة مما حاصله مفهوم فيه كون الثلاثة مثالا اخصت بالذكر لانها الغالب
فيما يقع من الفرض ولقد اجاد في رده صاحب الحدائق حيث قال كلاما ان كان مقصورا على هذا الموضع ومخصوصا بهذا الحكم
فهو تخصيص من غير مخصص وان كان مطردا فيما جرى هذا المجرى مما وردت النصوص في خصوص بعض الافراد دون بعض يخص الحكم
بما وردت به الروايات فلا تراه يلتزم واخذ يذكر له نظائر عديدة وذكر منها اعادة الصلوة الواقعة عمدا في النجاسة فقد وردت
في نجاسات مخصوصة ولم يقل اختصاصها احد قال ومن هذا القبيل اختصاص ذكر القميص باصابة النجاسة في اعادة الصلوة مع
عدم اختصاص الاعادة باصابته الى ان ذكر من قبيله اختصاص ذكر الرجل في كثير من الاحكام مع اشتراك المراة قطعا الحكم الخامس انه اذا علم
موضع النجاسة يتخصص غسل ذلك الموضع الشخصي واقتصر على غسله في تحصيل طهارة ثوبه او بدنه مثلا للصلوة ولا يجب غسل غيره واما
ان جهل شخص الموضع النجس فلا يخلو اما ان يشتبه فيما لا ينحصر اما لسعته كجزء ارض نجس بين ارض وسيعة جدا او لعدد كثوب واحد نجس
بين ثياب عديدة غير منحصرة وح اذا خوطب بالسجود على الارض او ستر العورة بثوب يسجد على اي جزء من الارض ولبس اي ثوب كان ولا يجب
عليه الاجتناب عن شيء منهما اتفاقا او يشتبه فيما ينحصر كسجود جبهته في قطعة صغيرة من الارض وثوب بين ثوبين او ثلاثة ونحوهما واراد تطهير
المتنجس غسل كل ما يحصل فيه الاشتباه على الاقوى لوجوب غسل المتنجس الواقعي الموجود بين المشتبه عليه لان متعلق التكاليف هو
الموضوعات النفس الامرية والتوقف على العلم انما هو للتمكن من طريق الامتثال الذي بدونه يقبح التكليف بالواقعي النفس الامري المفروض
امكانه بغير عسر بالجمع بين المشتبهات في الغسل فلا يخرج من عهدة وجوبه الا بغسل جميع ما اشتبه فيه وهو ميسور وهو الحجة بعد الاجماع
المستفيض والنصوص المستفيضة التي منها قول ابي جعفر ع في حديث طويل رواه عنه زرارة في الصحيح قلت فاني قد علمت انه قد اصابه
اي اصاب الدم الثوب ولم ادر اين هو فاغسله قال تغسل من ثوبك الناحية التي ترى انه اصابها حتى تكون على يقين من طهارتك وفي
قوله حتى تكون على يقين دلالة على تمامية ما استند للنائية (?) ولا من القاعدة المذكورة لتعليله الحكم بما يحصل تلك القاعدة فاحتمال بعض
كفاية غسل شيء مما اشتبه فيه لانه ينقص قدره عن المتنجس وهو نظر الى غسل مقداره من المشتبه يوجب ارتفاع العلم الاجمالي بوجود النجس في

فيما لو نجس احد الثوبين ولم يعلم منه

فى اللبا فى فيتمم كل شئ طاهر حتى تعلم انه قذر واذا لا يعلم بعد غسل ذلك المقدار انه قذر لكنه فى غير محله بملاحظة التغيير الذى قررناه لانا
كلفناه بغسل المتنجس الواقعى الموجود قطعا فى البين ولا يتيقن امتثاله الا بغسل الجميع وقد مضى الكلام فيه مفصلا فى الماء النجس المشتبه
بالمحصور فان المسئلة كلية سارية فى موارد ها الجزئية بنمط واحد ومنه تبين انه لو نجس احد الثوبين ولم يعلم عينه وشخصه وانحصر الكل
فيه لعدم وجود ساتر غيره وعدم التمكن من الغسل والتطهير صلى الصلوة الواحدة فى كل واحد من الثوبين لمخاطبته بالصلوة فى الثوب
الطاهر الواقعى الموجود فيهما ولا يتيقن امتثاله الا بالصلوة فى كل منهما وقيل كما عن الخلاف حكايته عن قوم من اصحابنا واختاره ابنا ادريس
وسعيد انه يجب ان يطرحهما ويصلى عريانا مراعاة للجزم بالنية فى العبادة بكون الفرد حاصلا بها وعلى تقدير اعتبار نية الوجه الجزم
بانها واجبة عليه ومحل النية عند الافتتاح بالصلوة فلا يجدى حصول الجزم بعده بانه تقرب بما فعل وبوجوب ما عمل وفيه منع وحيث
انه اتفق لنا شرح ما يتعلق بلباس المصلى قبل هذا المقام بسطنا الكلام فيه بما لا مزيد كما هو عادتنا فى الكتاب من السابقة الى ذكر المسئلة
بادنى علاقة لعدم الوثوق بفسحة الاجل الى بلوغ محله الا لبوء مع انا رايناه الا لبوء لذا لا نطيل باعادة الكلام ومن اراد فليراجع ذلك
المقام الحكم السادس انه اذا لاقى الكلب والخنزير او الكافر ثوبا او جسدا وسواء الثوب والجسد واحد الثلاثة اذ المقصود السراية
الحاصلة بكل منها رطب رطوبة مسرية تنتقل من احد المتلاقيين الى الآخر تعين عليه غسل موضع الملاقاة من الثوب والجسد المتنجسة
وجوبا باتفاق النص والفتوى الا من الصدوق فى كلب الصيد فاكتفى فى الفقيه فى رطبه بالرش وهو مع مخالفته الاجماع لم نعثر له
مستند كما اعترف به غير واحد وانما خص الكلب واخويه بالذكر مع ان سراية النجاسة مع الرطوبة ثابتة فى ملاقاة كل عين نجسة او متنجسة
توطئة للحكم الثانى الاستحبابى وسواء ان كان ما فرض طبايا يابسا ولو ندية باندارة غير مسرية ومنتقلة من احدهما الى الآخر رش الثوب
بالماء استحبابا وفى الجواهر ان ظاهر الفقيه نفى جهان الرش بملاقاة كلب الصيد يابسا والدليل على استحباب رش الثوب بملاقاة
كلب الصيد يابسا والدليل على استحباب رش الثوب بملاقاة الثلاثة مع اليبوسة هو النص المعتضد بالاجماع المحكى فى عدة كتب منها المعتبر
قال بعد الحكم وهو اى استحباب الرش من الثلاثة مذهب علمائنا اجمع والنص فى كل من الاولين متعدد وفى الثالث كما فى الرياض
لا فقه الحكم فيه على نص الا انه لا باس بالمصير اليه للتسامح فى مثله مع انه مر صحيح الحلبى سئلت ابا عبد الله عن الصلوة فى ثوب المجوسى
فقال يرش بالماء يخرج منه صورة الرطوبة بالاجماع على وجوب غسله ولعل السيد يحمله على الرش لاحتمال اصابة النجاسة دون
تيقنها الذى هو سبب آخر لاستحباب الرش كما يأتى ذكره لا على ما علم الاصابة ولم يعلم كونها برطوبة ويعلم كونها مع اليبوسة كما
هو محل البحث هنا الوقوع انكار النص به من جماعة يبعد عدم وقوفهم على هذا الخبر وفى الاجماع المحكى كفاية دليلا خصوصا مع كون الحكم
ندبيا ثم ان الامر بالرش فى النصوص وان كان ظاهره الوجوب لكن الاجماع المستفيض بل المحصل على عدم الوجوب صارفه وان ظهر الوجوب من
شاذ كابن حمزة فانه صرح بوجوبه بملاقاة الكلب والخنزير والكافر والفارة والوزغة والثعلب والارنب وربما يتبعه بعض مع الاقتصار
على بعض المذكورات لكن لا يقدح ذلك بالاجماع ولا يخرج عن الشذوذ خصوصا مع ظهور شواهد الاستحباب من امور عديدة منها
ملاحظة ان وجوبه اما لمحض التعبد بفعله وهو فى غاية البعد والتأثر والتأثر الواجب فعله للغايات المخصوصة ليس الا التنجس و
مقطوع بعدمه مع اليبوسة وان اقتضاه ما تسمعه من عبارة الوسيلة والمراسم فليس الا الرفع تأثر دون النجاسة بندب دفعه للغايات
وهنا امور ينبغى التعرض لذكرها منها ان فى عبارة جملة من الاصحاب ثبات الرش لماسة بعض الحيوانات غير الثلاثة المذكورة فعن
المراسم انه قال ازالة النجاسة على اربعة اقسام الى ان قال والاخير رش الماء على ما مسه كلب الخنزير والكلب والفارة والوزغة وجسد الكافر
وعن الوسيلة انه قال ما يجب ازالته قليله وكثيره اربعة اضرب الى ان قال فالاول والثانى والثالث وهى فى عبارته ما يجب غسله
وما يجب رشه وما يجب مسحه بالتراب لسبعة اشياء الكلب والخنزير والثعلب والارنب والفارة والوزغة وجسد الذمى والكافر و
الناصب فى السرائر انه قال بعض اصحابنا واذا اصاب ثوب الانسان كلب وخنزير او ثعلب او ارنب وفارة او وزغة وجب غسل الموضع
الذى اصابه الى غير ذلك وان كان ظاهر بعضها كصريح ما حكاه ابن ادريس وجوب الرش بل فى بعض الكتب استحبابه لكل نجاسة
اصابت الثوب والبدن وكانت يابسة منها ما عن المبسوط ان كل نجاسة اصابت الثوب والبدن وكانت يابسة لا يجب
غسلها وانما يستحب مسح اليد بالتراب ونضح الثوب بالماء بل عن المقنعة والمراسم والنهاية ان من ظن ملاقاة النجاسة ولم يتيقن
ذلك يرش الثوب ظاهر الاولين وجوبه وصريح الثالث استحبابه وتبعه جماعة ولعل وجه اثباته لجملة من الحيوانات المخصوصة

وجود نص به ولا باس بالفتوى به بملاحظة التسامح المعهود فى السنن التى ورد نص بها يقصر عن النهوض باثبات الوجوب فيحمل على الندب
ووجه اثباته لكل النجاسة فهم عدم الخصوصية لما ذكر فى تلك النصوص وكون المدار على ملاقاة كل نجس يابس وهو غير بعيد ووجه
اثباته لمظنة ملاقاة النجاسة نصوص وردت به فى ظن ملاقاة نجاسات فى موارد عديدة يفهم منها عدم الخصوصية وكون المدار
على الملاقاة الغير العلمية منها رواية عبد الرحمن بن الحجاج سالت ابا ابرهيم عن رجل يبول بالليل فيحسب ان البول اصابه فلا يستيقن
فهل يجزيه ان يصب على ذكره اذا بال ولا يتنشف قال يغسل ما استبان انه اصابه وينضح ما يشك فيه من جسده وثيابه ويتنشف
قبل ان يتوضأ وخبر الحلبى اذا احتلم الرجل فاصاب ثوبه منى فليغسل الذى اصابه فان ظن انه اصابه منى ولم يستيقن ولم ير مكانه فلينضحه
بالماء وخبر ابن سنان عن رجل اصاب ثوبه جنابة او دم قال ان كان علم انه اصاب ثوبه جنابة قبل ان يصلى ثم صلى فيه ولم يغسله
فعليه ان يعيد ما صلى وان كان يرى انه اصابه شئ فلم ير شيئا فقد اجزئه ان ينضحه بالماء وخبر ابى بصير سالت ابا عبد الله عم
عن القميص يعرق فيه الرجل وهو جنب حتى يبتل القميص فقال لا باس وان احب ان يرشه بالماء فليفعل بناء على كون وجه السؤال
هو مظنة اصابته نجاسة المنى مع التبلل بالعرق نظرا الى ان الغالب تلوث بدن الجنب به كما هو الاظهر وربما احتمل كون السؤال
من جهة اصابته عرق الجنب فيخرج عما نحن فيه ثم ان الامر بالرش والنضح وان كان فى كل ذلك وكما فيه ظاهرا فى الوجوب لكن
اعراض الاصحاب عن الايجاب به يمنع من القول بالوجوب فيحمل على الندب مع اشعار قوله فى خبر ابى بصير ان احب ان يرشه بذلك
منها ان الاخبار وفتوى الاخبار تضمنت مرة الرش واخرى النضح فقد يعطى وقوع التعبير بهذا مرة وبذاك مرة مع اتحاد
موضوع الحكم بناء هم على ترادفهما وهو غير بعيد بل ظاهر كما يعطيه تفسير احدهما بالآخر فى جملة من كتب اللغة كالقاموس والصحاح
والمصباح لكن فى عبارة بعض الفضلاء اتحاد المراد منهما مع لفظ الصب هنا ايضا بل احتمال ترادف الثلاثة كما قد يؤيد بوقوع
التعبير فى بعض اخبار بول الصبى بالنضح بل وبالرش ايضا مع معلومية كون الوظيفة فيه الصب ووقوع التعبير فى ملاقاة الكلب بالصب
كما فى الصحيح وان مسه جافا فاصبب عليه الماء مع معلومية كون الوظيفة فيه الرش لكنه بعيد ويشهد لعدمه عدم التعبير فى كلمات
الاصحاب هنا بلفظ الصب بل بالرش والنضح نعم وقع التعبير به فى اخبار بول الصبى لعله لاخفية الحكم هنا منه فان الصب اقوى
منهما وبالجملة الظاهر ان بينهما وبين الصب فرقا باعتبار عدم تقطع اجزاء الماء الوارد فى الصب بخلاف الرش والنضح كما يعطيه
قوله فى القاموس الرش نفض الماء والدم والدمع ورششت السماء امطرت وقال فى الصب صب الماء يصب صبا وعبارة
الفاضل فى النهاية تعطى التفاوت بين الرش والنضح ايضا فضلا عما بينهما وبين الصب قال مراتب ايراد الماء ثلاث النضح المجرد ومع
الغلبة ومع الجريان لا حاجة فى الرش الى الدرجة الثالثة وهل يحتاج الى الثانية الاقرب ذلك ويفترق الرش والغسل بالسيلان
والتقاطر انتهى لكن الظاهر ترادف الرش والنضح ولا اقل من كون المراد منهما هنا معنى واحدا هو كفاية ورود الماء متقطع الاجزاء
لا ينفصل عنه كما اذا نفخ بماء فى فمه وبناء على كون الوظيفة هنا اعم منها ومن الصب المراد هنا ما يقابل الغسل كما قد يعطيه
وقوع المقابلة مع فى الاخبار وعلى هذا يتحد الموظف هنا مع ما فى بول الصبى لكن الاظهر كون الموظف هنا الرش والنضح و
اتحادهما معنى ودون الصب ذا المعتبر فيه عدم تقطع الماء الوارد فالحكم هنا اخف من بول الصبى لكفاية التقطع هنا دون البول نعم
يشتركان فى عدم اعتبار الغسل لعدم اعتبار انفصال الماء فى المقامين منها ان الظاهر من الاخبار هنا كفتاوى الاخيار كون
الرش والنضح رخصة لا عزيمة فلو تكلف الغسل فى مقامهما فضلا عن الصب بناء على مغايرته مع الرش والنضح اجزء عن الموظف ضرورة
كونهما ابلغ فيما هو المقصود من الرش والنضح كما قد يشعر به التعبير فى بعض الاخبار بانه قد اجزء ان ينضحه بالماء وان كان ربما
اوهم الاقتصار فى جميع هذه الاخبار الكثيرة على الامر بالنضح والرش ارادة تعيين خصوصهما وعدم حصول الوظيفة بغيرهما كما هو
مقتضى القواعد اللفظية لكنه مدفوع بوقوع الامر فى جميعها فى مقام توهم الحظر وعدم الكفاية فلا يفيد ازيد من الرخصة فنظر
الشارع التوسعة بالاكتفاء بما دون لا خصوصية غير حاصلة بما فوق وظاهر الجواهر عدم الاجزاء هنا بالصب على تقدير مغايرته
لهما مع احتمال الاجزاء هنا فى تحصيل الوظيفة بكل منهما اى الصب والرش بل قد يدعى اولوية الصب باعتبار ابلغيته فى المراد الا انه
يبعده اتفاق عبارات الاصحاب حتى معقد الاجماع على عدم التعبير به اى الصب فى المقام وانه كالمطلق بالنسبة للنضح والرش واستحبابهما
من جهة الابلغية لا مدخلية له فى الاحكام الشرعية التى يقصر العقل عن ادراك بعض حكمها او مصالحها انتهى وقضيته عدم الاجزاء

ان سكب صح

بالابلغ البالغ درجة الغسل بالطريق الاولى ولا يخفى بعده بل هو مناف لما افادوا جادوا من عدم تعبدية الرش بل المقصود منه ارتفاع اثر حاصل بملاقاة النجس اليابس كاثر النجاسة في الجملة ومن قبيله لكنه لم يصل الى درجة وجوب الازالة ضرورة كون الغرض منه ذلك ففي عدم حصوله بالماء الابلغ في الرفع والازالة قطعا نعم يتجه العدم على تقدير كونه تعبدا محضا وبالجملة لا شك في ان الرش والنضح مرتبتان في ايراد الماء على الجسم اخفض من المرتبة المتحقق معها الصب والغسل لما لقهر والغلبة وتواصل الاجزاء وجريان الماء وانفصاله ومع فرض كون الغرض من الامر به ازالة الاثر كالنجاسة غير معقول عدم حصوله بالمرتبة الابلغ العليا وهذا بنفسه اقوى شاهد على كون الامر بالاخف للتوسعة دون التعيين مع قطع النظر عن وقوعه في مقام توهم الحظر فكيف مع ملاحظته ايضا ومنه يفهم ايضا ان المقابلة والتقسيم الواقع بينه وبين الغسل في الاخبار انما هي بالنسبة الى التوقف على الغسل وعدمه دون الاجزاء به وعدم الاجزاء به منها ان الفتاوى تضمنت جملة منها كون الحكم في الثياب الرش والنضح بالماء وفي البدن المسح بالحائط او التراب كما هو في الشرائع حيث قال الا في الكلب والخنزير والكافر ثوب الانسان رطبا غسل موضع الملاقاة وان كان يابسا رشه بالماء استحبابا وفي البدن يغسل رطبا وقيل يمسح يابسا ولم يثبت وفي المبسوط كل نجاسة اصابت الثوب والبدن وكانت يابسة لا يجب غسلها وانما يستحب مسح اليد بالتراب ونضح الثوب في المقنعة اذا مس ثوب الانسان كلب وخنزير وكانا يابسين فليرش موضع مسهما منه بالماء وكذا ان مس واحد مما ذكرناه جسد الانسان او وقعت يده عليه ان كان يابسا مسحه بالتراب الى ان قال واذا صافح الكافر المسلم ويده رطبة وساق الى قوله وان لم يكن فيهما رطوبة مسحها ببعض الحيطان او التراب في بعض العبارات الاقتصار على ذكر رش الثوب من الثلاثة من غير تعرض لغيره كالمتن ومثله في المعتبر والقواعد وظاهر هؤلاء المقتصر من عدم ثبوت الحكم اصلا في ملاقاة البدن لانه على تقدير جريان الحكم فيه هو غير المسح ويعطيه تعبير المص في الشرائع بما تقدم وكذا الفاضل في المنتهى حيث قال بعد ذكر الحكم عن المفيد في الفرق بين رش الثوب ومسح البدن واما مسح الجسد فشيء ذكره بعض الاصحاب لم يثبت فانه يعطي كون الحكم على تقدير ثبوته في الجسد هو المسح ومنه يتبين ايضا ان اقتصاره في القواعد على رش الثوب لما اشرنا اليه من عدم ثبوت الحكم اصلا في البدن لانه على تقدير الثبوت هو غير المسح واصرح في الفرق المذكور عبارة الوسيلة قال ما يجب ازالة قليله وكثيره اربعة اضرب ثم عددها وقال والثاني رش الموضع الذي مسه يابسا بالماء ان كان ثوبا والثالث يجب مسحه بالتراب ان مسه البدن يابسين لكن في المراسم طلوع رش ما مس النجس يابسا قال وازالة النجاسة على اربعة اقسام ثم في تعدادها قال والاخر برش الماء على ما مسه كمس الخنزير والكلب الفارة والوزغ وجسد الكافر اذا كان كل ذلك يابسا فان رش ما مسه شامل لمس الثوب البدن وعن القاضي تخصيص اليد بالمسح وساير البدن بنضح بالماء كالثوب الى غير ذلك من العبارات التي يحصل منها التردد في موضعين احدهما ان اصل الحكم من ثبوت وظيفة بملاقاة النجاسة اليابسة مخصوص بملاقاة الثياب وثابت لملاقاة البدن ايضا قولان ظاهرا من العبارات المتقدمة ناشئان من الاقتصار في الاخبار الواردة هنا على ذكر الثياب والحكم تعبدي ليس من باب التنجيس حتى يعلم عدم التفاوت بين الملاقي ومفهومه عدم ارادة الخصوصية كما في اكثر الاخبار المتضمنة للتنجس بالملاقاة فانها مقتصرة على ذكر الثوب والبدن مع ذلك الاتفاق واقع على التعميم وهو الاظهر لورود النص بملاقاة البدن ايضا من خبر الفلانسي قال للصادق عم الفتى الذمي فيصافحني قال امسحها بالتراب بالحائط قال فالناصب قال فاغسلها والحكم استحبابي يكفيه الخبر خصوصا مع العمل به من المشهور وبغير فرق بين الكافر وغيره من الاعيان النجسة مؤيدا او معتضدا بالاولوية بتباعد المصلي عما يتعلق بالنجاسة والطهارة في بدنه من لباسه لعلك من طفحت كلماتهم باقتران البدن في هذا الحكم بالثوب وقد وعثر على غير هذا الخبر ايضا ثم خفي علينا مع ان فيه بلاغا ولعل القاضي فيما يحكى عنه من اجله خص اليد بالمسح والحق ساير الجسد بالثوب في النضح لكن التعدي الى غير البدن من ملاقاة ساير الا لها مع اليبوسة على نحو اقتضاء ملاقاة ساير الاعيان النجسة برطوبة التنجس وغسل ملاقيها فيقتضي ملاقاة ما يلاقي هذه الحيوانات بيبوسة الرش والنضح او المسح في غاية الاشكال بل لا يبعد ان يكون مخالف الاجماع الاتفاق كلماتهم على الاقتصار على الثياب والجسد مع عدم خلو الحكم من التعبدية ان لم تكن التعبدية المحضة لكن ليس من باب التنجس الحقيقي ايضا حتى يدخل تحت عموم كلما لاقى نجسا برطوبة فكان مقصورا على ما يستفاد من اخباره من الاقتصار على المكلفين بدنا ولباسا كما انطبق عليه فهم الاصحاب واتفق عليه في الظاهر بناء هم فلا ينبغي مجاوزتهم الموضع الثاني انه بعد البناء على تعدي الحكم من الثوب الى البدن فهل

هو في البدن ما في الثوب من الرش كما في بعض العبارات او انه في البدن هو المسح بالتراب رضا وحائطا معينا كما في بعض آخر بل اكثرها وقد تبين مما سمعنا ان كلماتهم مختلفة ويتحصل منها وجهان وكانهما ناشئان من الاقتصار فيما ورد في الثوب على ذكر الرش والنضح وفيما ورد في الجسد من خبر القلانسي على ذكر المسح والحكم تعبدي فليحكم بموجبه في النص ومن دعوى مفهومية الغاء خصوصية الثوب مما ورد في الثوب فيشمل البدن ايضا ولا يخلو من قوة واما العكس بمسح الثوب بالتراب فلم اجد في كلماتهم احتماله مع ان دعوى الغاء خصوصية البدن في خبر القلانسي فيشمل الثوب نظير ما ادعي في العكس ولعل وجهه معهودية الارض والتراب للبدن دون الثياب فلا يبعد الغاء الخصوصية اذ اختص البدن بالذكر في نصه والله العالم بالصواب الحكم السابع ان من علم وجود النجاسة في ثوبه او بدنه ومع ذلك صلى عامدا من غير نسيان وذهول عن نجاسته اعاد الصلوة ما دام هو في الوقت وفيما خرج الوقت ايضا والنقل لي عليه اجماعا والاقتضاء ما دل على شرطية الطهارة في صحة الصلوة بل الاعادة هي مضمون اخبار الشرطية فان شرطيته نحو هذه الامور لم يصرح بها في النص وانما المصرح به فيها هو لوازمها من اعادة الصلوة التي وقعت فاقدة لها والمتضمن لذلك من الاخبار فوق حد الاستفاضة والاعادة فيها شاملة للفعل في الوقت وفي خارجه منها صحيح ابن سنان سالت ابا عبد الله عم عن رجل اصاب ثوبه جنابة او دم قال ان كان علم انه اصاب ثوبه قبل ان يصلي ثم صلى فيه ولم يغسله فعليه ان يعيد ما صلى الى غير ذلك ودعوى اختصاص الاعادة التي في النصوص بالفعل في الوقت دون خارجه المسمى بالقضاء في غير محلها لان هذا اصطلاح الاصوليين غير جار في اللغة والعرف والشرع ثم ان الاعادة في هذه الصورة واجبة وان كان جاهلا بالحكم الشرعي من شرطية الطهارة او كون العصر مثلا محكوما بالنجاسة لعموم النصوص المذكورة وعدم معذورية الجاهل بالحكم اذا كان ملتفتا بل هو مخاطب بالصلوة الجامعة للشرط المجهول فعلا لعدم قبح تكليفه به مع فرض لقدرته على تحصيل معرفة الشرط والمفروض التفاته الى هذه المرحلة والا لم يكن الكفار مكلفين بالفروع اذ لا يعرف الا القليل منهم اليسير من احكامنا واذا ثبت مخاطبته بالصلوة مع الطهارة في ثوبه وبدنه فما لم يتحقق منه لا يرتفع الخطاب بان يتحقق منه الفاقد للشرط وهو قاض بوجوب ايجاد الجامعة للشرط في الوقت بالضرورة وفي خارجه ايضا وان قلنا القضاء فرض جديد لتحقق الفرض في الصلوة بحديث من فاته فريضة الصادق بعدم فعل جامعة الشرط في الوقت لانه فوت وما في المدارك هنا تبعا للشيخ من اعترافه بوجوب الاعادة في الوقت لعدم حصول الامتثال المقتضي لبقاء التكليف تحت العهدة وانكار وجوب القضاء لانه فرض مستانف فيتوقف على الدليل وواضح الاندفاع بما سمعت من اتيان الدليل للفرض المستانف بحديث من فاته وبعد اعترافه بعدم الامتثال في الوقت هو محقق الفوت الذي موضوع لوجوب القضاء في الحديث لكن هذا الكلام منه مبني على مذاقه المعهود منه عدم تمامية هذا الحديث عنده في اثبات القضاء وثبوت القضاء عنده في الصلوة مع فوتها في الوقت انما هو بالاجماع ولا التفات منه الى مثل هذه الاتفاقات التي نحن نستظهر بل نحققها من الاصحاب واوضح من ذلك اندفاع ما عسى يتوهم من انه اذا اعتقد بجهل مركب صحة الصلوة في الثوب النجس كان مامورا بفعلها كذلك اذ نرى انه يعاقب على ترك الصلوة بالمرة فهو دليل على ان ما عرفه من الصلوة مامور به وهو يقتضي الاجزاء ولا قضاء مع الاجزاء ضرورة ان عقابه ليس على ترك شخص ما عرفه بل على تحقق الجرائة منه بترك ما اعتقد ايجابه من السيد واما ما يعتقده بجهله المركب فلا مطلوبيته له ولا امر به اصلا ثم ان هذا الحكم ثابت للجاهل بالحكم الشرعي وان كان غير ملتفت الى شرطية الطهارة وعدمها كالغافل المحض لعموم النصوص بالنسبة اليه ايضا اذ لا فرق بينه وبين الجاهل الملتفت الا في ارتفاع العقاب على ترك الاداء من الغافل ضرورة قبح تكليفه بتنجز ما هو المطلوب واقعا وهذا لا ينافي وجوب ايجاد الجامعة للشرط في الوقت ان ارتفع منه الغفلة فيه وفي خارجه ان ارتفعت بعد خروجه اذ لا ملازمة بين عدم العقاب مع الغفلة وسقوط الاعادة والقضاء عند ارتفاعها وما في المدارك من ان الجاهل الملتفت ايضا غير معاقب على ترك ما هو مجهول عنده قال لان تكليف الجاهل بما هو جاهل به تكليف بما لا يطاق نعم هو مكلف بالبحث والنظر فيأثم بتركهما لا بترك ذلك المجهول كما هو واضح انتهى واضح خلافه فان تكليفه بقيد جهله به بما لا يطاق لا حال جهله المقدور له رفعه وتمكنه من المعرفة به ولو نسي النجاسة التي علم وجودها في ثوبه او بدنه في حال الصلوة ففي وجوب الاعادة عليه وعدم وجوبها ذو اقوال عمل بكل منها جماعة اشهرها كما صرح به في المعتبر ايضا انه عليه الاعادة في الوقت وخارجه وهو للشيخين في المقنعة والمبسوط والخلاف والحلي في السرائر بل فيه نفي الخلاف في الاعادة في ظاهر الغنية ومحكي شرح الجمل

للقاضي الاجماع عليها والاخبار بها فوق حد الاستفاضة منها ما استدل به لاعادة العالم العامد مما تقدم فانها شاملة للعالم الناسي حال الصلوة ومنها ما ورد في خصوص الناسي وهو ايضا فوق حد الاستفاضة منها صحيحة ابن ابي يعفور قلت لابي عبد الله ع الرجل يكون في ثوبه نقط الدم لا يعلم به ثم يعلم فينسى ان يغسله فيصلي ثم يذكر بعد ما صلى ايعيد صلوته قال يغسله ولا يعيد صلوته الا ان يكون مقدار الدرهم مجتمعا فيغسله ويعيد الصلوة وصحيحة زرارة الطويلة فيها قلت له وفي العلل لابي جعفر ع اصاب ثوبي دم رعاف وغيره او شيء من مني فعلمت اثره الى ان اصيب له الماء وحضرت الصلوة ونسيت ان بثوبي شيئا وصليت ثم اني ذكرت بعد ذلك قال تعيد الصلوة وتغسله الحديث وحسنة ابن سنان وموثق ابي بصير وصحيح ميسر وخبر ابن مسلم وصحيح ابي بصير وموثق سماعة وصحيحة الجعفي وخبر الحسن بن زياد وخبر ابن مسكان وصحيح زرارة الاخرى وصحيحة علي بن جعفر وموثق ابن بكير جملة منها في ناسي غسل الاستنجاء من البول بناء على اتحاد الحكم فيه مع ناسي غيره من النجاسات ودعوى عدم تمامية الاستدلال بما ورد فيه لامكان استقلال ناسيه بحكم غير حكم ناسي غيره خالية من الدليل لعدم الفرق والاعادة المامور بها في النصوص قد عرفت شمولها عرفا وشرعا للفعل في الوقت وخارجه مع ان في بعضها التصريح بالقضاء كصحيحة علي بن جعفر عن اخيه عن الرجل احتلم او اصاب ثوبه دم فلم يعلم حتى اذا كان من الغد كيف يصنع قال ان كان راه فلم يغسله فليقض جميع ما فاته على قدر ما كان يصلي ولا ينقص منه شيء وان كان راه وقد صلى فليعتد بتلك الصلوة ثم ليغسله وموثق سماعة المعلل للاعادة بانها عقوبة لنسيانه كي يهتم بالشيء اذا كان في ثوبه فانه كالتصريح بالشمول للقضاء كظهور بعض اخر فيه من حيثية اطلاق لفظ الاعادة فيه والرواية الثانية من الروايتين المشار اليهما في المتن يتضمن لعدم الاعادة مطلقا من حيثية الوقت وخارجه عمل بها الشيخ في بعض اقواله ونقله الفاضل في التذكرة ومال اليه في المعتبر واستظهره في المدارك وجزم به في اللوامع وهي رواية الحسن بن محبوب عن العلا قال سئلت ابا عبد الله ع عن الرجل يصيب ثوبه الشيء فينجسه وينسى ان يغسله وصلى فيه ثم يذكر انه لم يكن غسله ايعيد الصلوة قال لا يعيد قد مضت صلوته وكتبت له وقد وردت روايات في عدم اعادة ناسي الاستنجاء ولم يوردها الاكثر هنا في عداد ما يستدل به هنا لعدم اعادة الناسي للنجاسة كخبر هشام بن سالم وعمرو بن ابي نصر وموثق عمار وصحيح علي بن جعفر ولذا لم يذكر في المعتبر مع شدة ميله لتقوية عدم اعادة الناسي هنا غير خبر العلا ولعله للبناء على عدم اتحاد المسئلتين كما مر الاشارة في الاحكام المتعلقة بالوضوء الى عدم خلو من قوة وجزم هنا في اللوامع بعدم اتحادهما واستظهره في الحدائق وعلى تقديره يضعف سند القول بعدم الاعادة جدا لانحصاره بخبر العلا الوارد في المقام وواضح عدم مكافئته وحده للاخبار المتضمنة للاعادة هنا من غير ما هو ناسي الاستنجاء مع الغض عن اعتضادها لكثرتها جدا فضلا عن ملاحظة اعتضادها بالشهرة العظيمة والاجماع المستفيض لكن على تقدير اتحاد المسئلتين وان ناسي تطهير المخرجين من جزئيات مسئلة من صلى ناسيا للنجاسة وابتناء الحكم في احديهما على الاخرى فان كان يصير القول بعدم الاعادة مستندة اقوى لانضمام الاخبار الاربعة الباقية المشار اليها الى خبر العلا في الدلالة عليه الا انها ايضا لا تكافئ اخبار الاعادة لزيادتها ايضا بنفسها فضلا عن ضم الاخبار المتضمنة لاعادة ناسي الاستنجاء كصحيحة ابن ابي نصر قلت لابي عبد الله ع ابول واتوضأ وانسى استنجائي ثم اذكر بعد ما صليت قال اغسل ذكرك واعد صلوتك ولا تعد وضوئك وخبر الحسن بن زياد وخبر ابن مسكان وصحيح زرارة وموثق ابن بكير خصوصا مع اعتضادها ايضا بالشهرة العظيمة فاذا هنا محققة في المسئلتين على الاعادة لحكاية الاجماع فيهما عليها والشيخ في الاستبصار جمع بين اخبار الاعادة وخبر العلا النافي للاعادة بحمله على ان تذكر بعد خروج الوقت ففصل هذا التفصيل في المسئلة بين الاعادة في الوقت فاوجبها وفي خارجه فنفاها وجعل شاهد الجمع مكاتبة ابن مهزيار قال كتب اليه سليمان ابن رشيد يخبره انه بال في ظلمة الليل فاصاب كفه برد نقطة من البول لم يشك انه اصابه ولم يره انه مسحه بخرقة ثم نسي ان يغسله وتمسح بدهن فمسح به كفه ووجهه وراسه ثم توضأ وضوء الصلوة وصلى فاجابه بجواب قرائته بخطه اما ما توهمت مما اصاب يدك فليس بشيء الا ما تحقق فان تحققت ذلك كنت حقيقا ان تعيد الصلوات التي كنت صليتهن بذلك الوضوء بعينه ما كان منهن في وقتها وما فات وقتها فلا اعادة عليك لها من قبل ان الرجل اذا كان ثوبه نجسا لم يعد الصلوة الا ما كان في وقت واذا كان جنبا او على غير وضوء فعليه اعادة الصلوات المكتوبات اللواتي فاتته لان الثوب خلاف الجسد فاعمل على ذلك ان شاء الله تعالى وحكي عن الفاضل موافقته على هذا التفصيل في بعض كتبه بل في الحدائق حكى شهرته بين المتاخرين ولعله مخطئ في الغنية واي شهرة

بل لا ريب في شذوذه وسقوط سنده لان الجمع فرع المكافئة وهو لم يذكر غير خبر العلا وهذا مع وحدته وضعف سنده كما قيل بجهالة سليمان الكاتب وان دفع بكون العبرة بالقاري ابن مهزيار الثقة واجمال دلالته بل اشكاله كما لا يخفى من الحكم فيه بالاعادة مطلقا اذا كان على غير وضوء ونسيان تطهير كفه لا ينفك عن فوات الوضوء لاشتراط طهارة اعضاء الوضوء في صحته قطعا ولذا قال في الوافي يشبه ان يكون قد وقع فيه غلط من النساخ كيف يكافئ الاخبار الكثيرة المعتضدة بالشهرة العظيمة المحققة والاجماع المحكي ولذلك اعترفنا الشيخ في غير استبصاره بذلك وقال بعد ايراده ان هذا خبر شاذ لا يعارض به الاخبار التي ذكرناها ويجوز ان يكون مخصوصا بنجاسة معفو عنها لكنه ذكره في الاستبصار لبيان صورة الجمع مهما امكن فيتعدله ذلك قولا وفتوى فهو قد لا يكون راضيا به واما اعتضاده في المعتبر بالاصل المفسر له بقاعدة الاجزاء حيث قال لانه صلى صلوة مشروعة مامورا بها فيسقط بها الفرض كما صرح بالاستدلال بها في اللوامع وكذا تاييده له بخبر عفي لامتي الخطاء والنسيان وتبعه عليه في المدارك وحمل الامر بالاعادة في اخبارها على الاستحباب فهو باطل اذ لا امر بالصلوة في هذا الثوب بل هو تخيل الامر به وانما هو مامور في الواقع بالصلوة في الثوب الطاهر فلا مورد لقاعدة الاجزاء هنا غايته المعذورية في عدم امتثال الامر الواقعي حال النسيان لان النسيان يحوله امرا اخر وحديث العفو لا يثبت ايضا ازيد من ذلك ولا ينافي عدم العقاب ما دام ناسيا وجوب الاعادة اذا تذكر وقتا وخارجا ولا عجب من صاحب المدارك ان قوى هذا القول المعروف فيه مذاقه وطريقته وانما العجب من مثل المحقق كيف يقوى العمل بهذا الخبر فيقول عندي ان هذه الرواية حسنة والاصول تطابقها ويؤيدها قوله عفي عن امتي ومن الفاضل الموافق له في بعض كتبه وكيف يرتضي الفقيه ان يعارض بخبر واحد هذا شانه الاخبار الكثيرة المعتضدة وان قال المحقق اخيرا لكن القول الاول اكثر والرواية به اشهر فهو عدول عن ميله الاول وعلى كل حال لا معدل عن العمل بالاخبار الامرة بالاعادة مطلقا مع النسيان في الوقت وخارجه واما لو لم يعلم بوجود النجاسة في ثوبه او بدنه حتى صلى فخرج الوقت فلا قضاء اجماعا كما عن السرائر والمهذب ومستظهر الحدائق وان كان التعبير عنه في المنتهى بانه قال به ربيعة ومالك واكثر علمائنا مشعرا بوجود الخلاف منا في القضاء وصرح منه في وجود الخلاف عبارة الخلاف بل جعل القضاء وعدمه قولين ولكن مصرح بنفيه اتفاقا في عبارة غير واحد من كتب اصحابنا وهل يعيد لو علم النجاسة بعد الصلوة مع بقاء الوقت ام لا فيه قولان لاصحابنا اشبههما انه لا اعادة وهو المشهور كما استفاض نقله والقول بوجوب الاعادة في الوقت للشيخ في مبسوطه وفي باب المياه من نهايته والحلبي في الكافي وابي المكارم في الغنية واختاره الفاضل في جملة من كتبه كالقواعد والمختلف والنهاية وفي جامع المقاصد والروض والمسالك والمهذب و الاول اقوى لقاعدة الاجزاء والنصوص الكثيرة منها قوله في حديث زرارة الطويل فان ظننت انه قد اصابه ولم اتيقن ذلك فنظرت فلم ار شيئا ثم طلبت فرايته بعد الصلوة قال تغسله ولا تعيد قال قلت ولم ذاك قال لانك كنت على يقين من طهارتك ثم شككت فليس ينبغي ان تنقض اليقين بالشك ابدا الحديث وهذا حديث شريف يعطي كلية حجية الاستصحاب في قاعدة الاجزاء وهو نافع في موارد عديدة عليك بحفظه وورد بمضمونه من عدم اعادة جاهل النجاسة غيره ايضا فوق حد الاستفاضة كصحيحة ابن مسكان وصحيحة ابن مسلم وصحيحة ابن سنان وصحيحة ابي بصير وموثقة سماعة وصحيحة الجعفي وصحيحة عبد الرحمن وصحيحة العيص وصحيحة ابن مسلم الاخرى والاعادة فيها قد عرفت عمومها للفعل في خارج الوقت وللقول بوجوب الاعادة في الوقت صحيح ابن عبد ربه في الجنابة تصيب الثوب ولا يعلم بها صاحبه فيصلي ثم يعلم بعد ذلك قال يعيد اذا لم يكن علم خرج القضاء بالاجماع بقي الاعادة في الوقت بالجمع بينه وبين الاخبار الماضية بحمل الماضية على عدم الاعادة في خارج الوقت وهذا الصحيح على وجوب الاعادة في الوقت وان كان الجمع بحمل الامر في هذا بالاعادة على الندب ايضا ممكن لكنه تجوز والاول تقييد بحكم التخصيص وهو خير من المجاز وقد يستدل ايضا برواية ابي بصير عن رجل صلى وفي ثوبه بول وجنابة فقال علم به او لم يعلم عليه الاعادة اعادة الصلوة اذا علم بحمل الاعادة فيه على الوقت جمعا هذا مع ما في قاعدة الاجزاء من الكلام المقرر في محله والجواب اولا ان هذا الجمع مما يحتاج الى الشاهد ولا شاهد عليه مع قوة دعوى كون التعارض بينهما بنحو التباين الذي متعين فيه الترجيح وهو للاولة قطعا وذلك بدعوى ظهور الاخبار الاولة خصوصا رواية ابي بصير منها على ارادة عدم الاعادة في الوقت واختصاص الاخيرين بعد قيام الاجماع على نفي القضاء بالاعادة في الوقت ايضا وثانيا ان الجمع فرع التكافؤ واني مكافئة لرواية ابن عبد ربه فيما روى الشيخ او مع الثانية ايضا فيما روى غيره لتلك الاخبار

فى وجدان النجاسة على ثوبه بعد الصلوة

الكثيرة المعتضدة بالشهرة العظيمة المحققة خصوصا مع احتمال كون بعيد فى قولها بنحو الانكار نعم فى الغنية متى وجد بعد الصلوة على ثوبه نجاسة وكان علم تقدمها وقد نسى الحال قبل الصلوة حتى دخل فى الصلوة اعادها على كل حال وان لم يكن تقدم اعادها ان كان الوقت باقيا ولم يعدها بعد خروجه للاجماع المذكور انتهى وقد يدعى ظهوره فى دعوى الاجماع على تفصيل الشيخ لكنه محتمل لكون دعواه لعدم الاعادة بعد خروجه مع احتمال كون مفروضه معلومية النجاسة فى صورة جهلها وتذكرها فى صورة نسيانها بعد الدخول فى اثناء الصلوة كما هو ظاهر جعله الغاية الدخول وان بعد الاخير لكنه على تقدير دعواه على نفى التفصيل هى موهونة بالشهرة على خلافه فانها محققة على عدم الاعادة مطلقا بقى هنا تفصيل اخر للشهيد فى الذكرى والدروس وقواه فى الحدائق واستظهره فيه من عبارة الشيخين الصدوق فى المقنعة والتهذيب الفقيه ومال اليه فى الجملة فى الجواهر وان ركن منه الى قول المشهور ففى الذكرى بعد حكايته عن المعتبر تاييده عدم الاعادة بقول الصادق ع فى رواية ابى مسلم وهذه عبارة المعتبر ويؤيد ذلك ما رواه محمد بن مسلم عن ابى عبد الله ع قال ان رايت المنى قبل او بعد ما تدخل فى الصلوة فعليك اعادة الصلوة وان انت نظرت فى ثوبك فلم تصبه ثم صليت فيه ثم رايته بعد فلا اعادة عليك وكذا البول قال ولو قيل بعدم الاعادة على من اجتهد قبل الصلوة ويعيد غيره امكن لهذا الخبر ولقول الصادق ع فى المنى تغسله الجارية ثم يوجد بوجه فى رواية ميسر امر الجارية فتغسل ثوبى من المنى فلا تبالغ فى غسله فاصلى فيه فاذا هو يابس قال اعد صلوتك اما انك لو كنت غسلته انت لم يكن عليك شىء وكان دلالته بتقريب الفرق بين غسله وغسل الجارية بالاعادة لغسل الجارية وعدمها على غسله لمباشرته هو فيبالغ وهو اجتهاد ولا يكال الى الجارية اهمال قال اذا لم يكن احداث قول ثالث وفى الدروس بعد ان حكى القول بان الجاهل بالنجاسة يعيد فى الوقت قال وحملناه فى الذكرى على من لم يستبرء بدنه وثوبه عند المظنة للروايات انتهى وقد يدل عليه ايضا رواية ميمون الصيقل قلت لابى عبد الله ع رجل اصابته جنابة بالليل فاغتسل وصلى فلما اصبح نظر فاذا فى ثوبه جنابة فقال الحمد لله الذى لم يدع شيئا الا وقد جعل له حدا ان كان حين قام نظر فلم ير شيئا فلا اعادة عليه وان كان حين قام لم ينظر فعليه الاعادة وما ارسله فى الفقيه قال وروى فى المنى انه ان كان الرجل جنبا قام فنظر فطلب فلم يجد شيئا فلا شىء عليه وان كان لم ينظر فعليه ان يغسله ويعيد صلوته لكن لعل مراده به احدى هذه المسندات المذكورة وفى كلام الشهيد اجمال من جهتين احديهما هل مراده الاعادة فى الوقت وخارجه ما لم يفحص عن النجاسة او الاول خاصة ظاهر الذكرى هو الاعم وعبارة الدروس الاعادة فى الوقت وثانيتهما ان التفصيل هل هو مطلق ولو لمن صلى فى ثوب من غير التفات الى امر الطهارة والنجاسة فتبين انه نجس او بخصوص الملتفت مع الشك فى النجاسة او بالملتفت الظان ظاهر الذكرى خصوص الاخير لكن فى الدروس خصصه بصورة المظنة للنجاسة مع الاعتراف فيه بانه المراد مما فى الذكرى وعلى كل حال تفصيله ضعيف بحسب القاعدة وبملاحظة خصوص النصوص اما الاول فلان هذا الثوب الذى لا باس للمكلف مثلا وهو فى الواقع نجس طاهر ما لم يعلم بنجاسته لقوله كل شىء طاهر حتى يعلم ... لكنه يكون مامورا بالصلوة فى ثوبه وهو يقتضى الاجزاء واما الثانى فلعموم الاخبار الكثيرة التى يجمعها اطلاق عدم الاعادة فيهما من غير فرق بين ان يفحص ام لا وهى معتضدة بالشهرة العظيمة المقاومة للاجماع بل باتفاق ما عدا الشهيد ره وقد صرح فى اللوامع بانه احداث قول ثالث ولعله كذلك لان الاصحاب غيره ما بين موجب للاعادة عليه تفحص ام لا وبين نافيها عنه كذلك وما قيد فيه بالنظر والفحص غيره كما فى لما عدا وسندا ومعتضدا مع الغض عما فى دلالته من ان الشرطية التى تضمنتها رواية ميسر هى مباشرته هو للغسل والجارية ولعل الاعادة فيها للايكال الى مجرد فعل الجارية فيما يتعين كونه نجسا بل ولا ظهور فى اخبار الجارية بحصول التطهر ايضا فلم يكن اتيا للمامور به على وجهه ورواية ابن مسلم المراد من قوله فيها وان انت نظرت فى ثوبك فلم تصبه مطلق الجهل بالنجاسة والشرطية فيها واردة مورد الغالب لان غالب من يحتمل ينظر فى ثوبه وبدنه فليس ملحوظا فيها معنى الشرطية ليكون لها مفهوم واما مرسل الصدوق فلم يتبين كون المراد منه غير المسندات يبقى خبر الصيقل ودلالته على التفصيل لا باس بها لتصريحه بالشقين من الاعادة ان لم ينظر فى الثوب عدمها ان نظر وان ناقش فى جمعها الشامل لذلك ايضا فى الجواهر بالقصور عن افادة تمام الدعوى من تعميم الحكم لسائر النجاسات نظرا الى كون موردها المنى او هو والبول وتعميمه لما قام معه شاهد يورث الظن والشك بحصول النجاسة وما لم يقم لكن الثانى مدفوع بما عرفت من اختصاص دعواه بصورة مظنة النجاسة والاول باسكانه فهم التعميم من الابتداء بقوله لم يدع شيئا الا وقد جعل له حدا اذ لم يبين لغير المنى حدا غير ذلك فيظهر ان ذلك حد جميع النجاسات مضافا الى ما عرفت

هو به من ظهور عدم الفرق وهو كذلك فان كثيرا من احكام النجاسات مستندة الى نصوص متضمنة لاصابة بول او دم ونحو ذلك ويعمم منها العموم لكن هذا الخبر الواحد الذى سنده غير واضح كما ينبغى كيف يقاوم الاخبار الكثيرة المشتملة على الصحاح المتعددة والحسن والموثق المعتضدة بالشهرة العظيمة المقاربة للاجماع خصوصا ممن تقدم الشهيد اذ لم يعرف قبله التفصيل واما استفادة موافقة الشيخين والصدوق له من عباراتهم المتقدمة فهو خيال لصاحب الحدائق ولو كان كما تخيله لم يهمل الشهيد التنبيه عليه ويتحوف فى التفصيل بذلك من الانفراد واحداث قول ثالث هذا مع ان فى الفقيه ليس غير قوله وقد روى فى المنى الى اخر الحديث وليس تلك الدلالة على الفتوى وفى المقنعة الا انه بعد ايجاب الاعادة على من صلى بظن الطهارة الحدثية قال وكذلك من صلى فى الثوب بظن انه طاهر ثم عرف بعد ذلك انه كان نجسا ففرط فى صلوته من غير تامل له اعاد الصلوة وفى التهذيب الا انه بعد ايراد الحكم من المقنعة قال يدل عليه خبر الصيقل وليس بتلك الصراحة بان غير المفرط لا يعيد خصوصا مع المعهود منه من الشيخ القول باعادة الجاهل فى الوقت مطلقا فلا محيص عن ترجيح فتوى المشهور فروع ان احدها اذا كانت النجاسة من مصاديق فضلات ما لا يؤكل لحمه فهل يحكم بعدم الاعادة نظرا الى وجود سببه من جهالة النجاسة او بالاعادة لوجود مانع اخر من عدم الماكولية وجهان بل قولان ظاهر الجواهر الاول تنظيرا له بما تقدم فى عفوية دون الدرهم من دم ما لا يؤكل وقد رجح فيه شمول العفو له تعميما للدليل عفو الدم له ومعه يستظهر اضمحلال حيثية عدم الماكولية وحكى عن كشف الغطاء الثانى ولعل الاول اقوى لنظير ما تقدم فى عفوية ما دون الدرهم من دم نجس العين او دم ما لا يؤكل من تعارض العمومين فيهما من وجه هما عموم ما دل على ان الجهل بالنجاسة سبب سقوط الاعادة وعموم ما دل على شرطية ما يؤكل واقتضاء القاضى بوجوب اعادة ما يقع من الصلوة فيما يؤكل وفى مثله يطلب المرجح وهو هنا العموم سقوط الاعادة بجهل النجاسة لظهوره من فتوى الاصحاب بل لم يوجد التصريح بخلافه غير ما حكاه عن كشف الغطاء فان من تتبع وجد كلماتهم متفقة على عدم اعادة من لم يعلم بنجاسة ثوبه من دم شاة كان او بول انسان بغير ملاحظة خصوصية نجاسته كما دل عليه ايضا من النصوص المتقدمة صحيحة عبد الرحمن عن الرجل يصلى وفى ثوبه عذرة من انسان او سنور او كلب ايعيد صلوته فقال ان كان لم يعلم به فليس عليه اعادة الحديث مؤيدا بكون الموجود فى اخبار عدم الاعادة هو الدم او الجنابة من الانسان وهو مما لا يؤكل ثانيهما اذا كان الجهل بالنجاسة ناشئا من الجهل بالموضوع كمن زعم ان ما اصاب ثوبه مذى فتبين بعد الصلوة انه منى هل هو كالجهل بنفس الاصابة فى سقوط الاعادة ام لا وجهان بل قولان اذ حكى فى الجواهر عن كشف استناده قوة الفساد والاعادة فى جميع ما كان الجهل من الموضوع وهو قد تامل وتنظر فى بعضه بل المنع جار فى الفرق مطلقا لصدق ما جعل موضوعا الحكم عدم الاعادة فى جملة من اخبار المسئلة بكل من الجهلين كالذى فى صحيح عبد الرحمن المتقدم لصدق لا يعلم فى ثوبه عذرة انسان على من زعم انه فضلة ما يؤكل وفى موثق ابى بصير عن رجل يصلى وفى ثوبه جنابة ودم حتى فرغ من صلوته ثم علم قال مضت صلوته ولا شىء عليه لصدق على من صلى يزعم ان ما اصابه مذى فتبين بعد الفراغ كونه جنابة وصحيح ابن سنان عن رجل اصاب ثوبه جنابة او دم قال ان كان علم انه اصاب ثوبه جنابة قبل ان يصلى فيه ولم يغسله فعليه ان يعيد ما صلى وان كان لم يعلم به فليس عليه اعادة لصدق لم يعلم انه اصاب ثوبه جنابة على من زعمه مذيا فتبين بعد الفراغ انه جنابة الى غير ذلك ولا سيما مع ملاحظة التعليل فى حديث زرارة حيث قال له قلت فان ظننت انه قد اصابه ولم اتيقن ذلك فنظرت فلم ار شيئا ثم صليت فرايته فيه بعد الصلوة قال تغسله ولا تعيد قلت لم ذاك قال لانك على يقين من طهارتك ثم شككت فليس ينبغى لك ان تنقض اليقين بالشك ابدا لانا لم نسقوط الاعادة يجرى استصحاب الطهارة وهو متحقق بجهل اصابة البول وعدم الاصابة وجهل كون المصيب غائطا او بولا ولو راى النجاسة فى اثناء الصلوة ازالها فى الاثناء من غير ابطال لصلوته ولا تشاغل بشىء من اجزائها وبعد الازالة اتم باقى الصلوة او طرح عنه الثوب المتنجس حين علم من غير ازالة النجاسة عنه ثم تممها بعد طرحه الا ان يفتقر فى ذلك اى شىء من الازالة عن الثوب وطرح نفس الثوب المتنجس الى وقوع ما ينافى الصلوة من استدبار القبلة او فعل الكثير ونحوهما مما يبطلها اى الصلوة بالرؤية للنجاسة هذا هو حكم النجاسة المرئية فى الاثناء اذا كانت مجهولة كما لعله ظاهر عبارة المتن ايضا لا منسية فان الجهل بها ان يكون عذرا فى الجميع ففى البعض اما كذلك او اولى بل مع الغض عن دعوى الاولوية والمساواة عبارة جملة مما ورد بعدم اعادة الجاهل بالنجاسة شاملة للعالم بها بعد الفراغ وفى الاثناء وعلى هذا الاجزاء الماضية تصح لمكان الجهل بالنجاسة المرئية واللاحقة تقع بعد تدارك النجاسة وارتفاعها فلا موجب للفساد واما اذا كانت منسية فتبطل الصلوة برؤيتها بناء على ما تقدم من وجوب

ثم صلى فيه صح

اعادة الناسي المتذكر بعد الفراغ لدلالة الاخبار هناك على عدم عذرية النسيان في شرطية الطهارة وبقائه على عموم قاعدة اقتضاء انتفاء
الشرط انتفاء المشروط لاختصاص ما ورد في المعذورية بالجاهل دون الناسي مضافا الى ما صرح فيه بالاعادة وعدم المعذورية مع النسيان
ومن المعلوم ان قاعدة اقتضاء الشرطية انتفاء المشروط بانتفاء الشرط لا يتفاوت بالنسبة الى جميع المشروط وبعضه فان شرط الكل خصوصا
في العبادة شرط الاجزاء فالاجزاء الماضية حين تذكر النجاسة او وقوعها مع النجاسة تقع باطلة وهو موجب للاستيناف مضافا الى شمول
التعليل الذي ورد فيما تذكر بعد الفراغ في موثقة سماعة من ان الاعادة عقوبة ليهتم بالشيء اذا كان في ثوبه بل بعض نصوص المتذكر
المستدل به لما بعد الفراغ شامل للاثناء لوقوع السؤال فيه عن الرجل يرى في ثوبه الدم فينسى ان يغسله حتى يصلي بناء على شمول
حتى يصلي للداخل في الصلوة قبل فراغه ولعل في الاخبار وغيره ايضا ما يشمل الداخل غير الخارج ولذا في الكشف جعل حكم المتذكر
في الاثناء تابعا للمتذكر بعد الفراغ لكن في العالم بالنجاسة في الاثناء حكى عدم الاستيناف عن كتب الشيخ ثم قال فيها بالاستيناف
في الوقت وعلى كل حال النصوص ايضا مفرقة بين الجاهل الذي يعلم في الاثناء والناسي المتذكر ففي خبر ابن محبوب المروي عن كتاب المشيخة
عن عبد الله بن سنان الصحيح به حيث قال ان كنت رايت في ثوبك دما وانت تصلي ولم تكن رايته قبل ذلك فاتم صلوتك وان كنت
رايته قبل ان تصلي فلم تغسله ثم رايته بعد وانت في صلوتك فانصرف واغسله واعد صلوتك وفي صحيح علي بن جعفر عن الرجل يذكر وهو
في صلوته انه لم يستنج من الخلا ينصرف ويستنجي من الخلا ويعيد الصلوة وبمثله عدة روايات وردت في ناسي الاستنجاء اذا تذكر
في اثناء الصلوة انه يعيد وبالجملة من راى النجاسة في اثناء الصلوة حكمه مبني على ما تقدم من رؤية النجاسة بعد الفراغ وفي بعض
العبارات اطلاق ابتنائه عليه من حيثية الناسي والجاهل وفي بعضها التصريح بالعموم للصورتين وفي بعضها الفرق بين المتذكر
في الاثناء فيتبع المتذكر بعد الفراغ والعالم في الاثناء فغير مبني على ما بعد الفراغ بل قد يقال بمقالة الشيخ من اعادة العالم بعد
الفراغ ولا يقال في الاثناء بالاستيناف بل بموافقة المشهور من الحكم المذكور في المتن بل في بعض العبارات دعوى ظهور الاتفاق
في الجاهل العالم في الاثناء على البناء في الصلوة ان امكن التطهير بغير مبطل وقد عرفت ان الاقوى كون المتذكر في الاثناء كالمتذكر
بعد الفراغ في وجوب الاعادة والعالم في الاثناء كالعالم بعد الفراغ في صحة الاجزاء الماضية وتدارك النجاسة فيما ياتي ويبتني
ثم بناء عليه في عمومه للعالم في الاثناء مع فرض العلم بسبق النجاسة على الدخول في الصلوة واختصاصه بما لم يعلم السبق واما
فيما علم السبق الاستيناف الاختلاف لذلك ايضا ففي بعض العبارات اطلاق الحكم بالبناء وعدم الاستيناف وفي بعضها
التصريح بالعموم للصورتين وفي بعضها التصريح بالاختصاص بما لا يعلم السبق وبالجملة العالم بالنجاسة في الاثناء اما يعلم سبقها
على الصلوة او لا يعلم السبق ففيما لا يعلم السبق عند معظم القائلين بمعذورية الجاهل لا خلاف في كونه معذورا بالنسبة الى ما مضى
العلم وبعد العلم بالنجاسة يتداركها او يجري في رفعها بالنحو المذكور فلا يستانف الا اذا توقف فيها على المبطل وانما البحث
الاستيناف فيه الا على تقدير قول الشيخ بل في المعتبر جزم بانه على تقدير قول الشيخ الثاني فيما بعد الفراغ يستانف هنا في الوقت
وفي الذكرى حكاه عن المعتبر مشعرا بتمريضه بل صرح بعدم تماميته بناء الاستيناف عليه في المدارك والذخيرة واللوامع وفاقا
للشيخ ان يوافق المشهور في صورة العلم في الاثناء واختصاص قوله باعادة الجاهل في الوقت فيما علم النجاسة بعد الفراغ وعلى كل
حال لم يحك الاستيناف هنا على غير مذهب الشيخ واما فيما علم السبق فعند المعروف من اهل القول بمعذورية الجاهل الذين هم
مقابلوا الشيخ ان الحكم كذلك ايضا من عدم الاستيناف الا اذا توقف تدارك النجاسة على المبطل لاقتضاء معذورية الجاهل ذلك
ولذا في الذكرى جزم في هذه الصورة بان الاستيناف مبني على مقالة الشيخ لكن شرذمة منهم كالسيد في الرياض قيل تبعا للمفاتيح
وهو مختار اللوامع حكموا بوجوب الاستيناف مع بقاء الوقت وان امكن تدارك النجاسة ودفعها بغيره لما استند في الرياض
للفرق الى بعض نصوص غير واضح الدلالة على الفرق بين معلومية السبق وعدمها وظني ان عمدة ما حداهم الى الفرق ما في حديث
زرارة قلت ان رايته في ثوبي وانا في الصلوة قال تنقض الصلوة وتعيد اذا شككت في موضع منه ثم رايته وان لم تشك ثم رايته
رطبا قطعت الصلوة اي قطعتها للتشاغل بها وغسلته ثم بنيت على الصلوة لانك لا تدري لعله شيء وقع عليك فليس ينبغي
ان تنقض اليقين بالشك فانه قيد النقض والاعادة بما اذا شك في موضع من الثوب في اصابة المني مثلا وعدمها ولم يتحقق
الاصابة فدخل وفي اثنائها راه اي راى ما شك فيه اصابته ومصيبا اي تحقق الاصابة في تلك الوقت ويحقق ان المصيب في ذلك

بل حكى جماعة عنه الموافقة في الاثناء ٣

الوقت نجس فيدل على كون المعتبر في النقض وجود النجاسة من قبل الدخول ثم اكد التقييد به بالتصريح بالمفهوم فقال وان لم تشك اي
لم تحصل الحالة التي ذكرها قبل الدخول بل رايته اي ما فرض في القضية السابقة مشكوكا رؤيته محققة ابتداء ثم رايته رطبا كناية
عن قرب عهده وعدم سبقه على الدخول في الصلوة قطعت اي التشاغل بالصلوة وغسلته ثم بنيت من غير نقض لانك بترطيبه
الرطوبة تحتمل عروضه في الاثناء وحيث انك لم تحرز نجاسته فتحتمل وقوعه عليك وارتفاعه من غير وقوع جزء من الصلوة في حال
النجاسة فلا ينبغي نقض حكم يقين الطهارة السابقة القاضية بالصحة بمجرد وجود النجاسة مع الشك في التشاغل معها بشيء من
الصلوة ليفسدها فهذا التعليل قاض باناطة الاعادة وعدم الاعادة فيما يعلم النجاسة في الاثناء باحراز وقوع التشاغل مع
النجاسة وعدم احرازه ولا يحرز بمجرد العلم في الاثناء لانه اعم من المبطل لامكان حدوثها حيث لم يصادف التشاغل نعم لو فرض معه
العلم بسبق النجاسة يحرز معه وقوع التشاغل معها واما دعوى اولوية عدم الاعادة مع العلم بالنجاسة في الاثناء ولو مع سبق
النجاسة من العلم بعد الفراغ لوقوع بعض الاجزاء مع النجاسة في الاول وتمامها مع النجاسة في الثاني يمكن منعها كما قال في المدارك
وتبعه في اللوامع لامكان الفرق بينهما ومن الجائز ان يكون الاعادة لوقوع الصلوة باسرها مع النجاسة فلا يلزم مثله في البعض انتهى
قلت ولعل بناء فرق هؤلاء الشرذمة بين العلم بالسبق وعدمه على استلزام ذلك وقوع التشاغل بشيء من الصلوة بخلاف ما لم
يعلم ويكون نظرهم في هذا الفرق الى قاعدة الاجزاء وان في الفراغ من العمل والعبادة اثرا في المضي كما يظهر من صحيح ابي بصير في رجل
صلى في ثوب فيه جنابة ركعتين ثم علم به قال عليه ان يبتدئ الصلوة قال وسالته عن رجل صلى في ثوبه جنابة او دم حتى فرغ من
صلوته ثم علم قال مضت صلوته الحديث لكن قضيته الحكم بالاعادة اذا علم الحدوث في الاثناء مع احراز وقوع التشاغل بشيء مع
النجاسة مع ان ظاهر هؤلاء الجماعة الحكم فيه بالبناء بعد تدارك النجاسة ورفعها وعلى كل حال لولا هذه العبارة من حديث زرارة
لما ذهب الوهم الى هذا الفرق من بعض اخبار اخر استند اليه في الرياض لان غايته ظهور مفروضه فيما يعلم السبق لكن لا على وجه
التقييد به من حيثية العلم بسبق النجاسة حتى يقيد ما اطلق فيه عدم اعادة الجاهل بالنجاسة او يخصص بما لم يعلم سبق النجاسة بل
ان كان فيه معارضة لما دل على معذورية الجاهل وعدم اعادته وامكن التزام تقييده بالاختصاص بالاثناء وعموم ذلك لما بعد
الفراغ ان لم يكن ظاهرا فيه فهذا على اطلاقه من حيثية العلم بالسبق وعدم علمه به يلتزم تقييده لا في خصوص ما علم السبق واما
حديث زرارة فهو وان كان بصيغة الشرطية الظاهرة في التقييد لكن ليس بتلك الوضوح في ارادة كون النقض لرؤية ما قد شك فيه
حتى يستلزم العلم بالسبق ثم لا دلالة فيه على كون النقض والاعادة لمكان العلم بسبق النجاسة بل يحتمل كونه لوقوع التفريط منه والاهمال
كما احتمله في الكشف وكان مراده الدخول في الصلوة مع الشك بغير تحري وتثبت فهو وان جاز لكن قد يقتضي الاعادة اذا انكشف وجود
النجاسة كما نبه عليه الشهيد فيما تقدم بل وبما ذكر الحديث مستندا له في التفصيل المتقدم وجزم في الحدائق بارادته من عبارة الحديث
وعلى كل حال هذه الدلالة الضعيفة غير صالحة لتقييد المطلقات بعدم اعادة الجاهل على وجه استفيد منها كلية كون الطهارة
من الخبث شرطا علميا فلا يفرق فيه بين الكل وبعض الاجزاء وجزم شيخنا كاشف الغطاء في شرحه بعدم نهوضه للتقييد فقال بعد
ايراده سندا للفرق لكن في دلالته تامل اذ الظاهر بناؤه على التفريط والاهمال وفي مقابلته روايات مطلقة لا تصلح للمقابلة انتهى
فلعل الاجود التعويل على الاطلاق في معذورية الجاهل والحكم بصحة الصلوة وان علم بسبق النجاسة وفاقا للمعظم فيما لم يعلم بل لعل العمل
لم يقع الا في ثوب طاهر بناء على ما يحصل مما تقدم من كون الطهارة الخبثية شرطا علميا لعدم العلم بالنجاسة فيما مضى والمفروض دفعها
بعد العلم بها ولا اقل من التمسك بما ورد في خصوص من راى النجاسة في اثناء الصلوة وحكم فيه بالمضي في الصلوة كموثق ابن سرحان
والصحيح المتقدم عن ابن سنان غير مقيد بمن لم يعلم سبق النجاسة وعدم مكافئة ما ورد حاكما بالاعادة مطلقا كخبر ابي بصير فيمن صلى
ركعتين في ثوب ثم علم فيه جنابة قال عليه ان يبتدئ الصلوة وصحيح ابن مسلم ان رايت المني قبل او بعد ما تدخل في الصلوة فعليك الاعادة
لاعتضاد الاول بالشهرة العظيمة بل في الجواهر من غير خلاف يعرف مع امكان الجمع بينهما بحمل اطلاق الثاني على ما لم يتيسر التخلص
من النجاسة بعد العلم الا بفعل المنافي والاول على ما تيسر بغير مناف ويخرج حسنة ابن مسلم المتقدمة في الدم دون الدرهم خصوصا
على نسخة الكليني المثبت لضابط شاهد الجمع حيث قال فيها بعد السؤال عن الدم يكون في الثوب وانا في الصلوة ان رايته وعليك
ثوب غيره فاطرحه وصل وان لم يكن عليك غيره فامض في صلوتك ولا اعادة عليك ما لم يزد على مقدار الدرهم قال واذا كنت قد رايته

وهو اكثر من مقدار الدرهم فضيقت غسله وصليت فيه صلوات كثيرة فاعد ما صليت واذا علم في الاثناء لكن مع العلم بعروضها في
الاثناء حيث وقع التشاغل معها بشيء من الصلوة فظاهر المعظم القائلين فيما تقدم بالبناء على صلوته بالتفصيل المتقدم في المتن
هو البناء هنا ايضا للمعذورية في الاجزاء الماضية ودفع النجاسة للاجزاء اللاحقة فلا يوجب للاستيناف وعلى مقالة الشيخ في الجاهل
الغافل بعد الفراغ يتوجه وجوب الاستيناف بناء على الملازمة التي سمعتها عن المعتبر ولذا بنى فيه الاستيناف هنا على مقالة الشيخ
وان قال في الجواهر لا صراحة في عبارة المعتبر بوجوب الاستيناف على مقالة الشيخ لكنه في غير محله لتصريحه به كما يعرف بالمراجعة
لكن مع اثبات مناقشة صاحب المدارك على دعوى الملازمة مضافا اليها ما يحكى عن الشيخ في خصوص الفرض من موافقته للمعظم
في البناء ونقله في الجواهر ايضا وكان منشأ الحكاية عنه ذلك كونه مقتضى اطلاق بعض كلماته بل في الجواهر استظهار الاجماع
على البناء فيه واما عند الشرذمة المفصلين بين العلم بسبق النجاسة على الصلوة وعدم العلم فيحتمل كونه كصورة العلم بالسبق
بناء على كون المدار عندهم هو التشاغل بشيء من الصلوة مع النجاسة وعدمه حسبما اشرنا اليه لكن البناء عليه في المدار عندهم
غير متعين مع اقتضاء ظهور اطلاقهم ببناء الصلوة وعدم الاستيناف اذا لم يعلم السبق هو قولهم ببناء الصلوة في الفرض وهو
الاظهر من مراجعة كلامهم وعلى كل حال مستند البناء فيه اطلاق الحسنة الآمرة بالطرح والعبارة المتقدمة مع صحيحة زرارة خصوصا
مع عموم التعليل المذكور فيها بانه لعله شيء وقع عليك والاطلاق ما ورد في خصوص العلم بالنجاسة في الاثناء المتضمن لعدم الاستيناف
كخبري ابن سرحان وسنان المشار اليهما والى تنزيل اطلاقهما على امر الشاهد المتقدم هذا في غير ما عرض النجاسة في الاثناء وعلم
حين عروضها ولم يتشاغل بعد عروضها واما فيه فينبغي القطع بعدم وجوب الاستيناف بل اذا امكنه الازالة بغير وقوع مبطل فعل
وبنى على صلوته لعدم مقتض فيه للفساد ضرورة عدم كون الخبث كالحدث من المبطلات طروه والمستفيضة الواردة في الرعاف
التي منها صحيحة معوية بن وهب سئل الصادق ع عن الرعاف اينقض الوضوء فقال لو ان رجلا رعف في صلوته وكان عنده ماء
او من يشير اليه بماء فتناوله فمال براسه فغسله فليبن على صلوته ولا يقطعها وصحيحة ابن مسلم عن الرجل ياخذه الرعاف والقيء في
الصلوة كيف يصنع قال ينفتل فيغسل انفه ويعود في صلوته فان تكلم فليعد صلوته وليس عليه وضوء وصحيحة ابن عبد الخالق
عن الرجل يكون في جماعة من القوم يصلي بهم المكتوبة فيعرض له رعاف كيف يصنع قال يخرج فان وجد ماء قبل ان يتكلم فليغسل
الرعاف ثم ليعد وليبن على صلوته الى غيرها معتضدة بالاجماع المستفيض ففي المنتهى لا يقطع الصلوة رعاف ولو جاء رعاف ازاله
واتم الصلوة ما لم يفعل المنافي عند علمائنا ومثله في التذكرة قائلا بعده وهو اجماع منا والاطلاق بعض نصوصه من حيث المضي
والبناء حتى لو وقع مناف غير الكلام كالاستدبار ومقيد بالاجماع وبما دل على بطلان المبطل من الاستدبار وغيره وكذلك اذا
راى النجاسة بعد الفراغ محتملا حدوثها بعد الصلوة لاصالة الصحة بل لدخوله تحت دليل عدم الالتفات الى الشك بعد الفراغ
وقد صرح في المعتبر بالاجماع على الحكم بالصحة وظاهر المنتهى انه اجماع اهل العلم ثم ما ذكر من انه اذا لم يتمكن من الازالة او من طرح ما هي
فيه الا مع حصول المبطل فيقطع ويستانف بعد التطهير انما هو مع سعة الوقت لو التيقنا اذا ضاق فدار الامر بين اتمامها مع تلك النجاسة
في الوقت وبعد التطهير وفعلها في خارج الوقت فظاهر المعظم تعيين الاتمام في الوقت مع النجاسة بل هو ظاهر الجميع تقييدهم بما للوقت
على الشرط وفي الحدائق الاجماع عليه بل في الجواهر انه ضروري المذهب قال ولا يقاس على فاقد الطهورين او من ضاق عليه الوقت عن
المائية على انك قد عرفت التحقيق في الثاني انتهى ولعمري انه من اوضح الضروريات التي لا يتأمل فيه من له ادنى مؤانسة بمذاق
الشرع لانه على المختار من المواسعة في القضاء ان لم يجب الاداء فما الذي يعين عليه التشاغل بالتطهير في الوقت فان وجوبه ليس الا
مقدمة ولا وجه لوجوبها مضيقا والفريضة موسعة واذا لم يكن مامورا في الوقت المضيق بالتشاغل بالصلوة كما هو قضية هذا
القول والمفروض عدم تعين التشاغل فيه بالتطهير فيجوز له ان لا يتشاغل بشيء حتى يخرج الوقت ترى يلتزم به ذو مسكة فان قيل
تعلق الخطاب بالصلوة ومقدمتها معا في السعة وفائدة الامر سقوط الامر بالصلوة بعد التضييق فيبقى الامر بالتطهير المقدمة على حاله
استصحابا قلنا مع معلومية كون الامر بالتطهير مقدميا محضا لا يبقى مضيقا متعينا في الوقت قطعا فلا يستصحب وهذا الكلام جار
في سائر الشروط اذا دار الامر بين شيء منها مع اداء الصلوة في الوقت نعم قد يتأمل فيما اذا دار الامر بين ادراك ركعة من الوقت مع طهارة
الثوب وتمام الفريضة في الوقت مع فقد الشرط مع ان الاظهر ايضا ترجيح الثاني ووجهه اتضح في مسئلة التيمم لضيق الوقت وبين

منه البيان يتضح ان لا فرق بين حصول الدوران الامر بين فوات شرط الطهارة او الوقت وهو في الصلوة كما في الفرض من العالم
في الاثناء بالنجاسة الى الوقت المضيق وحصوله ابتداء لمن لا يتمكن الا من ساتر نجس وامكن تطهيره لكن مع خروج الوقت فيأتي التردد
في انه هل يتشاغل به ويقضي عملا باطلاق الشرطية وما تضمن اعادة الصلوة مع النجاسة عالما عامدا او يسقط عنه الامر بتحصيل
شرط الطهارة ويصلي فيه اداء تقديما للوقت على الطهارة ويتفرع ح على القول الثاني من سقوط الامر بتطهير الثوب انه اذا سقط
ذلك فهل يتعين الصلوة فيه او يتخير بينه وبين الصلوة عاريا او يتعين الصلوة عاريا وهي المسئلة الآتية في الحكم التاسع لكن قد
يمكن الفرق بين حصول الدوران في الاثناء وبين حصوله قبل الدخول بان يقال ان التشاغل بالتطهير في فرض الاثناء اذا استلزم قطع
العبادة فقد يرجح ذلك المضي في الثوب النجس لحرمة الابطال ودعوى كونه بطلانا لتبين فوت الشرط قد يمنع بمنع شمول شرطيته
الطهارة لهذا الفرض النادر فتأمل وعلى كل حال مع ما اتضح من تعين الصلوة في النجس في فرض ضيق الوقت فقد اشكل في المدارك
في الاتمام مع النجاسة اذا كان الفرض في اثناء الصلوة من اطلاق النصوص المتضمنة لاعادة الصلوة مع النجاسة المتناولة لهذه الصورة
ومن ان وجوب الصلوات الخمس في الاوقات المعينة قطعي واشتراطها بازالة النجاسة على هذا الوجه غير معلوم فلا يترك لاجله المعلوم
انتهى وقد يظهر منه الميل الى وجوب الازالة وان خرج الوقت لتنظيره المسئلة بمن ضاق وقته عن المائية وقد اختار هناك وجوب التشاغل
بالمائية وان خرج الوقت وقد يناقش فيما ذكره هنا لتقديم الوقت بان قطعية وجوب الصلوات ان اريد مع حصول الطهارة فمسلم
لكن لا يجدي به في المقام لان ازالة النجاسة المبحوثة هي من الشرائط وان اريد مطلقا فممنوع بل هو محل البحث وكذلك فيما ذكره في الرياض
ايرادا على الاطلاق ما تضمن اعادة الصلوة مع النجاسة من دعوى عدم انصراف دليل اعادة الصلوة الواقعة مع النجاسة الى مثله من
الافراد النادرة لان نحو هذا التشكيك اللاحق من مجرد فرض ضيق الوقت من التشكيكات البدوية التي لا عبرة بها هذا مع ان في
المدارك قد اغرب من وجه آخر وهو انه قد اورد بما ذكره من اطلاق النصوص بالاعادة مع النجاسة على ما حكاه عن الذكرى من ميله الى الاتمام
اذا تذكر النجاسة في الاثناء في ضيق الوقت معللا له الشهيد ره باستلزام عدم الاتمام القضاء المنفي قطعا ووجه الغرابة ما عرفت سابقا
من ان ميل الشهيد ره في الذكرى ح تعليله الموهم لميله انما هو فيما لو علم بالنجاسة في الاثناء بعد خروج الوقت فانه بعد ان جعل حكم صورة
العلم بسبق النجاسة من البناء في صلوته او استينافها مبنيا على قولي المعظم والشيخ في اعادة الجاهل بعد الفراغ بالنجاسة وعدم الاعادة
قال وح لو علم بعد خروج الوقت وهو متلبس في الصلوة امكن عدم التفاته مصيرا الى استلزام القضاء المنفي قطعا والظاهر كون مراده
انه امكن الاستمرار على الصلوة على تقدير مقالة الشيخ في الجاهل من وجوب الاستيناف ووجهه ان سقوط القضاء عند الشيخ انما
هو لصحة الصلوة الواقعة مع النجاسة عنده الا اذا علم بالنجاسة في الوقت دون ما اذا علمها في خارج الوقت فاذا علمها في الخارج ينبغي
القضاء عنده بقاعدة اجزاء ما وقع في الوقت فاذا علمها والوقت قد خرج كما فرضه فاذا لم يمض في صلوته استلزم فعل الصلوة
في خارج الوقت وهو القضاء المنفي عند الفريقين في مسئلة المصلي مع جهل النجاسة وانما لم يجزم به بل امكنه لامكان ان يقال المنفي
فيها هو قضاء ما وقع في الوقت من الصلوة مع النجاسة لا انه لو علم بها في الوقت اعاد ومعه لا مورد للقضاء واذا علم بها بعد خروج
الوقت كانت صحيحة ومعها لا قضاء دون ما اذا لم تقع الصلوة في الوقت كما فرضه بقوله لو علم بعد خروج الوقت وهو متلبس في
الصلوة فعلى كل حال نسبة ما حكاه في المدارك عن الذكرى ما تقدم في فرض الوقت المضيق في غير محله جدا بل لعله في الوقت المضيق منه
مناف لما بيانه من الجزم بالاستمرار لما ذكرناه من تقديم مراعاة الوقت على مراعاة الشرط ولا ينافيه ما امكنه في فرض خارج الوقت وبالجملة
الاستناد لوجوب الاتمام في الوقت المضيق الى مفهوم ترجيح الوقت في نظر الشارع على سائر الشروط من الطهارة والساتر والقبلة
وغيرها لما عرفته وح يتضح تمام الوضوح ان لا فرق بين الدوران بين الطهارة مع الصلوة قضاء او الاداء مع الصلوة في النجس قبل
قبل الدخول في الصلوة وهي المسئلة الآتية او الدوران بينهما في اثناء الصلوة كما في هذه المسئلة من فرض العلم بالنجاسة في اثناء
الصلوة في الوقت المضيق عن تدارك النجاسة مع فعل الصلوة والظاهر ان الصلوة مع النجاسة المحمولة جهلا او نسيانا بناء على اشتراط
طهارة المحمول كالنجاسة في الملبوس في صورتي الجهل والنسيان اما في الاولى فلاولوية المعذورية في المحمول من الساتر واما في الثانية فلا
الاعادة فيها على عدم العذرية بل على قاعدة انتفاء المشروط بانتفاء الشرط ويتساوى فيه الملبوس والمحمول لانتفاء الشرط فيهما الحكم
الثامن من الاحكام العشرة هو ان الامرأة اما او اجنبية المربية للصبي اذا لم يكن لها من الثياب ملكا او اجارة او عارية او مباح التصرف

في حكم المربية للصبي

الا ثوب واحد اجتزأت في تنجس ثوبها ببوله بغسله في اليوم والليلة مرة واحدة وهذا الحكم مجملا مورد اتفاق النص من رواية ابي حفص عن
الصادق عليه السلام كما في الكافي والتهذيب سئل عن امراة ليس لها الا قميص واحد ولها مولود فيبول عليها كيف تصنع قال تغسل القميص في اليوم مرة
المنجبرة لاشتراك ابي حفص وضعف محمد بن يحيى المعاذي في رجاله بالشهرة العظيمة والفتوى بلا خلاف كما في الدلائل والحدائق وبيانه على
التتبع اذ لم يوجد حكاية الخلاف فيه ممن تقدم او تاخر الى زمن مولانا الاردبيلي فظهر منه التوقف لضعف الرواية ومن بعده من
صاحبي المدارك والمعالم والذخيرة ومعلوم طريقتهم في عدم التقنع بمسالة الاصحاب فلا ينافي تحصيل الاجماع فلا ينبغي التامل في
الحكم بالعفو فيما تضمنه الخبر وقد يؤيد برواية عبد الرحيم القصير الاتية في تكملة التنبيهات اللاحقة نعم ينبغي التامل في هذه المسئلة
في بعض التعديات من مورد الخبر منها ان مورده امراة فهل يقتصر عليها كما عبر بها في اكثر الفتاوى ام مربية الصبي ام يعم المربي او رجل
ومنها ان مورده انه ليس لها الا قميص واحد فهل يقتصر عليه ام يعم من كان له ثياب متعددة مطلقا ام المحتاجة الى لبس جميعها ومنها
ان مورده لها مولود فهل يقتصر عليه ام يعم ما اذا كان لها اولاد متعدد دون وظاهره الذكر فهل يعم الانثى ام لا بل ظاهره كون المولود
لها فهل يعم مربية ولد الغير ام لا ومنها ان مورده يبول عليها فهل يقتصر عليه ام يعم الغائط ومنها ان مورد غسل قميصها مرة فهل
يقتصر عليه ام يعم غسل بدنها اذا تنجس ببول الصبي فيكفي المرة فيه ايضا ومنها ان ظاهره تعيين الغسل مرة فهل يعم الصبية ام اذا كان
ذكر المرتضع بالطعام حيث يكفي الصب فيه ومنها ان مورده المرة في اليوم فهل يقتصر عليه ام يكفي الغسل مرة في الليل المتصل به اما
الاول فاستظهر في الجواهر من الاكثر القصر على المربية وحكاه عن صريح جماعة وعليه لا عفو في ثوب الخنثى وصرح في القواعد بالتعميم
كذا عن التذكرة والبيان والذكرى والمسالك وسند القولين المشاركة في العلة من مشقة تكرير الغسل لكل صلوة وعدم ثبوت كونها
العلة فيجب الاقتصار فيما خالف الاصل والعموم على مورد النص وقد يرجح القصر على المربية بان العلة لو كانت المشقة فهي نوعية ومأخوذة
فيها الحالة الغالبية والغالب التزام المراة بحال الطفل دون الرجل فليرجع النادر الى مقتضى العموم وان ادعي فيه ايضا المشقة
الحرجية الا ان الرخصة اللاحقة من اجلها غير هذا العفو المخصوص المختلف مع الرخصة الحرجية في احكام ذكرناها في عفو دم الجروح
وفي الام الغير المربية للولد اشكال من صدق لفظ النص من امراة لها مولود ومن عدم صدق عنوان الفتاوى من المربية وفي
الثاني قوة الظهور لملحوظية المشقة اللاحقة من التزام حال الطفل ولذا عدل الاصحاب عما عبر في النص بالمربية واما الثاني ففي
شرح كاشف الغطاء ان اشتراط وحدة الثوب هو المعروف بين الاصحاب الا اذا اضطرت الى لبس الجميع دفعة كما صرح به الشهيد قلت
بل ظاهر الشرايع ومن عبر بنحوه اشتراط الوحدة من غير فرق بين الاضطرار المذكور وعدمه ولعل الاجود هو الفرق لان لبس الجميع
المضطر اليه بحكم الوحدة وهل يجب استعارة ثوب اخر او استيجاره ان امكنها ام لا وجهان كما في شرح كاشف الغطاء وعن المعالم
القول بوجوبه عن جماعة من المتاخرين وقال في الاول من اصل البرائة وصدق ان ليس لها الا قميص واحد ومن الاحتياط واصل
عدم العفو وانتفاء المشقة قال في الكشف واحتمال كونها ممن لها اكثر من ثوب انتهى والاقوى عدم الوجوب لصدق ليس لها الا
قميص واحد وينقطع به اصالة عدم العفو واما انتفاء المشقة فمدفوع بان المشقة هنا غير المشقات الحرجية كما سمعته في دم الجروح وقد
عرفت هناك ان من جملة تفاوتهما عدم وجوب المعالجة في ازالتها وان تيسرت فالعفو يثبت بمجرد وحدة القميص ولا يجب تحصيل
الاخر واما الثالث ففي الروض والمسالك والكشف التسرية الى المتعدد للعموم المستفاد من حال الخبر ولحصول الحكمة واستوجهه في
المعالم واحتمل في الاول مع الذخيرة والحدائق الاقتصار على مربية الواحد كما هو ظاهر الرياض لتكثير النجاسة بالتعدد فلا يقطع فيه
بالمساواة في العفوية مع ظهور الوحدة من المذكور في النص وعلى كل لعل الاقوى ثبوت العفو في مربية المتعدد لعدم ظهور ارادة
وحدة المولود شرطا وان سلم كون تنوينه للتنكير دون التمكن بل هو بحسب بيان واقعية القضية فغايته بعد تنزيل الجواب على
مفروض السؤال خلو منطوقه من شمول المتعدد ولا ينافي الدلالة عليه بمفهوم الموافقة لاولويته بالمشقة ولا ينافي الاولوية تكثر
النجاسة من المتعدد كما توهم في الرياض بل يؤكدها لان المشقة الملحوظة مظنة تجدد النجاسة كلما غسل الثوب في وقت الصلوة
وهو ان لم يكن اكد مع تعدد الولد فمساو واما كثرة البول الموجود في الثوب واثره وقت الصلوة وقلته فلغاة قطعا ويشهد به
عدم وجوب التخفيف الميسور مع ان اكثرية مع التعدد غير مطردة فلعل ما يتفق حال الصلوة من الواحد اكثر بل قد يكون
الحاصل من الواحد يساوي الحاصل من الاثنين ولا يغير الحكم قطعا هذا مع احتمال كون التعبير بالوحدة من باب المثال اولا انها

الغالب ولعل هذا وجه جزم جماعة بالمساواة منهم كاشف اللثام معللا بعموم الخبر وان لم يعم المولود فكانه يريد بتعليله ما ذكرناه
واما اذا تعددت المربية لطفل واحد ففي الجواهر لا يبعد جريان العفو في كل منهما بعد فرض الصدق على كل منهما لكن في كشف الغطاء
مع الاتحاد للواحد والتعدد للمتعدد مع موافقة العدد ومساواة العمل ولعل مراده من موافقة العدد نفي اكثرية المربية ليقع لكل مربية
من التربية مقدار ولد واحد ولذا اعتبر مساواة العمل لكن ما في الجواهر مع احراز الصدق لعله اجود واما تعميم المولود للانثى فقد
صرح به جماعة كالشهيدين وغيرهما بل في المعالم نسبه الى اكثر المتاخرين وفي الذخيرة الى المتاخرين وفي المدارك ينبغي القطع به
لكن في نهاية الفاضل والمعتبر والتحرير الاقتصار على الصبي ونسبه في الكشف الى الشيخ والاكثر وفي جامع المقاصد الى فهم الاصحاب و
سند القولين الاشتراك في العلة التي هي المشقة وكون بول الصبية اغلظ نجاسة لعدم كفاية الصب فيه فلا يقطع بالمساواة فليقتصر
على ما في النص من تذكير لفظ المولود ولعل الاول اقوى لارادة جنس المتولد من المولود فلا يخص الذكر ويؤيده مع ضعف اغلظية نجاسة
بول الصبية لان ضعفها اذا اريد به الالحاق بدعوى المساواة لا مع دعوى شمول النص بارادة الجنسية وعلى القول بالاقتصار على
الصبي يخرج بول الخنثى عن العفو واما كون المولود متولدا منها فلم اجد من اقتصر عليه بل ينبغي القطع بان المنشاء التربية ولا خصوصية
للام ولذا عبر في الفتاوى بلفظ المربية لكن بشرط اباحة التربية فلو غصبته لدى غيرها فالظاهر عدم الرخصة واذا ربت ولد الذمي
ففي العفو اشكال والتعميم اظهر لشمول النص الا ان يدعي ظهور ارادة الحيثية وهي المولدية وفيه حيثية اخرى هي تمحض النجاسة الكفرية
نظير ما مر في دم نجس العين ولكن في كشف الغطاء وفي جري الحكم في المسلمين غير المؤمنين مربين او مربيين بحث انتهى واما الرابع ففي
الروض ان مورد الرواية البول فيقتصر فيما خالف الاصل على المنصوص وربما احتمل شمول البول للغائط بناء على ما هو المعروف من عادة
العرب في ارتكاب الكناية فيما يستهجن التصريح به وعموم البلوى به كالبول ومثله في جامع المقاصد وبالجملة بالاقتصار صرح جماعة و
بالتعميم اخرون واستشكل بعضهم ولعل الاقتصار اجود لتوقف ارادة الكناية على القرينة ومنع دعوى المساواة والاشتراك في العلة
لعدم القطع بها اما لم يقطع بالمساواة في غلبة الوقوع واما المتنجس بغير البول والغائط كالدم فينبغي القطع بعدم العفو فيه وكذا المتنجس
بما هو متنجس ببول الصبي من قيح او عرق او بعض رطوباته ودعوى انتقال نجاسة البول الى ملاقيه وهي عفوية فينتقل العفو ايضا
فالمتنجس به كالمتنجس ببوله لعدم زيادة الفرع على الاصل كلام شعري لان نجاسة بوله كبول غيره وانما رخص المبتلا بملازمته عن غسله
غير مرة وهذا غير قابل للانتقال خصوصا الى غير الملازم فمن الغريب في الجواهر في طي كلام له احتمال ثبوت هذا العفو في نجاسة بدن
المربية اللاحقة له بملاقاته مع الرطوبة ثوبها المتنجس بالبول بناء على عدم الحاق بدنها بثوبها في اصل العفو وفي شرح البغية ان بدن
الطفل المتنجس ببوله اذا اصاب ثوب المربية برطوبة كان بحكم اصابة بوله في كفاية المرة وكان خصوصيته من بين سائر المتنجسات ببوله
هي ما ذكر بدن الطفل في ابتلاء المربية بمزاولته على حد مزاولة البول وفيه ان تعبدية الحكم مانعة من تسريته الى كلما يساويه في المزاولة
ولعله لذا قال بعده على اشكال واما الخامس ففي الروض والمعالم التصريح بالاقتصار على الثوب ويستظهر في مفتاح الكرامة تبعا لشيخه
كاشف الغطاء في شرحه من التباين الاقتصار ايضا على المنصوص فيما خالف الاصل وحكى في الجواهر عن بعض المتاخرين قال ولعله السيد حسين
من مشايخ الشهيد الثاني الالحاق بالثوب كانه لغلبة تعديه من الثوب الى البدن بل يشق التحرز عنه مع خلو الخبر عن الامر بتطهيره انتهى
ولعل الاجود الاقتصار على الثوب لمنع المساواة في البلوى لحجر الثياب وكثيرا ما لا ينفذ الى البدن ويشهد لعدم ارادته في الخبر
اختصاص ذكر الغسلة بالقميص ودعوى الاكتفاء عنه بذكرها للقميص كان حسنا للاعتذار لو كانت ارادة البدن ثابتة واستظهار ارادته
من قول يبول عليها لرجوع الضمير المجرور الى المرئة الحقيقية في جسمها ممنوع لصدق بال عليها بالبول على ثيابها التي عليها وهو الغالب
وقوعا فالاطلاق منصرف اليه ودعوى ان الواصل الى الثوب غالبا نافذ الى البدن فينصرف اليه ممنوعة بوجه يوجب التصرف لما
من انه كثيرا ما لا ينفذ اليه ولا يخفى ان اطلاق كلامهم قاض بالعفو في مطلق الثياب مع ان الموجود في الخبر القميص وغايته دعوى المشاركة
لكن لكل ما يشاركه من الثياب في العلة ويساويه في غلبة وقوع البول عليه واما ما لم يكن كذلك اما لان محل لبسه ليس في معرض ملاقاة
البول غالبا كالخمار والقناع او لان لبسها له ليس غالبيا بل في بعض الاوقات كالازار المعد لوقت الخروج من البيت فلا يشمله دليل
العفو ولم ار من فصل في الثوب لكن ينبغي البناء عليه واما السادس فصرح جماعة بتعيين الغسل وان كان المربي صبيا لم يتغذ با
بالطعام بل في الحدائق الاتفاق عليه وفي الكشف احتمل كفاية الصب مرة في اليوم اذا كان المربي صبيا غير متغذ وقواه في الجواهر وشرح البغية

قلت نص كفاية الصب معارض مع هذا الخبر في حكم مربية الصبي الغير المتغذي تعارض العمومين من وجه لقضاء عموم هذا الخبر بتعين غسل ثوب المربية مرة سواء كان الطفل متغذيا ام لا وعموم ذاك بكفاية الصب في بول الصبي الغير المتغذي سواء كان في ثوب المربية ام غيره و دعوى سوق اطلاق هذا الخبر لبيان كفاية المرة من دون ملاحظة كونها غسلا في صورة وصبا في اخرى فيبقى من هذه الحيثية موكولا بيانه الى غيره من الادلة فلا عبرة بعمومه الاطلاقي بخلاف اطلاق خبر كفاية الصب لسوقه في بيان الفرق بين الصبي والصبية مؤيدا بالتعليل الظاهر في الشمول والدوران مع العلة فلا معارضة بين الخبرين بل يجتمعان بكفاية الصب مرة في الصبي الغير المتغذي ولزوم الغسلة في غيره وان امكنت بل قواها في الجواهر وجعلها منشاء احتمال كاشف اللثام لكنها مبنية على كون المراد من الغسل الاعم من الصب هذا ليس باولى من ابقاء الغسل على المعنى الاخص المقابل للصب كما هو الاظهر بل المتبادر منه عند الاطلاق ورفع المعارضة باختلاف الحكمين في الخبرين فان خبر كفاية الصب مساق لرفع النجاسة المتعدية على الصب وخبر كفاية الغسلة للمربية لاستباحة الدخول في الصلوة مع النجاسة المتجددة المتاخرة عن الغسلة قبل الدخول في الصلوة وان قلنا باشتراط الغسلة في صحة الصلوة المتقدمة عليها كما تسمعه فهي ايضا استباحة لها وبالجملة الحكمان احدهما التطهير برفع النجاسة والاخر استباحة الدخول في العبادة مع وجود النجاسة وهما غيران ولا دلالة للاول على الثاني ثم لا استبعاد في عدم حصول الاستباحة الا بالغسل فلا منافاة بين النصين ولعله لذا لم يتامل في تعيين الغسل لهذا الحكم احد بل لم يحتمل كفاية الصب هنا غير من سمعت وهو في غير محله لظهور النصين فيما ذكرناه جدا ومحصله بعد الجمع بينهما تخيير المربية للصبي الغير المتغذي بين الصب والصلوة بعده قبل تجدد البول وبين استباحة الدخول في كل خمس فرايض بغسلة واحدة واما السابع فينبغي القطع باستباحة الخمس فرايض اليومية والليلية لصراحة الخبر من جهة السؤال عما تصنعه والجواب بانها تغسل مرة في عدم شيء عليها غير الغسلة مرة ولو لم تستبح بها الفرايض الليلية لكان عليها غيرها كما ان الظاهر الاتفاق على كفاية ايقاع الغسلة في النهار مع تجدد البول بعدها للصلوات النهارية كما عن المعتبر والمنتهى والتذكرة والتحرير والروض والبيان والدروس وغيرها التصريح بها بدعوى صحة اطلاق اليوم على النهار مع الليلة وهو المراد هنا كما عن ثاني الكتب ولتبعية الليل للنهار كما عن بعض اخر او بدعوى كون المراد من الغسل مرة في اليوم الاكتفاء به لخمس فرايض متواصلة ولو من قبله ومن بعده او زمانا من بعد الغسلة ليساوي يوما وليلة كما احتملهما في الجواهر ام لا كما هو ظاهر من اقتصر على ذكر الغسلة في اليوم مرة كما في الشرايع والقواعد وجملة كتب لانه المنصوص فيجب الاقتصار عليه والدعاوي المذكورة كلها ممنوعة حتى ارادة الليل والنهار من اليوم اذ لا ريب في كونه حقيقة في بياض النهار والحمل على ما يعم الليلة المتصلة محتاج الى قرينة وكذلك تبعية الليل في الحكم انما تاتي من خصوصية في الحكم مستلزمة لها كالخيار المستمر ثلاثة ايام فان استمراره مستلزم لدخول الليل الذي في البين ونحو ذلك ونحو هذه الخصوصية هنا موجودة لكن في جانب الصلوة الليلية فانها تدخل تبعا لكون الحكم عدم شيء عليها الى اليوم الاخر لا في جانب وقت الغسلة واقرب شيء يدعى لتبعية الليل للنهار في زمان الغسلة ومساواته له في وقوع الغسل فيه هو دعوى مفهومية امتداد اثر الغسلة اربعة وعشرين ساعة فلا يتفاوت الساعات الشخصية فاي ساعة اتفقت الغسلة يستمر اثرها الى تمام الاربعة والعشرين ولكن تعبدية الحكم مانعة من القطع بهذه التسويات و الاجود الاقتصار في زمان الغسلة على النهار لكن يخير في ساعاته ولا يتعين تاخيرها الى اخر النهار كما هو قضية اطلاق الاكثر و في المنتهى لو قيل باستحباب جعل الغسلة اخر النهار لتوقع الصلوات الاربع في الطاهر كان حسنا وفي التذكرة يتخير في وقت غسله والافضل ان يؤخره الى ان يجمع الصلوات الاربع عند الصبح فيه وفي وجوبه اشكال ينشاء من الاطلاق ومن اولوية طهارة الاربع على طهارة واحدة وفي جملة من الكتب التصريح باستحباب التاخير كما في التحرير والبيان والكشف وسكت اكثر الاصحاب عن هذا الحكم قلت ينبغي الاعتراف بافضليته لاولوية وقوع الاربع في الطاهر من عدمه قطعا كما ينبغي عدم التامل في عدم وجوبه لبعد ارادة خصوصه مع اطلاق غسله في اليوم مرة ودعوى سوقه لمجرد بيان كفاية المرة الواحدة حتى لا يعتبر فيها عدداه واتكاله الى القاعدة القاضية بوجوب احراز الطهارة مهما امكن لاكثر الصلوات في حيز المنع لاصالة ارادة اطلاق اليوم كما انه في الظاهر مطلوق به ينقطع القاعدة وفي جامع المقاصد ان الظاهر اعتبار كون الغسل في وقت الصلوة لان الامر بالغسل يقتضي الوجوب ولا وجوب في غير وقت الصلوة انتهى وفيه ان عدم تعقل ايجاب المقدمة قبل وقت ذيها ان سلم فهو في غير مقدمات الدخول واما فيها فالتقديم ثابت بالقطع ثم لا تفاوت في الازمان المتقدمة خصوصا مع ورود امر مطلق مستقل غير التبعي به كما هنا والكلام فيه

الليلية وانما التردد في العكس من كفاية الواقعة ليلا مع تجدد البول بعدها للصلوات صح

في الاصول و

في الاصول وربما انتم مورد في وجوب الغسل للصوم وهل الغسلة معتبرة في صحة الفرايض الخمس الظاهر ذلك لظهور الوجوب في المقامات كما اشرنا اليه غير مرة في الحكم الوضعي والشاهد على ارادة استباحة الفرايض الخمس بالغسلة الواحدة فظاهره اشتراط جميع ما يقع في هذا الزمان بوقوعها وغاية الامر كون تاثيرها فيما تقدمها من الصلوة كتاثير بعض اغسال المستحاضة في صحة العبادة المتقدمة بنحو الكشف والتزامه بعد وروده الامر الظاهر فيه غرضا ثم مع امكان جعل الغسلة شرطا فيما تاخر من فرايض خمس دون ما تقدم فاذا تادت بها الخمس او تم دور الاربعة والعشرين ساعة توقف صحة ما عداها على تجديد الغسلة وهكذا وقد يظهر من الجواهر عدم الباس بالالتزام لكن كان حسنا لولا اشكال التزامه ببداوة المربية فان فيتجه عدم صحة الصلوة منها مع التلبس بعنوان المربية قبل الغسلة مع اقتضاء اطلاق الخبر الصحة بالتلبس بالعنوان مع فعل الغسلة بعد الصلوة ودعوى سوق اطلاقه لمجرد بيان كفاية المرة فلا عبرة به في غيره في حيز المنع كما اشير اليه فلا مناص من كون الغسلة بالنسبة اليها شرطا متاخرا وتاثيره في المشروط المتقدم من حين وقوعه لا يكون الا بنحو الكشف ومن هنا يتعين الحكم فيما اذا تخلفت الغسلة في يوم بوجوب قضاء الفرايض الخمس جميعا كما قواه كاشف الغطاء وولده في شرحها وشيخنا في جواهره لان تحقق عنوان الفائت موقوف على تعيين ما هي شرط فيه خلافا للمدارك والذخيرة فلا يجب الا قضاء الفريضة الاخيرة وقواه ايضا كاشف الغطاء في شرحه ولم يتبين المراد من الفريضة الاخيرة على هذا القول هل هو اخر الفرايض اليومية حتى تكون فريضة العصر او اخر الخمس حتى تكون فريضة العشاء الاخرة وعلل في الاولين بان الاخيرة هي محل التضيق لجواز تاخير الغسلة الى ذلك الوقت وكان مرادهما ان المتقدمة بملاحظة جواز تاخير الغسلة عنها نفعت صحتها حين فعلها فلا تنقلب فاسدة والاخيرة بملاحظة عدم جواز تاخير الغسلة عنها توقف صحتها عليها فهي الفاسدة خاصة ومرجعه الى عدم شرطية الغسلة لغير الفريضة الاخيرة وعلى هذا فان اعترفا بتعين وقوعها في بياض النهار كانت الاخيرة فريضة العصر والا كانت العشاء الاخرة لكن يجاب عما عللا به بانه بعد استظهار شرطية الغسلة لجميع فرايض اليوم بالتقريب المتقدم تثبت للمتقدمة عليها صحة مراعاة بحصول الغسلة بعدها كما هو شان كل شرط متاخر ولا استبعاد الصحة المراعاتية ربما حكم بصحة المتقدمة منجزة مع العزم على فعل الغسلة بعدها وعدم التقييد بغير العزم وهو خال عن الدليل ولا يساعده شرطية نفس الغسلة في الخبر فلا مناص من البناء على الصحة فيما يتقدم بنحو الانكشاف وقضيته الحكم بالبطلان مع العزم على عدم فعل الغسلة بعدها في الزمان المتعين وهل يقتصر في الصلوة المستباحة بالغسلة على الفرايض الخمس ام يلحقها رواتبها ام مطلق النوافل ام يعم القضاء الواقعة في اليوم عن نفسه ام ولو عن غيره باجارة ملزمة او ولو بالتبرع من ولي او اجنبي الاجود التعميم لكل ما يقع في اليوم والليلة من الصلوات المحتومة وغير المحتومة لاطلاق النص بل لم يذكر فيه الصلوة حتى يدعى انصرافها الى المعهودة مع المشاركة في العلة ايضا ومنافي نهاية الفاضل من الاستشكال ولا سيما لو وصلت قضاء ثم استقرب الجواز غير ظاهر في المخالفة لقوة ارادة من القضاء غير الفرايض الخمس وفي شرح كاشف الغطاء هل يجب ايقاع الصلوة عقيب الغسل ان اقتضت العادة بنجاسته بالتاخير احتمال انتهى وهذا محتمل للبناء على وجوب ايقاعه في وقت صلوة ومع ذلك يعتبر عدم الفصل بتجدد النجاسة حيث يعلم بتجددها كما جزم به ولده شارح البغية حيث قيد الغسلة بقوله تقع في اليوم لا في الليل عند وقت صلوة بحيث لا يعلم تنجسه قبل الدخول فيها ومحتمل لارادة مجرد اتصال الصلوة بالغسلة ان اقتضت العادة بتجدد النجاسة وان كان الغسل قبل الوقت و الصلوة بعدها متصلة والجميع لا دليل عليه وهل تستبيح غير الصلوة بهذه الغسلة من طواف وجهان من عدم المساواة في شدة الابتلاء لعدم تكرر وقوعه ولزوم الاقتصار في الحكم المخالف للاصل على المتيقن ومن عموم التشبيه بالصلوة وفي الثاني قوة او دخول مسجد بناء على حرمة ادخال الغير الملوث والاقوى المنع والوجه الاخر هنا ضعيف لعدم المساواة بالندرة فيه مع ملاحظة الاحترام المنوط بارتفاع النجاسة ومنه يتبين قوة عدم استباحتها مس كتابة القران ايضا بناء على منعه من النجاسة الغير المتعدية تكملة روى الشيخ عن عبد الرحيم القصير وكذا الصدوق في الفقيه انه قال كتبت الى ابي الحسن الاول عليه السلام اسئله عن خصي يبول فيلقى من ذلك شدة ويرى البلل بعد البلل فقال يتوضأ وينضح ثوبه في النهار مرة واحدة ونسب العمل بمضمونها الى جماعة في الذخيرة وفي الذكرى تبعا للتذكرة والمنتهى الحكم بالعفو عن خصي يتواتر بوله بعد غسل ثوبه مرة في النهار قال وان ضعفت الرواية عن الحاظم للحرج قلت لا يخفى ضعف سند الرواية بعبد الرحيم كما سمعته عن التذكرة ولا جابر له لعدم شهرته في البين ولا نقل اجماع منقول بل العامل بها قليل كما نطقت به عبارة المعتبر حيث استضعفها واستضعف العمل بها ثم قال ورد ما يسير الهلاك فما لحرج بناء على ظاهر قوله صبر من ارادة احتمال وجوب القائم

بضمونها دون

بمضمونها دون ما احتمله في المعالم بل استظهره اخيرا من ارادة كونه مائلا الى العمل بمضمونها لان التعبير عن الثاني يقع بربما يضطر
اليها بل وفي دلالتها حتى اجملها في الحدائق قال لاحتمال بول الثاني البلل المذكور فيه فيراد بالامر بالوضوء فيه نقض غسل الثوب مرتين من البول
الخارج منه متعدلا وبالنضح غسله من تلك البلل فيكون من قبيل المرتبة واحتمال البلل المشتبه الذي لم يعلم كونه بولا فيكون الامر بالنضح
فيه دفعا للنجاسة المحتملة على ما سمعته من المقامات التي يستحب فيها لك لاحتمال النجاسة بل يحتمل الامر بالنضح فيه ارادة احداث رطوبة للثوب
يتمكن من اسناد البلل اليه فيكون من الحبل الشرعية انتهى وان ضعف بعض احتمالاته كما اعترف به في الجواهر وربما يعطيه فهم كل من عمل
بها فانه جعل مضمونها كثير البول وحكمه غسل الثوب في النهار مرة وانما حصل التردد وجاء القدح فيها من السند لا الدلالة لكن مع ذلك
لا يخلو دلالتها من شيء لمكان التعبير بالنضح دون الغسل والمقصود من العمل بها الثاني كما وقع ممن عمل فقد نزله على الغسل وكانه لمكان
التصريح بانه يبول الظاهر في ارادة تواتر بوله ومع ذلك لا معنى لخلو الجواب عن الحكم بالغسل اصلا وحمل الوضوء عليه كما سمعته من الحدائق
بعيد فليس الا حمل النضح عليه فيتحد مع حكم المربية ولذا ساوى بينهما في الموجز والدروس والذكرى فعبر فيها بانه عفي عن نجاسة ثوب
المربية اذا غسله في اليوم مرة وعن خصي متواتر بوله بعد غسل ثوبه مرة في النهار بل كاشف الغطاء في شرحه قال وربما يلحق بها اي المربية
الخصي اذا تواتر بوله مع غسله مرة في النهار وعلى كل حال بعد ان كان هذا حال الخبر في الدلالة وذاك شانه في السند ولم يقم له جابر من
عمل المشهور لا ينبغي التعويل عليه في الحكم المخالف للاصل والعموم ولذا جعلناه فيما مر مؤيدا للرواية المربية الحكم التاسع هو ان من لم
يتمكن من تطهير ثوبه بغسل او ابدال ولم يكن عليه الا الثوب النجس القاه وصلى عريانا على المشهور واما لو كان عليه غير النجس ايضا من ساتر
طاهر القى الثوب النجس قولا واحدا والمراد انه اذا دار الامر بين الصلوة في ساتر نجس وعريانا ما الذي يجب عليه ان يفعل المشهور انه
يصلي عريانا متعينا بل عن الخلاف الاجماع عليه وذهب جماعة من الفاضلين من تاخر الى التخيير بين الصلوة عريانا وفي الثوب النجس
وهو محكي عن الاسكافي ممن تقدم وعلى هذا فالصلوة عريانا متفق عليها وانما الخلاف في اجزاء الصلوة في الثوب النجس ايضا وعدم اجزائها
لكنه مع الغض عن القول الشاذ والا فاختار صاحب المعالم تعين الصلوة في الثوب النجس وقواه في الكشف والمشهور هو الاقوى للمستفيضة
الامرة بالصلوة عريانا في مثل الفرض منها موثقة الحلبي في رجل اصابته جنابة وهو بالفلاة وليس عليه الا ثوب واحد فاصاب ثوبه مني
يتيمم ويطرح ثوبه ويجلس مجتمعا ويصلي ويومي ايماء ومثلها في الحكم مضمرة تاذ رعة عن سماعة لكن مع اختلافهما في تضمن الصلوة قاعدا
يومي كما في اوليهما او قائما يومي كما في ثانيتهما وفي الجواهر انهما موثقتان سندا والامر كذلك لو كان من جهة مالـ زرعة عن سماعة وعلى
كل تقدير منجبر بالشهرة المحققة والاجماع المحكي المؤيد بالتتبع لاتفاق ما عدا الشاذ القائل بتعين الصلوة في الثوب النجس على العمل بها
ثم المستفيضة معتضدة بعد قاعدة شرطية الطهارة الخبثية في مطلق الملبوس الذي منه الساتر القاضية بسقوط الامر بالستر اذا لم يتمكن
من الشرط باطلاق ما تضمن النهي عن الصلوة في النجس وفي مقابل هذه المستفيضة اربع روايات متضمنات للصلوة في الثوب النجس
هي صحيحتا الحلبي وثالثة لعلي بن جعفر ورابعة لعبد الرحمن بن ابي عبد الله وفي الثالثة عن رجل عريان حضرت الصلوة فاصاب ثوبا نصفه
دم اوكله دم يصلي فيه او عريانا قال ان وجد ماء غسله وان لم يجد ماء صلى فيه ولم يصل عريانا ومن جهة كونها اكثر عددا واقوى
سندا واكثر معتضدا لاعتضادها باطلاق اوامر الستر والقيام والركوع والسجود الاختياريين رجحها القائل الشاذ على الاخبار الاولة
وعمل بها فقال بتعين الصلوة في الثوب النجس كما هو ظاهر الصحاح لكنه مثل صاحب المعالم الذي مذاقه عدم الوقوف دون فتوى
الاصحاب صاحب المدارك الذي على مذاقه في ذلك ايضا ولم يرجحها الجماعة بل من جهة ما ذكر بل قام منها للاولة فقالت بالتخيير والمجهور هو القول
بعدم مكافئة الصحاح المذكورة للمستفيضة الاولة لكونها موثقات وهي حجة كالصحاح مع ضم رابعة اليها هي مفهوم الموثق الذي تسمعه شاهد
الجمع فتتساويان عددا ولا عاضد مثل معاضد المستفيضة من الاجماع على روايته الخبر خصوصا مع ضم الاجماع الفتوائي بمضمونها المنقول
عن الشيخ المؤيد نقله بتحقق الشهرة العظيمة موافقة لمضمونها وخصوصا ايضا مع امكان المناقشة في عواضد الاخيرة اما في الامر بالستر
فتقييده بعد اشتراطه بالطهارة بالساتر الطاهر وحيث لا يتيسر الطاهر فلا امر واما في الامر بالقيام والركوع والسجود فبانه غير واجب مطلقا
بل فيما يصلي متسترا فوجوب تلك الامور مشروط بمصادفة كيفية الصلوة التي يجب فيها تابعة لكيفية الصلوة متسترا او عاريا وحيث لا يترجح شيء
منهما بوجودها وبالجملة مع اتصاف المستفيضة بالاجماع على روايتها والعمل حسب ما عرفت بها لا يساويه شيء من المرجحات المذكورة للاخيرة
ودعوى وهن هذا الاجماع بالشهرة المتاخرة المدعاة على التخيير فاسدة لمنع انعقادها على التخيير اولا وان ذهب اليه جماعة وثانيا ليس المراد بهذا

في حكم الصلوة عريانا

الاجماع اتفاق الفتوى حتى يوهنه فتوى الجماعة بخلافه بل الاتفاق على نقل الخبر وصدوره من الامام والعمل به من الجميع ولو على اختلاف بينهم
في فهم المراد منها اوجب اختلافهم في الفتوى بالحكم فانه غير قادح في الاذعان بالصدور وترجيح الاخذ بها من اجله على الاخذ بغيرها ثم
على تقدير تسليم المقاومة الجمع بالتخيير ليس اولى من الجمع بتقييد الاخيرة بصورة ضرورة اللبس بل الثاني اولى لكونه بحكم التخصيص الاولى
من التجوز اللازم على ارادة التخيير ولكون التخيير تاويلا في قسمي الاخبار والتقييد تاويلا في احدهما هو الاخيرة واما الاولة فباقية على
ظاهرها من كون الواجب الصلوة عاريا فان قيل تلك ايضا مخصوصة بما لا تدعو ضرورة الى لبسه قلنا هذا غير قادح لتخصيص جميع الاوامر
بضرورة تقييد كل واجب بالقدرة وعدم الضرر والمشقة ونحو ذلك ولان الجمع بالتقييد المذكور له شاهد صحيح عن الحلبي قال سئلت
ابا عبد الله ع عن الرجل يجنب في الثوب او يصيبه بول وليس معه غيره قال يصلي فيه اذا اضطر اليه بناء على كون الاضطرار فيه نحو عروض
برد وشبهه لا اضطرار الانحصار المفروض في السؤال كما حمله عليه في المعتبر لظهور القضية الشرطية في التقييد لا التقرير والتاكيد باعادة
فرض السائل بخلاف الجمع بالتخيير بل يباينه بعض الاخبار الاخيرة من قوله في ذيل صحيحة علي بن جعفر ولم يصل عريانا ضرورة منافاته للتخيير
الا ان يحمل على كراهة الصلوة عاريا مع التخيير ولا منافاة بينهما لكن لم نجد قائلا بكراهتها وان قال الجماعة باستحباب الصلوة في
الثوب وهو غير كراهة الصلوة عريانا وقد جمع الشيخ بحمل الصلوة في الاخبار الاخيرة على صلوة الجنازة مرة واخرى بحمل الدم في الرواية
الثالثة على دم طاهر كدم السمك ولا يخفى بعدهما ومما سمعت تبين سند القول بتعين الصلوة في الثوب النجس من ترجيح الاخبار
الاخيرة بما سمعت فيتعين العمل بها وطرح الاولة وكذا الجواب عن عدم امكان الترجيح عليها فضلا من طرحها مع الاجماع المشار
اليه على روايتها فلا يسع القول به لا مع منع الاجماع المذكور ولذا قال في المدارك تبعا للشيخ في المجمع انه لولا الاجماع لوجب القول
بتعين الصلوة في النجس ومعلوم من مذاق صاحب المعالم الذي لم يمارس بكلماته عدم ثبوت هذه الاتفاقات عنده ولذا افتى هنا
بتعين الصلوة في الثوب النجس مع انه لم يفت به من قبله كما صرح بنفيه في الدلائل قال ولعله لم يذهب احد من علمائنا الى وجوب الصلوة
في الثوب انتهى وما قويناه تبعا للمشهور من تعين الصلوة عاريا فيما فرض انما هو فيما لم يكن مانع من نزعه واما لو منعه من طرحه مانع
من برد ونحوه صلى فيه باتفاق النص من صحيح الحلبي المتقدم واية الحرج والفتوى اذ لم نجد فيه مخالفا بل الاجماع مصرح به من غير واحد
فلا ريب فيه وانما التامل في انه لو صلى فيه للضرورة فهل عليه الاعادة ولو في خارج الوقت بعد رفعها ام لا اعادة وقتا وخارجا
قولان الاول مذهب الشيخ والاسكافي والثاني مذهب الحلي ونقل اشهرهم عليه السبزواري في كتابيه بل وفي الجواهر بعد نقلها
قال بل لم يتحقق فيه خلاف من غير الشيخ وابن الجنيد لكن في المدارك صرح بنقله عن جمع من الاصحاب سند الثاني قاعدة الاجزاء و
الاول ما استند اليه الشيخ من موثق الساباطي في رجل ليس عليه الا ثوب لا تحل الصلوة فيه وليس يجد ماء يغسله كيف يصنع قال
يتيمم ويصلي فاذا وجد ماء غسله واعاد الصلوة ورواه ايضا الصدوق مرسلا والظاهر ثبوت القولين لو صلى في الثوب مطلقا ولو
اختيارا على القول بالتخيير كما هو قضيته ما في المعتبر فانه بعد ان اختار التخيير قال فاذا تقرر هذا فلو صلى عاريا لم يعد ولو صلى فيه
هل يعيد اذا امكن غسله فيه قولان احدهما يعيد ذكره الشيخ وهو رواية عمار الى ان قال والاشبه انه لا اعادة لانه صلى صلوة مامورا
بها والامر يقتضي الاجزاء فمن قوله يعيد ذكره الشيخ يثبت القول بالاعادة فيما لو صلى لضرورة لان الشيخ لم يجوز الصلوة فيه اختيارا
ومن قوله اذا تقرر هذا فلو صلى عاريا لم يعد ولو صلى فيه قولان يثبت القول بالاعادة فيما لو صلى فيه اختيارا على القول بالتخيير
وعلى كل حال اقوى القولين اذا صلى في الثوب النجس واشبههما انه لا اعادة لما اشرنا اليه من قاعدة الاجزاء ولخلو الاخبار المتضمنة
للصلوة في الثوب مما اعتمد عليه القائل بالتخيير كالروايات الاربع وما اعتمد عليه المشهور من صحيح الحلبي المستخرج شاهد الجمع من ذكر
الاعادة بعد التمكن من الماء ولو وجبت الاعادة كان ترك ذكرها تاخير للبيان من وقت الحاجة خصوصا مع التعرض في بعضها الحكم
ما بعد التمكن من الماء كالصحيح الاول من الاربعة المشار اليها فيما تقدم ولا يصلح رواية عمار بانفرادها للمقاومة لجل الاخبار الخالية من
الاعادة ان تم ظهورها في عدم وجوبها وان لم يتم فلا تنهض بانفرادها لاثبات الحكم المخالف للاصل والعموم وقاعدة الاجزاء المتفق
عليها من اقتضاء الاتيان على الوجه المامور به بالامر الواقعي خصوصا مع اعراض المشهور عما تضمنته ومع ضعف الدلالة لاحتمال
كون الاعادة من جهة فعلها مع التيمم او ان لم مدخلية في الاعادة كما تقدم عن الشيخ في بعض مسائل التيمم فتذكره بل هذا القول بالاعادة
هناك محكي عن الشيخ في فروع احكام التيمم وقد فهم الكركي منه ذلك ايضا كما حكيناه سابقا عن جامع المقاصد فراجع هناك غاية

الامر ان الاعادة من جهته خلاف الفتوى المعروفة من الاصحاب والاعادة من جهة النجاسة ايضا كذلك وشذوذ القول من هذه الجهة المبحوث عنها خصوصا مع انحصار القول بها هنا بالشيخ والاسكافي كما سمعت عن الجواهر وعلى هذا اصل القول بالاعادة من جهة النجاسة من الشيخ غير ثابت وعلى كل حال الاولى حمل الموثق على استحباب الاعادة بعد عدم نهوضه باثبات ما فيه كما حكى عن جماعة اخراجا له عن الشذوذ هذا واما على تقدير الصلوة عاريا فلا اعادة اتفاقا كما نطقت به العبارة المتقدمة عن المعتبر وصرح بالاتفاق عليه كاشف الغطاء في شرحه حاكيا للوفاق فيه عن المنتهى ايضا الحكم العاشر ان الشمس اذا جففت رطوبة البول او غيره من النجاسات والمتنجسات ايضا التي لا جرم لها او بعد ازالة جرم عينها عن الارض والبواري والحصر بل وما اشبهها مما لا ينقل جازت الصلوة عليه من غير خلاف والمشهور شهرة تقارب الاجماع بل من غير خلاف يعرف الا من الراوندي ومع الخراساني في الوسيلة كما صرح به في اللوامع انها تطهر بل الطهارة معقد اجماعات في كتب متعددة كالخلاف وكشف الحق والسرائر ومع ذلك اغرب شيخنا البهائي ووالده فتابعا الراوندي وكذا القاشاني في مفاتيحه لكن بغير صحيح الاخير والكلام هنا في موضعين احدهما في ثبوت اصل هذا الحكم اجمالا وثانيهما في اطرافه من عين النجاسة التي يثبت فيها الحكم ومن المتنجس الذي يجري فيه ومن كيفية الاشراق المعتبر في ثبوت الحكم وغير ذلك فالموضع الاول تحقيق الكلام فيه ان المعروف من مذهب الاصحاب حسبما عرفت هو حصول الطهارة من الاشراق المجفف وذهب الراوندي وشاذ من تبعه الى ان النجاسة لم تزل وانما يعفى عن استعمال المتنجس في السجود عليه وتوقف في المدارك ويقرب منه تردد في المعتبر لانه استجود اولا ما نقله عن الراوندي ثم ذكر وجوها ومؤيدات للطهارة وفهم منه في اللوامع رجوعه الى القول بالطهارة لكنه غير معلوم بل ولا ظاهر منه ولذا قال في المعالم هذا الاحتجاج من المحقق بعد اختياره مذهب الراوندي يدل على التردد في الحكم او ترجيح الطهارة وعن ابن الجنيد انه قال الاحوط تجنبها اي الارض المجففة بالشمس الا ان يكون ما يلاقيها من الاعضاء يابسا وهو محتمل لكل من القولين ولعل موافقته للمشهور اظهر ويظهر ثمرة خلاف الراوندي في ملاقاة شيء برطوبة متعد للارض المجففة بالشمس فعلى قوله يجب غسله بخلافه على قول المعظم وعلى كل حال المعتمد هو قول المعظم للتصريح به في النص المعتضد بالشهرة العظيمة المحققة والاجماعات المحكية من رواية ابي بكر الحضرمي عن ابي جعفر عليه السلام قال قال لي يا ابابكر ما اشرقت عليه الشمس فقد طهر ودلالتها واضحة واما سندها ففيه نحو ابو (كذا) العلامة في المختلف رد هذه الرواية بضعف السند وهو عندي غير ضائر لاعتضاد هذا مع انجبارها بالشهرة والاجماع المحكي في الوسائل بعد ايرادها قال وبهذا الاسناد عن ابي جعفر عليه السلام قال كلما اشرقت عليه الشمس فهو طاهر ونحوها رواية اخرى عن الباقر عليه السلام وعدها شيخنا كاشف الغطاء في شرحه روايتين لانه بعد ايراد الاولى قال وفي تيسير منها الوضوء مما وقعت عليه الشمس من الاماكن التي اصابها شيء من النجاسة مثل البول وغيره طهرتها واما الثياب فلا تطهر الا بالغسل وصحيحة زرارة سئل اباجعفر عليه السلام عن البول يكون على السطح او في المكان الذي اصلي فيه فقال اذا جففته الشمس فصل عليه فهو طاهر ورواية الدعائم قالوا عليهم السلام في الارض تصيبها النجاسة لا يصلى عليها الا ان يجففها الشمس وتذهب بريحها فطهرت وقوله في خبر زرارة فهو طاهر بحكم التعليل لتجويز الصلوة عليه فيصلح قرينة لارادة الطهارة ما اقتصر فيه على تجويز الصلوة مع امكان طريق اخر للدلالة بان يقال تجويز الصلوة عليه لكذا وكذا روايته وكون وجه تجويز الصلوة فيها هو طهارة المحل بهذه الرواية وظهور موثق عمار فيه قال سئل ابو عبد الله عليه السلام عن الموضع القذر يكون في البيت او غيره فلا تصيبه الشمس ولكنه قد يبس الموضع القذر قال لا تصل عليه واعلم موضعه حتى تغسله وعن الشمس هل تطهر الارض قال اذا كان الموضع قذرا من البول او غير ذلك واصابته الشمس ثم يبس الموضع فالصلوة على الموضع جائزة وان اصابته الشمس ولم ييبس الموضع القذر وكان رطبا فلا تجوز الصلوة عليه حتى ييبس وان كانت رجلك رطبة او جبهتك رطبة او غير ذلك منك ما يصيب ذلك الموضع القذر فلا تصل على ذلك الموضع وان كان غير الشمس اصابه حتى يبس فانه لا يجوز ذلك وهذا الخبر من قوله وعن الشمس الى قوله جائزة بملاحظة كون السؤال فيه عن عنوان التطهير ولزوم مطابقة الجواب للسؤال يكون ظاهرا كالصريح في ارادة طهارة المحل من تجويز الصلوة عليه مضافا الى ظهور خلوه من الامر باعلام الموضع حتى تغسله مع الامر به فيما تقدمه من فرض جفاف الموضع بغير الشمس في ارادة حصول الطهارة في الثاني المفروض جفافه بالشمس وغير محقق مما بعد ذلك ما يعارضه في الظهور لقيام احتمالات في الذي بعده على تقدير بعضها يوافق المتقدم الظاهر في الطهارة وعلى تقدير بعضها يخالف ويعارض فينبغي ظهور المتقدم سليما عن المعارض ويتم به الاستدلال توضيحه ان قوله بعد ذلك وان اصابته الشمس ولم ييبس الموضع القذر وكان رطبا فلا يجوز الصلوة حتى ييبس اي بالشمس وما لم يكن كذلك لا يجوز الصلوة عليه وان جف ويبس فلا منافاة لاعتبار التجفيف بصحة الارادة حتى ييبس مطلقا فينافي من جهة جعله مطلقا غاية المنع اولا ومن جهة تفريع قوله بعده فان كانت رجلك رطبة او جبهتك رطبة

هذا من تلك الجهة ليس باسوء من شذوذ القواعد (حاشية)

ثانيهما اذا اصابت كذلك ولا يوجد فيهما عين النجاسة (حاشية)

او غير ذلك منك ما يصيب ذلك الموضع القذر اي المفروض في الفقرة الثانية على اول احتماليه وتركه حتى ييبس اي بالشمس فلا منافاة او الموضع عضوك الرطب والرجل وغيرها ينافي وقوله بعد ذلك وان كان غير الشمس بالغين المعجمة والراء المهملة كما في الوسائل وعن الاستبصار وبعض نسخ التهذيب بل اكثر الكتب الفقهية ويؤيده تذكير الضمير الراجع اليه بل في الكشف ان غيره من سهو النساخ ويحتمل كونه عين الشمس بالعين المهملة والنون كما في بعض النسخ وعلى كل منهما يحتمل الواو فيه وصليته واستينافيه فتصير الاحتمالات فيه اربعة لا منافاة لظاهر الصلة الذي ذكرناه الا على تقدير العين المهملة مع وصلية الواو وعليه يكون قوله فانه لا يجوز ذلك تاكيدا لما تقدم الوصل لكنه غير متعين بل معارض بالاحتمالات الباقية فيصح الاستدلال بالصدر بعد ثبوت الظهور في نفسه ما لم يثبت الصارف مما بعده وللتصريح في غير ما تقدم بجواز الصلوة على ما جف كروايات علي بن جعفر الثلاث في احدها عن البواري يصيبها البول هل يصح الصلوة عليها اذا جفت من غير ان يغسل قال نعم لا باس والجفاف محمول فيها على تجفيف الشمس للاجماع حتى من الخصم على عدم جواز الصلوة المطلق التي منها الشاملة للسجود ما لم يكن بالشمس كما قيدت في صحيحة زرارة وحديث الازدي قلنا لابي عبد الله عليه السلام السطح يصيبه البول ويبال عليه يصلى في ذلك الموضع فقال ان كان تصيبه الشمس والريح وكان جافا اي بهما فلا باس الا ان يتخذ مبالا اي فلا يجف وفي هذا الوجه مثلها موثقة عمار المتقدمة في الصلوة السجود فيها مع اطلاقها الشامل لما كانت الاعضاء رطبة بل عمومها لترك الاستفصال ولا دية الطهارة غير مقيدة بوقوع سجودها على غير الموضع فيشمل السجود عليها خصوصا فيما تقيد الجفاف فيه بالشمس اذ لولا ارادته للغى التقييد بها واذا ثبت ذلك قلنا جواز السجود عليه عندنا متوقف على الطهارة للنصوص والاجماعات المقررة في محلها ولا ينافي ما تقدم من تقييد الجفاف بالشمس ما رواه علي عن اخيه في الاخيرة من الثلاث سئله عن البيت والدار لا يصيبهما الشمس ويصيبهما البول ويغتسل فيهما من الجنابة ايصلى فيهما اذا جفا قال نعم لمخالفته بظاهره المجمع عليه من عدم السجود على النجس الجاف بغير الشمس فلا خراجه من مخالفته يحمل على الصلوة التي يقع سجودها على غير موضع النجس وبعده حمله بعضهم على عدم اصابة الشمس اصابة دائمية ومع كون المنفي خصوص الدائمية تبقى الاصابة فيها مطلقة شاملة لما عداها من اصابة الشمس المجففة لنجاسة الموضع والاصابة الغير المجففة لها والجفاف بغير اصابة الشمس فيصح تقييد قوله اذا جفا في الجواب بالجفاف باصابة الشمس وهو وان كان ايضا بعيدا لكن لا بد من التزام التاويل البعيد للخروج عن مخالفة الاجماع وفي بعض الكتب الاستدلال بعموم طهورية الارض بتقريب ان الشمس ليخونها اذا احالت رطوبات النجس فتبقى الكثير منها وتحيله الارض اليها فيحالطها لها العموم طهورية التراب كذا قرره في المعتبر وسماجته واضحة كسخافة الاستدلال بقول مولانا الكاظم عليه السلام حق على الله تعالى ان لا يعصى في دار الا اضحاها بالشمس لتطهرها باعتبار وتعليل الذيل بان الشمس مطهرة وفيما ذكرناه بلاغ وكفاية بل في خصوص ما صرح فيه بلفظ الطهارة بعد اعتضاده بالشهرة العظيمة والاجماع المحكي وحمل الطهارة فيه على المعنى اللغوي دون الشرعي خلاف المتبادر لثبوت الحقيقة الشرعية في مثلها في عصر النبي صلى الله عليه وآله فضلا عن عصر الصادقين عليهم السلام وعلى تقدير عدمها ايضا لا ريب في صيرورة المعنى الشرعي يومئذ مجازا راجحا يتعين الصرف اليه مع الاطلاق وقد تبين مما سمعته انه لم يبق للخصم الا التمسك باستصحاب النجاسة لان غاية ما يستند اليه نصوص تضمنت جواز الصلوة عليه باعتبار عدم التصريح فيها بالطهارة فليكن الحكم هو مجرد جواز الصلوة عليه والجواب عنه واضح من انها لا تعارض ما صرح بحصول الطهارة ضرورة عدم المنافاة بينهما بل ما تضمن الطهارة يصلح قرينة لارادتها من تجويز الصلوة الذي في غيره بخلاف العكس خصوصا مع ملاحظة قوله في صحيحة زرارة فصل عليه فهو طاهر معللا لجواز الصلوة بكونه طاهرا فان الاخبار لا زالت تعين بعضها المراد بالاخر نعم هنا روايتان واحدة مما يستند اليه الخصم ظاهرة في المعارضة المنافاة لما تضمن الطهارة هي صحيحة ابن بزيع عن الارض والسطح يصيبه البول وما اشبهه هل تطهره الشمس من غير ماء قال كيف يطهر من غير ماء وهي مضمرة ولعدم مقاومتها لما تضمن الطهارة من وجوه اما تطرح او تحمل على السؤال عما جفت بغير الشمس فهل يطهر اذا اشرقت عليه الشمس بعد الجفاف من غير ان يبل بماء فاجاب بانه كيف يطهر من غير ماء يرش عليه فيبتل والا فلم تكن حاجة الى قوله من غير ماء لا في السؤال ولا في الجواب وهو كما بعد ليس بابعد من حمل الطهارة في روايتها على ما كان بمنزلتها في حكم مخصوص من جواز السجود عليه ولا باس بحملها على التقية لموافقتها مذهب العامة ويؤيده رواية ابن بزيع عن الكاظم او الرضا عليهما السلام غالبا وزمانهما اقرب الى التقية واما قوله في ذيل موثق عمار وان اصابته عين الشمس على نسخة العين المهملة فهو وان نافى الطهارة ايضا حسبما استفيد من التقريب المتقدم في الاحتمالات المذكورة لكنه على تقدير احتمال غير متعين ومجرد الاحتمال غير كاف في ثبوت المنافي ودعوى ظهور خلو الجواب بجواز الصلوة من بيان حصول الطهارة في نفيها او لا

كان من تاخير البيان عن وقت الحاجة مدفوع بمنع كون الحاجة فيها غير جواز الصلوة الذى هو المسئول عنه كما يقتضيه وقوع السؤال فى اجابها
عن الصلوة فى الموضع او عليه لا غير واما استصحاب النجاسة الذى هو عمدة ما يستند للخصم لجريانه فى بادى النظر فالجواب عنه انقطاعه بالنص
المتمسك به للطهارة دون ما اجاب عنه فى الرياض من زعمه كفايته فى الدليل على القول بالطهارة وان لم يكن لاهل القول نص بالمرة بل تبجح بما
قرره فى الغاية وجعله دليلا كافيا فى كل ما وقع التردد والخلاف من خصوص بعض النجاسات التى سياتى الكلام فيه فى الموضع الثانى مما
حاصله ان بقاء النجاسة بعد زوال عينها بالشمس يحتاج الى دليل وهو مفقود اذ لا اثر ولا رواية غير ضد وموثق عمار الامر باعلام الموضع
حتى تغسله وفرضه الرطب الجاف بغير الشمس فلا يشمل محل البحث المفروض جفافه بالشمس ولا اجماع ايضا فى محل البحث على بقاء النجاسة واما
الاستصحاب فعلى تقدير اقتضائه بقاء النجاسة الثابتة لموضوع فرض انتفاؤه فمقتضاه النافع فى محل البحث المسالم على جواز استعمال
نفس الموضع فيه بالصلوة والتيمم ونحوها هو تنجس ملاقيه وفيه معارض باستصحاب طهارته فيتساقطان ويرجع فيه الى عموم كل شئ طاهر
انتهى وفيه تمام لتضمنه امرين هما خلاف التحقيق عندنا احدهما ما حكيناه سابقا عن صاحب المعالم فى مسئلة عدم حصول الطهارة
بزوال العين فى الاجسام الصقيلة من انكار وجوب غسل ما لاقته عين النجاسة الرطبة كلية الا فيما كان الملاقى بدنا او ثوبا او انية لان الاخبار
الواردة بالغسل من النجاسة موردها هذه الثلاثة فلا نوجبه فى غيرها الا بنص مخصوص او قيام الاجماع فيه وقد اجبنا عنه اولا بان الثلاثة
سيما الاولين فى النصوص مثال لكل ما يلاقى وثانيا بانعقاد الاجماع على الكلية فلا نحتاج فى خصوص الموارد الى اقامة الدليل الامر الثانى
ما حكيناه عنه فى المساواة بين النجاسة المحققة والمستصحبة واجبنا عنه بان استصحاب طهارة الملاقى بالكسر منقطع باستصحاب نجاسة الملاقى
بالفتح وقد استوفينا الكلام هناك مع ان زعم كونه دليلا كافيا لتعميم الطهارة فى كل ما اختلفوا فيه من نجاسة مخصوصة او متنجس مخصوص
ليس كذلك لان دعوى تعارض الاصلين انما هى فى الملاقى لمستصحب النجاسة بالكسر وكانه لذا هو اغضى النظر عن نفس الارض المشرقة
عليها الشمس ونقل الكلام فى ملاقيها فقال والاستصحاب مقتضاه النافع لثمرة النزاع نجاسة الملاقى بالملاقاة الى اخره فاذا وقع الشك
فى الحصير مثلا فى انه يطهر بالاشراق فاستصحاب نجاسته وعدم جواز السجود عليه سليم عن المعارض الا ان يكون مقصوده حصول التعارض
فى نفس مستصحب النجاسة بين استصحاب نجاسته واستصحاب طهارة الملاقى والرجوع فيه الى عموم كل شئ طاهر بناء على ان لازم عدم
نجاسة الملاقى بالكسر مع فرض الملاقاة برطوبة طهارة الملاقى بالفتح اذ لو كان نجسا كما هو مقتضى الاستصحاب فيه كان ملاقيه نجسا
للسراية المسلمة مع الرطوبة ويكون غض النظر عنه فى كلامه ونقل الكلام الى ملاقيه لعدم ثمرة مهمة بعد كون المبحوث عنه فيما تقدم هو
الارض مثلا والتسالم حاصل على جواز استعمال الموضع الذى هو مستصحب النجاسة لكن ضعف الدعوى ح اذ بد من دعوى التعارض فى
الملاقى كما لا يخفى واما الموضع الثانى فالنظر فيه من جهات ثلث الاولى من جهة النجاسة التى يطهرها الاشراق ويرفع عنه منع الاستعمال هل
هى خصوص البول ام جميع النجاسات المشهور كما صرح به فى الحدائق واللوامع هو العموم بل بغير خلاف صريح فيه يوجد الا من المنتهى فخص الحكم
على البول وتاخر عنه ممن يعتد بمخالفته اقتصاره فى الذكر كما فى جملة من كتب القدماء ولعله اقتفاء باثر النصوص فان داب القدماء التعبير بعبارة
الحديث وفى اكثرها بل جلها الاقتصار على ذكر البول وهو صار منشاء تخصيص الفاضل فى المنتهى الحكم به لكن صرح فى موثق عمار بغيره حيث
قال وعن الشمس هل يطهر الارض اذا كان الموضع قذرا من البول او غير ذلك ومثله عبارة الرضوى وفى صحيح على بن جعفر عن البوارى يبل
بماء قذر ومثله فى رواية ابن ابى عمير وفى رواية اخرى لعلى بن جعفر عن البيت والدار يصيبهما البول ويغتسل فيهما من الجنابة ولا قائل
بالفرق فى غير البول بين المنى وغيره ويوافقه عموم خبر الحضرمى كما يقال عمومه بالنسبة الى المتنجسات دون النجاسات لانا نقول الارض المتنجسة
بالبول والارض المتنجسة بالدم وثالثة متنجسة بمنى لا ريب فى كونها متعددة لا افراد كلما اشرقت عليه الشمس لعموم المستفاد من هذه الاخبار
معتضد بفهم المعظم بل ما عدى الفاضل فى بعض كتبه بل بعموم معقد الوفاق المحكى عن الخلاف برفع اثر الاقتصار فى الذكر على البول الذى
فى غيرها من الاخبار فلا ينبغى التامل فى ضعف ما فى المنتهى واما ما عن المبسوط من التعميم لكل نجاسة مع التصريح بانه لا يطهر من الخمر وان
حملها على البول قياس فغير صحيح بالمخالفة من هذه الجهة وان عده فى المعتبر مخالفا ورده بان معوله رواية عمار وهى تتضمن البول وغيره لكن
يحتمل كون اخراجه من جهة انه لا يرى الخمر مما يزول عينه بالجفاف كما احتمله فى الكشف قائلا انه لعله كذلك وبالجملة التعميم لكل نجاسة وكذا متنجس
اجماع نعم يعتبر عدم جرم للنجاسة زائد على المائية او زوال الجرم وبقاء مجرد الرطوبة فلو بقى جرم بعد ذهاب الرطوبة فلا يطهر فى المشهور
بل من غير خلاف ولا ينبغى التامل فيه ضرورة عدم امكان حصول الطهارة مع بقاء العين بالماء فضلا عن غيره والعين لا يطهر باليبس

والجفاف قطعا وفى الجواهر استدل له بان الجرم يحول بين الشمس وما تحته المتنجس برطوبة العين ويعتبر فى الطهر اصابة عين الشمس بلا حائل
حتى الغيم وحكى عن كشف الغطاء الحاق احتراق الغرض بذلك لعدم الاشراق وفيه ان الدليل اخص من المدعى اذ كل جرم ليس بحائل عرفى فلو
كان ماء نجسا اجنافى الغاية يبقى بعد جفافه على المبلول به اجزاء رقيقة طينية لا يطهر ولا تعد حائلا فى العرف عن اصابة الشمس لما تحته
الثانية من جهة المتنجس الذى يراد طهره هل هو الارض خاصة مما لا ينقل والبوارى مع الحصر مما ينقل كما اقتصر على ذكرها فى المعتبر والمتن
تبعا للمقنعة والسرائر ام يجرى فى كل ثابت كالنخل والشجر والزرع القائم والثمر الغير المجتنى كما هو المشهور وظاهرهم ذلك وان كان ثباته بالعارض
اما بجعله على وضع مبنى على الثبات وعدم الحركة كالاوانى المثبتة والقدور والراسية المبنية فى الارض مما يطبخ به عصير التمر والعنب ونحو
ذلك كما اقتصر على الحاقه فى بعض الكتب او لتعسر نقله وانتقاله كما صرح به فى الكشف كبعض الاوانى العظيمة من قنطاس كبير وموضع كر من صفر
او حديد تصنعه الاكابر وفى بعض الكتب ان منها السدائن المعمولة للاطعمة من طين او خشب ودنان الدهن العظيمة والنواعير والجرح الكبيرة
والخيم والسفن والانهار المتصلة بها من الدقل والسكان والفرمل وحبالها بل فى بعض كتب المعاصرين ويتعدى الحكم الى الثمرة المجتنية الموضوعة
فى حضيره والزرع المحصود قضابا او كدوسا او بيدرا بل وديحا وحاصلا فى محل البيدر او فى مجمع الادخار من المتاثر المتعارفة فى زماننا
وقد يشكل ويتامل فى بعضها الا بدعوى عموم خبر الحضرمى كلما اشرقت فخروج ما خرج كما تسمعه واما ما اتصل بما ينقل بما لا ينقل من
الارض والجدار على وجه الجزئية كالجص المطلوش والجدار المبنى والخشب المستدخل فى البناء بل ونحو الابواب المنصوبة والرفوف المسمرة
والاجنحة والرواشن المستخرجة فلا ينبغى التامل فى جريان الحكم فيها وكونها مرادة لمن لم يصرح بها الصيرورتها جزء مما لا ينقل فيعطى حكمه
بلا ريب لا باس بالاستناد لها بحديث كلما اشرقت بل لا مستند للتعدى الى غير الارض والبوارى غيره لان ذلك ليس فى شئ من نصوص الباب
اعتبار غير المنقول حتى يفيد اناطة الحكم بما يشمل غير الارض والتعدى الى غير المنصوص بغير دليل غير جائز فليس الا هذا الحديث المنجبر عمومه
لنحو ما ذكرناه بالشهرة اذ هو المشهور بل غير مصرح فيه بالخلاف وهذا الطريق خير من الاخذ بمقتضى عموم المادة كليته مع قول انه خرج ما
خرج بالدليل الخاص كما التزمه فى اللوامع وعدى الحكم الى بعض المنقول من غير الحصر والبوارى كالجدار واللبن مع ان ظاهر الاصحاب عدم
الخلاف فى الاختصاص بعنوان الحصير والبادية من المنقول ولا جابر لعموم الحديث بهذا النحو ولا فهم الاصحاب والمعظم منه ذلك بل ولا شهرة
على الفتوى بالعموم كذلك والفرق بين الوجهين واضح وضابط عمومه المنجبر على ما يساعده تتبع كلماتهم هو كل ما لا ينقل باصل الوضع
كالارض والجدار او جزء منهما كالجص والطين الملطوش بهما احدهما ومن الجزء الحجر والمدر اللذين على الارض فاذا بقى شئ منهما ثم اشرق
عليه طهر وجاز الاستجمار به كما صرح به فى المبسوط وتبعه فى المنتهى ولا ينبغى التامل فيه ضرورة كونهما جزء الارض حال الاشراق فلا وجه
لمنعه فى الموجز ومن هذا القسم النخل والشجر ومثلهما النبات القائم وكلما اتصل بالارض حال قيامه عليها واتصاله بها ومنه الثمر الغير المجتنى كما
صرح به فى الموجز فلا وجه لمنعه فيه فى نهاية الاحكام مطلقا ولا لمنعه اذا حان اقتطافه ولما يقتطف كما يظهر من المعالم والذخيرة الميل اليه واولى
بعدم الوجه الحكم بالطهارة بعد الاقتطاف كما حكى عن بعض ومقتضيه من يعمم حكم ما لا ينقل فيما عرض له النقل كالنبات المنفصلة والالات
المتخذة من النباتات كما حكاها ابن فهد عن فخر المحققين واستغربه فى الحدائق ثم حمله على ما اتخذ ابوابا ونحوها كما يشعر به لفظ الالات لكونها
ح مما لا ينقل والاستغراب فى محله كما ان الحمل غير بعيد وقد اغرب فى الجواهر فى حمل ما عن المنتهى من طهارة حجر الاستنجاء بالاشراق على
الحكم بطهارته حال كونه منقولا مع ان اصل هذا الكلام من الشيخ فى المبسوط كما فى المنتهى عنه ايضا ثم اختاره وظاهر كلام المبسوط انما
هو فى الحجر المتنجس المجفف بالشمس حال كونه على الارض قال ان جففه الشمس جاز الاستنجاء به وان جففه الريح او جف فى الفئ فلا انتهى وكل
ما لم يكن باصل الوضع غير منقول لكن صار بالعارض مما لا ينقل كالانية المثبتة فى الارض والوتد المثبت فى الجدار وحسبما اشير اليها اولا وما
كان بناء العادة على عدم نقله كالسدائن المعمولة او مما يعسر نقله ولذا صار اذا وضع فى محل لا ينقل منه كالحبوب لعظمه هذا والظاهر
ان حركة السفن فى الماء والعرابانات فى الارض بخيول او دخان كالمعمولة فى زماننا ملحقة بالثبات فتعد مما لا ينقل والا فيرد ما ننا تداول
جرما الا اثقل منه حتى انه لا ديل الا دو ونمامها بعرابانات دخانية ولا يمنع هذا النقل والانتقال لا فى الحامل ولا فى المحمول من جريان حكم
غير المنقول عليه اذا كان منه البتة وقد صرح فى الموجز بطهارة السفينة بل قارنها بالدولاب وسهم الدالية والدباسة مع تحرك جميعها
وحصول النقل بذلك واما ما ينقل فى العرف والعادة فلا تطهره الشمس باتفاق النص والفتوى الا البوارى والحصر وبعضهم اقتصر
على البادية كالنزهة وكانه لعدم ذكر الحصر فى نص لكنه مدفوع بشمول حقيقة البادية له كما صرح به فى الكشف قال انى لم اعرف فى اللغة

فرقا بين الحصير والبارية ثم حكى عن غير واحد من كتب اللغة ان الحصير هو البارية وكانه هو وجه ما في عدة كتب ممن تقدم وتاخر من التعبير
عن هذا الاستثناء من المنقول بكل ما يعمل من نبات الارض غير القطن والكتان كالمبسوط مما تقدم والمنتهى مما تاخر اذ لا فرق ظاهرا في
حقيقة الحصير بين شيء من افراد نبات الارض غير القطن والكتان والتصريح في جامع المقاصد والموجز بعدم طهارة غير الحصير والبارية من
المنقولات بعد كون الحصير هو المتخذ من مطلق النبات غير الشيئين كما يساعده العرف المحكم في امثال المقام يحتمل كون مراده منها المعمول
من مطلق النبات مقابل الفرش المعمولة من الصوف والقطن والكتان ونحوها واذا دخل في فتوى المشهور بالنهج المذكور اتجه الاستناد
له بعموم خبر الحضرمي لكلية المعمول من نبات الارض والا اشكل التعميم المذكور ثم على تقدير العموم لرعاية صدق اسم الحصير او البارية فلا
يتعدى الى السلة او السفط او القفص ونحو ذلك من الالات المعمولة من نبات الارض وان عداه اليها بعض المعاصرين الثالث من جهة كيفية
الاشراق المعتبر في المقام ويعتبر امور منها كون اصابة شعاع الشمس لجسم المتنجس الرطب لانه المتبادر مما في النص والفتوى من اصابة الشمس و
تيبسه او جفافه باصابتها فاذا قابلة الشمس حال انكسافها الذي لا شعاع للقرص وكذا حال كونها تحت السحاب وان جففته باثرها لا يحكم لها
بالطهارة لعدم اصابته بشيء ويستثنى من ذلك باطن الجسم المتنجس فان اصابة ظاهره مغنية عن اصابة باطنه والا لم يطهر جسم لا سطح ظاهره المجلو
الظاهر يستر عن اصابته ما تحته والاستدلال في المنتهى بان الشمس بالتسخين يصعد رطوبة النجاسة والباقي في ثخن الجسم فيبقى الظاهر خاليا عن
النجاسة وان قيل انه يوهم تخصيص الطهارة بالاشراق بالسطح الظاهر لكن داب الفاضل الاستدلال بما يقرب الحكم في الجملة الى الذهن ولا
يقصد به الدليل المطرد فلا خلاف في ذلك ومنها استناد الجفاف الى شعاع الشمس فلو لم يستند اليه وان فرض مع وجود الشعاع فلا يحكم
بالطهارة قطعا كما انه اذا استند اليه عرفا ولغيره مدخلية ضعيفة يحكم بالطهارة قطعا خصوصا اذا كان الغير مما لا يخلو الجو منه غالبا
واما اذا تساوى مع غيره في الاستناد فضلا عما اذا كان الاستناد الى الغير اقوى فقد يشكل الحكم بالطهارة خصوصا في الثاني من صدق
الجفاف باصابة الشمس في الجملة ودعوى تبادر ما يكون هو العمدة من الاخبار وربما يقوى الوجه الثاني في بادي النظر لكن الاقوى
لعله الوجه الاول لصدق ما في الاخبار خصوصا نحو قوله في صحيح زرارة وحينئذ ان كان تصيبه الشمس والريح وكان جافا فلا باس به واولى منه
المشترط لمطلق الجفاف كقوله في صحيح علي بن جعفر هل تصلح الصلوة عليها اذا جفت من غير ان يغسل وكذا في صحيحه الاخر مع خبر ابن ابي عمير لان
غايتها التقييد بما تصيبه الشمس ويستند اليها بغير الوجه الذي يكون وجودها كعدمها وما يتراءى في بادي النظر انما هو فيما علق على عنوان
سببية الشمس صرفا او مع سببيتها ولا اقل من كون العبارة الجفاف بالشمس حتى يدعى ظهوره في الاستناد التام اليها لا فيما كان العبارة الجفاف
مع اصابة الشمس فان المتبادر خروج ما لو جف بغيرها او معها على وجه وجودها كالعدم واولى بالخروج ما لو جف قبل الاصابة فيبقى من
الرطوبة مسماها فجففها الشمس لا غير ومنها اصابة الشمس رطوبة النجاسة التي في الظاهر فان جف ثم بلل الظاهر بماء فاصابته الشمس
الرطوبة كانت كالرطوبة الاصلية في الحكم بالتطهير ومتى اصابت الرطوبة في الظاهر فيتبعها الباطن ويطهر وان جف بمجرد السخونة لصدق
جفاف الجسم بالشمس والحال انه لا يصيب الباطن اصلا لاحتجابه بالظاهر فليس الا التبعية كما هو مقتضى العرف والعادة لكن الظاهر انه التبعية
بما دامت الاصابة على الظاهر فاذا جف الباطن بعد انقطاع الاصابة من الظاهر اشكل الحكم بطهره بل يختص الطهر بالظاهر ان جف بالاصابة وكذا
ان جف الباطن بالاشراق على الظاهر الطاهر او اليابس وما ذكر من تبعية الباطن للظاهر بل احد الوجهين للاخر في مثل البارية والحصير فلا
يمنع الاحتجاب عن نفس الشمس من التطهير فيما كان شيئا واحدا كالارض والجدار وبحكمه كالحصير من المخيطين فجعلا واحدا واما اذا كانا شيئين غير
متواصلين كباريتين وضع احدهما على الاخرى واشرقت على احدهما فتختص بالطهارة دون الاخرى وفي الجدار انما يحكم بتبعية باطنه كالارض
دون الوجه الاخر اذا كان الوجهان نجسين واشرق على احدهما ولو اشرقت على الوجهين معا طهرا والباطن ايضا بتبعيتهما ان كان نجسا ومنها
انه اذا جف بغير الشمس لا يطهر حسبما عرفت وهو اجماع لو كان غير الريح واما لو كان ريحا ففيه قول منسوب الى الشيخ بتطهير الارض وهو في الخلاف
قال الارض اذا اصابتها نجاسة مثل البول وما اشبهه وطلعت عليها الشمس او هبت عليها الريح حتى زالت عين النجاسة فانها تطهر ويجوز السجود
عليها والتيمم بترابها وان لم يطرح عليها الماء واحتج عليه باجماع الفرقة وقوله تعالى فتيمموا صعيدا طيبا قال والطيب ما لم يعلم فيه نجاسة ومعلوم
زوال النجاسة عن هذه الارض انما يدعى حكمها وذلك يحتاج الى دليل انتهى وكان قوله انما يدعى حكمها ويحتاج الى دليل هو منشأ كلام صاحب
المعالم المتقدم انفا من عدم الحكم بالنجاسة بعد زوال العين الا بدليل لكنه خصه بغير الثوب والبدن والاناء لقيام الدليل عليه في الثلثة
من النصوص على كل حال اما اجماعه فموهون بفتوى المعظم بخلافه بل هو في موضع اخر من الخلاف قال البول اذا اصاب موضعا من الارض

في كيفية تطهير الشمس والمعتبر في موضوع الاشراق

فجففته الشمس طهر الموضع وان جف بغير الشمس لم يطهر واما الاية فليس ذلك بطيب لطرو النجاسة عليه وتاثره بها بمقتضى عموم الملاقاة
ولم يحصل له مطهر اذ لم يثبت كونه الجفاف بغير الشمس ولو من هبوب الريح ومن الاشياء المخصوصة المطهرة غير الماء الاحالة باحراق النار
وقد نبه عليها بقوله وهل تطهر النار ما احالته رمادا او دخانا تردد في المعتبر وربما ظهر منه الميل الكثير الى الطهارة لبيان الاحتجاج له وختم
كلامه عليه ومثل المعتبر في التردد لكن بغير ميل منه مجمع البرهان والذخيرة والمشهور حصول الطهارة كما افتى به هنا بقوله الاشبه نعم بل عن
الخلاف الاجماع عليه كما في جامع المقاصد وظاهر التذكرة ونفي عنه الخلاف في السرائر فلا باس بالاستدلال عليه بالاجماع المحكي المعتضد
عندنا ولا ينافيه تردد المصنف في المعتبر وقوله اما الاجماع فلا نعلمه انا نحن ايضا لا نعلمه ولو علمه وعلمناه كان محصلا وهو لا ينكر حجية المنقول منه بل
لا زال في المعتبر يحتج بما ينقله الشيخ من الاجماع الا ان يريد كونه في المقام موهونا ولا يوهن مع نقل الثقة له الا بفتوى المشهور بخلافه وليس كذلك
واستدل عليه الشيخ بالنص ايضا من صحيحة الحسن بن محبوب سئل ابا الحسن عن الجص يوقد عليه بالعذرة وعظام الموتى ويجصص به المسجد
ويسجد عليه فكتب ان الماء والنار قد طهراه فنقله في المعتبر وناقش في دلالتها قال من المعلوم ان الماء الذي يمازج الجص هو ما يحل
به وذلك لا يطهر اجماعا والنار لم تصيره رمادا وقد اشترط صيرورة النجاسة رمادا وصيرورة العظام والعذرة رمادا او بملاقاتهما او بعد
الحكم بنجاسة الجص غير مؤثر في طهارته ثم قال ويمكن ان يستدل باجماع الناس على عدم التوقي من دخان السراجين النجسة فلو لم يكن طاهرا
بالاستحالة لتوقوا عنه انتهى والاخير هو الذي اشرنا سابقا الى ميله به الى الطهارة وتبعه في المناقشة بذلك في دلالة النص في المنتهى
لكنها مبنية على حمل تقريب الاستدلال زعم السائل تنجس الجص وتاثره من العذرة والعظام قبل احتراقهما برطوبتهما او دسومتهما او بدخانهما
الواصل اليه بناء على نجاسة دخان النجس وجواب الامام ع بان النار قد طهره وليس الا باحالته ودفعها جماعة بان التقريب انما هو زعم السائل
تنجس الجص من اختلاط رماد العذرة والعظام بعد الاحتراق به وجواب الامام ع بانهما طهرا بالنار المحرق لهما لاستحالتهما رمادا فلا يضر
اختلاط رمادهما ويبقى وجه ضم الماء الى النار في الجواب مع انه لا يعقل كونه مطهرا ولا باس بعد القطع بعدم مدخليته حمله على ارادة
كونه من باب الرش على ما يتوهم نجاسته كما تقدم سابقا ودل عليه النص والفتوى وربما احتمل ارادة ماء المطر منه ويبقى التامل في
رجوع ضمير طهراه الى الجص مع انه بالتقريب المتقدم لم تطهر النار الجص بل العذرة والعظام ويندفع بان نسبة تطهيره الى النار لانها
طهرت العذرة والعظام بالاحالة فمنعتا ان يتنجس الجص باختلاط رمادهما الذي كان السائل مستوحشا منه ولفظ الطهارة على هذا
مستعمل في الاعم من الحقيقي الحاصل من احالة النار والمجازي التنزهي من رش الماء بنحو عموم المجاز حذرا من استعماله في معنيين وجعله مستعملا
في المعنى المجازي خاصة واستفادة المعنى الحقيقي مما يفهم من الجواب بذلك من تجويز تجصيص المسجد به والسجود عليه وبالجملة يصح الاستدلال
بهذا الخبر على اجماله بان يقال مجملا هو ظاهر في زعم السائل تنجس الجص بايقاد العذرة عليه ولو من جهة غير معينة لدينا وان الامام ع قرره
على زعمه وظنه وتصدى لبيان ما هو مطهره وقد نسب التطهير الى النار وهو اما بمجرد ملاقاة النار ومسمى تجفيفه او احراقه وهو خلاف
الاجماع او الاحراق التام المعهود في طبخ الجص كما هو ظاهر الخبر فهو المقصود لحصول الاستحالة الرمادية به ويتايد الثاني بفهم المعظم منه ذلك
هب انه لم يفهم وجه التعليل بقوله طهراه لكن مفهوم من سياق الجواب تجويز السجود عليه وهو مفيد لحصول الطهارة وذلك كاف
وان فرض بقاء التعليل على الاجمال ومستند كثير من الاحكام الفقهية لا يزيد على ذلك خصوصا مع فهم المتقدمين الذين هم اعرف بلحن
الاخبار وربما قامت لهم شواهد وعواضد خفيت علينا بمرور الدهور وهنا بعضها غير خفي منها رواية علي بن جعفر ع سئله عن الجص
يطبخ بالعذرة ايصلح به المسجد قال لا باس بالتقريب المتقدم في وجه سؤال السائل الاول وما يقرب منه في وجه الجواب ايضا من ظهوره
مجملا في استناد نفي الباس الى احراق النار والوجه الغير المخالف للاجماع في ذلك هو احالتها العذرة رمادا فلا يضر اختلاطه ومنها ما ورد
في الخبز المعجون بماء متنجس وان ورد فيه بخلافه ايضا ومع الغض عن الاستدلال بالنص المذكور يصح الاستدلال للحكم فيه بالقاعدة من
اصالة الطهارة لكن لا كما قرره في الرياض من عدم دليل على بقاء النجاسة بعد زوال العين غير الاستصحاب وهو معارض باستصحاب طهارة
الملاقي فيتساقطان ويرجع الى عموم كل شيء طاهر حسبما تقدم عنه في مطهرية الشمس لانه مع عدم تماميته فيما لم يلاقه ما يستصحب طهارته
مردود بما بيناه هناك بل لحصول الشك بعد الاستحالة في نجاسته ولا يستصحب لاشتراط حجية الاستصحاب بعدم تغير الموضوع وهنا
متغير بالاستحالة رمادا مثلا فيبقى اصالة طهارة الاشياء سليمة ويتم الحكم بالطهارة باحالة النار رمادا او دخانا او بخارا وما كان المستحال من
اعيان النجاسات والمتنجسات كما انه يصح الاستدلال ايضا على طهرها احالة النار بقاعدة مطهرية الاستحالة كلية كما تسمعها وبالجملة التتبع

لكلمات لاصحاب فى المطهرات غير الماء يجد عناوين ثلثة احدها احالة النار للنجس فى بعض الكلمات رمادا وفى بعضها او دخانا وفى بعضها
او بخارا ثانيها انقلاب الخمر خلا وفى بعض الكلمات والعذرة دودا الى غير ذلك ثالثها الاستحالة كاستحالة المنى حيوانا ودبما يوجد فى
بعض الكتب الجمع بين ذكر احالة النار والاستحالة كما فى الحدائق وفى بعضها الجمع بين ذكرهما وذكر تخلل الخمر وانقلابه وكان نظر الجامع
بين ذكر الاستحالة واحد الامرين الاخرين او لهما معا الى اختصاص غير الاستحالة ببعض الادلة من نص واجماع او سيرة فان لم يتم الدليل على
مطهرية عموم الاستحالة يثبت عنوان احالة النار او انقلاب الخمر بدليله المخصوص او اذا لم يتم دليل مطهرية احالة النار يثبت مطهرية
انقلاب الخمر باتفاق النص والفتوى كما فى المعتبر فانه لم يعترف فى عنوان استحالة الاعيان النجسة ولا فى احالة النار رمادا بالمطهرية و
اعترف فى انقلاب الخمر والتحقيق ثبوت مطهرية الاستحالة وهى تغير موضوع النجاسة عرفا لدليل يعم مواردها وبه يتم الحكم بمطهرية احالة النار
وتخليل الخمر وغيرهما من اقسام الاستحالات ولا ينبغى التامل فى مطهريتها وان وجد المنع فى بعض مواردها فهو ناش من زعم عدم تغير
الموضوع والحقيقة او عارض اخر والا كيف ينكر ان النجاسة فى الاعيان معلقة على مسمياتها دون عنوان هذا الجسم وان صح قول ان هذا
بالاشارة الى الجسم الموجود نجس فهو لتحقق الطبيعة فيه واذا ثبت تعلق الحكم على المسمى فكيف ينكر دوران الحكم مدار المسمى وجودا وعدما
ومتى ثبت لك فمع اختبار العرف واعتباره وحكمه بان هذا البول قد صار ماء مطلقا كيف ينكر انتفاء النجاسة وثبوت الطهارة
بل هذا قاعدة مسلمة عقلا وشرعا ان كل حكم رتب على موضوع فى سائر ابواب العبادات والمعاملات من الاحكام الوضعية والتكليفية
ان انتفاء موضوعها يوجب انتفاء ذلك الحكم والموضوع اذا كان امرا عاديا فالطريق الى الوصل الى انتفائه حكم العرف الثابت فمرة يكون انتفاؤه
بتلفه من البين اصلا كما جف مثلا ومرة بتبدله والثانى كالاول وهذا اصل اصيل محكم واستقراء الموارد كاف دليلا وبه غنى عن الاستدلال
عليه ومنه يتضح بطلان ما استند اليه فى المعتبر لما اختاره من عدم مطهرية استحالة الاعيان النجسة قائلا ان النجاسة قائمة بالاجزاء فلا تزول
بتغير اوصاف محلها وكل الاجزاء باقية فيكون النجاسة باقية لانتفاء ما يقتضى ارتفاعها ووجه بطلانه ما عرفت من منع كون موضوع النجاسة
اجزاء هذا الجسم كيفما اتفق بل ما دام كلبا عرفا وقد افصح عنه فى المعالم قال قيام النجاسة بالاجزاء مسلم لكن لا مطلقا بل بشرط الوصف لانه المتبادر
من تعلق الحكم بالاسم وقال قبله ان الحكم بالنجاسة منوط بالاسم كما هو الشان فى سائر الاحكام الشرعية فزواله يقتضى زواله والمفروض فى محل النزاع
انتفاء صدق الاسم الاول ودخوله تحت اسم اخر فيجب زوال الحكم الاول ولحوق احكام الاسم الثانى انتهى وقد افاد واجاد اذ هو منا ولما ذكرنا
واما عد الاستحالة مطهرا فالقاضى بظاهره ببقاء الموضوع لظهور تطهير الشىء فى دفع نجاسته مع بقائه لا بتبديله بجسم اخر ظاهر من اصله
معلوم بناء الملاق لمطهر عليها على المسامحة بارادة الاعم من انقلاب الحكم والموضوع كما يعدون انقلاب الخمر خلا وغيره مما ينقلب معه
الموضوع قطعا مطهرا فلا مجال لانكار جرى اصالة الطهارة حيثما تحقق الاستحالة فلذا لم يتامل احد فيما علم مشخصا موضوع النجاسة وجزم
اهل العرف بانقلابه الى موضوع اخر ظاهر فى الحكم بطهارته كالمنى المنقلب حيوانا والعذرة المنقلبة دودا وكسرجين او بول ما لا يؤكل لحمه بولا
لما يؤكل لحمه او لبنا او عرقه وكذا الماء المتنجس اذا صار شيئا من ذلك والنار النجس رمادا والدم قيحا او صديدا والبول النجس والماء المتنجس اذا
شربه الزرع والخمر المنقلب خلا بنفسه الى غير ذلك بل قد يقال ان منع المحقق مطهرية استحالة ما انكر طهره انما هو منع من كون موضوع النجاسة
فيه هو الجسم المقيد بالاوصاف الخاصة حتى تنتفى بانتفائها لا انه مع تسليم كون الموضوع ذلك يمنع من انتفاء النجاسة مع انتفائه فالبحث
معه فى تعيين موضوع النجاسة فى الاعيان النجسة نحن ندعى انه الذى ذهب هو يدعى انه الذى باق لا فى ان جفافه وتغيره يوجب ذهاب
النجاسة ام لا وح نفى مثل انقلاب المنى حيوانا وما مر مما لا ينكر طهره اما ان يقول المحقق هو لقيام الدليل على خصوصه من اجماع او سيرة
ويشكل عليه بعدم اختصاصه بمورد او موردين او ثلاثة واربعة ودعوى قيامه على خصوص خصوص فى الجميع لا تخلو من مجازفة واضحة
او يقول انه لتحقق انقلاب الموضوع فيها ويشكل عليه بعدم ظهوره والفرق بين انقلاب المنى حيوانا والكلب ملحا الذى انكر طهره وهو معترف
بطهارة العذرة المنقلبة ترابا وما الفرق والاستناد فيما صار ترابا الى عموم طهر التراب غير فارق لوجود عموم كل شىء طاهر ايضا فى غير التراب
ومع ذلك هو ظاهر انكار انقلاب الحكم بانقلاب المسميات العرفية ولو بدعوى ان موضوع الحكم فيها شىء باق من مطلق الجسم الذى هو المراد
من الاجزاء فى عبارته ولا مستند ... معه الا عن الطهر بانقلاب المنى حيوانا ونحوه الا التمسك بقاعدة خروج ما خرج وهو مجازفة لعدم انحصاره بمورد او موردين
وثلثة واربعة وخمسة كما عرفت فعلى كل حال لا ينبغى التامل فى انتفاء حكم النجاسة بانقلاب الموضوع النجس فى العرف والعادة بان يحكم بعد
اختباره واعتباره بانقلاب الحقيقة الى حقيقة اخرى الذى هو المراد من الاستحالة فى المقام ولا اقل من الاستدلال على كليته بثبوته قطعا

فى انقلاب الخمر

فى انقلاب الخمر خلا بالنصوص الواردة فيه واقتضاء التعليل فيها بتحول الاسم فى بعض اخبارها والاناطة بافسادها فى اخر مرادا به اخراجها
عن الخمرية المستلزمة للانقلاب وتغير الحقيقة مع اقتضاء ما تضمنته جل اخبارها من تعليق الحكم على جعلها او انقلابها خلا بنحو الشرطية
او التوصيف المشعر بالعلية عدم الفرق بين انقلابها الخمر وغيره والى الخل او غيره بل المناط مطلق الاستحالة والانقلاب معتضدا
بنص استحالة عظام الموتى والعذرة رمادا القاضى بالعموم ايضا من جهة كون قوله الماء والنار طهراه بحكم التعليل لتجويز التخصيص
المستفاد من سبك الجواب هو قاض بعموم علية الاستحالة بالرماد ونحوه لجواز الاستعمال فيما يعتبر الطهارة فيه كتخصيص المسجد غيره
مع القطع ايضا بعدم الفرق بين احالة النار العذرة وخرء الكلب وجلد الخنزير او غيرها فالمناط ايضا مطلق الاحالة خصوصا مع كون
ذكر الخمر المنقلب فى الاخبار الاولة وخرء العذرة والعظام فى الثانى غير واقع بنحو التقييد الموهم للاختصاص بل ظاهرهما وقوع المسئلة
عما ابتلى به والجواب عما سئل عنه وباستقراء الموارد المتفقة عليها مما اشير اليه من انقلاب النطفة حيوانا والعذرة دودا ونحوها
مما لا يصلح فيها ضابط لما وقع الاتفاق عليه الا القطع بحصول الانقلاب فيعود الى ما اشرنا اليه من عدم الخلاف فيما جزم بالاستحالة
والانقلاب وانما الذى وقع فيه الخلاف للتردد فى حصول الانقلاب وفى ان المستحال والمنقلب هو موضوع النجاسة وغيره فلا ينبغى
التردد فى ان الاستحالة المتحققة لموضوع النجاسة من المطهرات لا بل المقام القابل للتامل فيه هو ان ذلك جار فى انقلاب المتنجسات
ايضا ولو المتنجس الذى لم يكن معه جزء من عين النجاسة بل هو مجرد النجاسة الحكمية ام يختص بالاعيان النجسة واما المتنجس فيبقى نجاسته
وان انقلب الى موضوع اخر وجهان بل صرح بعض الاعاظم من اهل عصرنا بعدم حصول الطهر باستحالة المتنجس وقواه كاشف اللثام
فى مناهجه وشارح المفاتيح صرح بعدم طهارة الماء المتنجس المنقلب مضافا وبالجملة هما قولان ناشئان من دعوى تغير موضوع النجاسة
فيه ايضا كما فى عين النجس لان المتنجس حال الملاقاة له اذا كان خشبا فاستحال رمادا او كان طينا متنجسا فاستحال بكثرة فى المملحة ملحا صار
الموجود الخارجى موضوعا اخر فيجب انتفاء الحكم الثابت للاول ومن دعوى ان الملحوظ فى الحكم فى المتنجسات ليس الخشبية مثلا بل هو
مطلق الجسم الملاقى وهو باق مع الاستحالة لانها تغير الاوصاف الخاصة دون مطلق الجسم فالنزاع راجع الى ان المستحال هو موضوع
النجاسة شىء والمستحال شىء اخر فلو اتفق الفريقان على ان المستحال هو الموضوع لم يختلفا فى الطهر ضرورة تساوى النجس والمتنجس
من حيثية الاستحالة لانا نرى بالوجدان استحالة التمر والزبيب المتنجسين وغيرهما دودا كاستحالة العذرة من غير تفاوت فان كان بينهما
الفرق ففى موضوع نجاستهما ولعل الاقوى المساواة بينهما ايضا من تلك الحيثية كما ستعرف وكشف الحال فيه انه اذا حكم العرف مع اختباره
واعتباره بالخروج عن المسمى بالاسم حال الملاقاة وانقلاب حقيقته فصار بحكم ما اذا انتفى من البين ووجد اخر مكانه لا يحتمل بقاء
نجاسته الاول فكذلك لك اذا استحال لانتهاء حالة تغيره فى الاستحالة الى هكذا حال ويكشف عنه سلب الاسم فى العرف ويعضده ما اشتهر
على لسان القوم من ان الاحكام تتبع الاسماء وما يقال من ان الموضوع فى المتنجس هو جسم ما وفى النجس هو المسمى بالبول وهو السبب فى الحكم
ببقاء النجاسة فى الاول دون الثانى كما صرح به فى شرح المفاتيح واصر اليه مكابرة اذ لا دليل على موضوعية جسم ما فى المتنجسات بل الدليل
على خلافه فان النجاسة هنا تثبت بالملاقاة والمماسة للنجس وهى انما يقع فى الخارج لهذا الخشب دون الجسمية المطلقة فموضوع النجاسة
فى المقامين هو المسمى بهذا الاسم فالموضوع فى المقامين متغير والاستصحاب من اجله منقطع والفرق تحكم وكان الذى وهم كون
الموضوع فى المتنجس هو الجسمية ملاحظة انه لو لم يكن الملاقى هو الخشب بل الحجر او المدر او غير ذلك لكان هذا المتنجس ثابتا له لكن
هذا مع الغفلة عن انه كذلك بنفس وقوع الملاقاة فلو كان غيره بمكانه بدلا فى كان هذا الحكم ثابتا له لا بعد الملاقاة لان المماسة انما
تقع لهذا الخشب والجنس البعيد الموجود فى ضمنه ليس شيئا يتصف بالمماسة الخارجية اذ لا يثبت حكم الفرد الخارجى المركب من الطبيعة و
التشخصات للجنس ولو الحصة من الكلى الا بالتبعية المعهودة فى الجزء الذى فى ضمن الكل وهو ينتفى قطعا بانتفاء المركب واستصحاب
حكم الكلى مع تبدل الفرد ان سلم اعتباره ففيما تساوى الافراد فى الحكم لا فى مثل المقام الثابت فيه الحكم بالمماسة الغير الحاصلة للفرد
الاخر قطعا وبالجملة هنا غفلتان احدهما دعوى كون موضوع النجاسة هو الجسم المطلق مع ان النجاسة انما تحصل بالمماسة وهى واقعة
بين هذا الشخص الخارجى مع النجس وثانيتهما دعوى بقاء الموضوع مع ان الجسم الموجود فى ضمن هذا الفرد لا يبقى مع انتفاء التشخصات
الفردية قطعا وكان الذى وهم بقاء الجسمية المطلقة هنا انه رجحه التغير بالاستحالة اذ لو كان الخشب يرتفع من البين دفعة ويوضع
محله الرماد لم يتوهم احد دعوى بقاء الجنس البعيد لكن غاية ان تنزلنا كون لنه رجحه سببا للشك فى بقاء الموضوع الذى يمكن معه

استصحاب

استصحاب الموضوع فهو ناش من عدم تنقحه من البدو وانه هل كان امرا يبقى ولم يزل بتبدل الخصوصيات الشخصية لهذا الجسم الملاقي ام كان امرا يزول بتلك التبدلات ويرجع البحث في هذا المجال الى جريان الاستصحاب عدم جريانه فان قلنا بجريانه فلا باس بان يثبت الموضوع اولا باستصحابه ثم يتبعه الحكم او نستصحبه ثانيا وان قلنا بعدم جريانه في الموضوع فلا يستصحب الحكم مع الشك في بقاء الموضوع ولعل البحث الثاني واستصحاب الموضوع مع شكرانه هو مسلم فيما كان الشك في بقاء الموضوع المنقح لا فيما كان الشك في موضوعيته الباقي اذ غيره حيث لم ينقح لعدم تبادره منه وذلك الاستصحاب والكلام لم يصف بعد ولكن على تقديره وورود الشبهة في انقطاع الاستصحاب في المتغير وتغير الحكم بسببه فلا ينبغي له النسبة الى جميع احكامه بل في بعضها دون بعض ففي مثل الماء المتنجس المنقلب مضافا قد يقال بانتفاء حكم النوعي منه لتعلقه على عنوان الماء المطلق لذهاب قطعا دون حكم التنجس لتعلقه على عنوان الرطب الملاقي الباقي مع الاضافة ثم على تقدير تسليم كون موضوع النجس هو الرطب الملاقي فينبغي دعواه في انقلاب الماء مضافا دون ما اذا انقلب بخارا او الخشب دخانا او الطين المتنجس ملحا ونحو ذلك مما كان الانقلاب وتغير الموضوع فيه ظاهرا تمام الظهور ولعل ما يحاول ذلك في الجواهر حيث فرق بين الماء المتنجس يستهلك مضافا فلا يطهر والمتنجس الذي يشربه حيوانا فيطهر استنادا الى ان الاستصحاب من المنكرات في الثاني دون الاول والعدم طهوره لكنه في مثل الثاني قال المجلسي ما القول به وان طهارة المتنجس بالاستحالة على استحالتها الموضوعات بنكر جريان الاستصحاب منها بحيث يقطع بعدم شمول ادلته لمثلها او يظن بل او يشك كصيرورته حيوانا ونحوه فيكون المدار عرض ذلك كله على ادلة الاستصحاب والتزام الطهارة في كل ما لا يجري الاستصحاب لكن لا بامتزاج شيء المتنجس المستحال ثانيا بل ينتهى محصلا وغير خفي عليك صعوبة الامتياز بالعرض على الدليل الا وابداء الفرق به وان الترصد في شرح المفاتيح ايضا وكانه اخذه منه لكن لا ادري ثمرة بعينه فلا منه وخير من جعل الضابط هو الجزم باستحالة موضوع النجاسة دون مجرد اختلاف الاسم وبعض الاوصاف ثم انه لا يتفاوت المستحيل بين كونه نارا كما في احالتها الخشب رمادا او ملحا كما اذا احالته المملحة ملحا او غير ذلك وكذا لا يتفاوت المستحال اليه بين صيرورته رمادا او ملحا او غيرها من المسميات الطاهرة لاتحاد الدليل نعم يعتبر عدم وجود جسم غير ما يستحال باق فيه على جسميته الاولى بعد انقلاب المستحال وفيه كلام يأتي في الخمر المنقلب خلا ولما كان هنا موارد انعقد الاجماع على الطهر بالاستحالة فيها كما اشرنا اليه من النطفة المستحالة حيوانا طاهرا او غيرها مما عددناه لك سابقا وفي بعضها السيرة قائمة على الطهارة بجنسا او متنجسا كانقلابها دودا او جزء زرع ونحو ذلك وقد يكون تسالم الطهر بالاستحالة في تلك الموارد هي الدليل على عدم الفرق بين استحالة الاعيان النجسة والمتنجسة مطلقا لغاية صعوبة ابداء الفرق الموجب لو نوع التسالم على الطهر في تلك الموارد وهناك موارد ايضا وقع الاختلاف بين الاصحاب في حصول الطهارة بالانقلاب والاستحالة فيها فيقتضي التنبيه على تلك الموارد وانهاء الكلام في كل مورد منها على الوجه المهذب النافع فنقول ان من تلك الموارد المختلف فيها انقلاب الخمر خلا ونحن نبدأ الكلام فيه ان الحكم بطهارة الخمر بانقلابه خلا مع قطع النظر عن النصوص الواردة فيه وان كان يمكن الشك فيه للتشكيك في تحقق تغير الماهية وانقلاب الطبيعة الذاتية بوجه معتبر لكن بملاحظة النصوص تسالم الفتوى فيه هو مجمل مورد الاتفاق منها من النص الحاكم بالطهارة موثق زرارة سئل عن الخمر العتيقة يجعل خلا قال لا باس موثق عبيد بن زرارة عن ابي عبد الله ع في الرجل باع عصيرا فحبسه السلطان حتى صار خمرا فجعله صاحبه خلا فقال اذا تحول عن اسم الخمر فلا باس وصحيح ابن المهتدي كتبت الى الرضا ع جعلت فداك العصير يصير خمرا فيصب عليه الخل وشيء يغيره حتى يصير خلا قال لا باس به وعموم نفي الباس فيها يعم حل الشرب وطهارة الاستعمال وان ادعي ظهوره في الاول خاصة فيفيد الطهارة بالملازمة لان النجس لا يحل شربه ومن الفتوى ما في المنتهى من ان طهارته اذا انقلب خلا قول علماء الاسلام ومنه يظهر كونه اجماع الفريقين وبعد ذلك كله هو في النظر الصحيح من جزئيات كلية الطهر بالاستحالة الثابتة بالادلة السابقة وكان اختصاص الخمر والخل بالذكر في النص انما وقع لغلبة الانقلاب بينهما لتقاربهما مزاجهما وفي الفتوى وقع لاقتفاء اثر الاخبار كما هو دأب قدماء الاصحاب والمتاخرون يقتفون في عناوين المسائل اثر من تقدمهم والا فكان ثبوت الطهر بالاستحالة مغنيا عن اقامة الدليل الخصوص فلا ينبغي التامل في اصل الحكم بالطهارة فيه انما التردد في انه هل الطهر ثابت له بمطلق الانقلاب وان كان بعلاج او يختص المنقلب بنفسه والمتيقن الذي لا اشكال فيه من احد ولا خلاف هو الثاني ومن الاول ايضا ما كان العلاج بغير القاء بعض الاجسام كابقائه في حر او برد او مكان مخصوص ونحو ذلك فان الحكم بالطهر ح اجماع مصرح به في عدة كتب فما في بعض الاخبار كالمروي في العيون عن علي ع كلوا الخمر ما انفسد ولا تأكلوا ما افسدتموه انتم ونحوه اي بصب الخمر يجعل منه الخل فلا كل الا ما جاء من قبل نفسه محمول على الكراهة او منزل على ارادة الاعم من نحو الوضع في حر او برد وشبهه

فيما وقع الخلاف في حصول الطهارة بالانقلاب والاستحالة

مما جاء من نفسه واما العلاج بالقاء بعض اجسام فيه فان كان مما لا يبقى بعد انقلاب الخمر بل يستهلك فيه قبل التخلل او معه في الحكم بالطهر معه ايضا مورد اتفاق كما صرح به في شرح المفاتيح الا ما حكاه فيه وفي اللوامع عن الشهيد ره من التوقف في العلاج بالاجسام مطلقا وهو كانه ناش من تعارض الاخبار المتقدمة من النهي عما يستحال بالعلاج مع تنزيله على ما كان العلاج بالقاء شيء فيه وفقد الترجيح مع اعتضاد الناهية بتنجس ما يلقى فيه باول ملاقاته للخمر وعدم تطهره بالاستحالة لانها مطهرة للخمر وبعد استحالة الخمر تنجس ثانيا بملاقاة الجسم الملقى فيه ويدفعه بترجيح الاخبار الدالة على الطهارة بالاكثرية عددا والاصحية سندا والاعتضاد بالشهرة ودعوى عدم تطهر ما يعالج به من الجسم الملقى فيه ممنوعة بل يحكم بطهارته تبعا كما تسمعه واما المعالج بالقاء جسم فيه يبقى بعد التخلل وهو لا يستحال ولا يستهلك فقد تامل في الكشف في الحكم بالطهر معه بل في اللوامع نسبة عدم الطهارة معه الى القيل وفي الكفاية ربما قيل بعدم الطهارة فيه ولكن المشهور الحكم بالطهارة بل عن ظاهر السرائر الاجماع عليه وهو صريح جدي العلامة في الدرة ويعضده ما في الكشف من كونه ظاهر الاصحاب وهو مع عموم النصوص المستفاد من نفي الباس اذا صار خلا من غير استفصال خصوصا ما في الموثق فيصب عليه الخمر وشيء يغيره منضما الى الاناطة بالتحول عن اسم الخمر في الموثق الاخر المتقدم وبافساده في الصحيح مكنيا به عن قلب الماهية لعدم ترتب الحل عليه بمجرد افساده بازهاق السكر حجة الحكم بالطهارة في هذه الصورة وما يوهم اعتبار ذهاب العين المعالج به وعدم بقائها هو ما سمعت من تنجسها بملاقاة الخمر وعدم تطهرها بالاستحالة وتنجس الخمر بعد الاستحالة بملاقاتها ثانيا ويندفع بمنع بقائها على النجاسة بل يحكم بطهارتها مع طهارة الخمر بالتبعية كذا قالوا وادعوا الاتفاق على حصول الطهر بالتبعية ولعله كذلك في الجملة لكن ينبغي التامل فيه اذ لا يساعده دليل مع قطع النظر عن استفادته من النص حيثما استمها حيث كان الحكم بطهارة المتبوع مبنيا على مطهرية كلية الاستحالة لعدم اقتضائها ازيد من ارتفاع النجاسة بارتفاع موضوعها واما الطهارة في حكم الجسم المتجدد مستند الى دليله ولذا كان في عد الاستحالة من المطهرات مسامحة لظهور مطهر الشيء فيما يرفع نجاسته مع بقاء موضوعها كما اشرنا اليه ثم ليس من مقتضيات ترتب حكم الجسم المتجدد طهارة ما كان مصاحبا له لا عقلا ولا شرعا ولا عرفا وان كان هو السبب في انقلابه نعم بملاحظة نصوص الخمر المخلل والعصير المغلي على الثلثان ثم عمومها المصاحبهما جسم آخر وغير المصاحب لو بدعوى ترك الاستفصال كما يتل اقتضى عمومها الدلالة بنحو الايماء على ارادة طهارتهما مع ما صاحبهما مما يعالج اوجامدا مستهلكا فيهما او غير مستهلك اذ لولاها لم يتم الحكم بطهارتهما لاستلزام بقاء المصاحب على النجاسة تنجسهما به ثانيا نظير ما مر في التطهير بالماء من تطهر ما يلاقيه ماء الغسالة على القول بنجاسته مما هو متصل بالمحل المتنجس اتصالا عاديا ولوحال الغسل كاليد العاملة للتغسيل ومن ذلك الجزء الطاهر من المغسول اذا اصابته ماء الغسالة ثم انفصل عنه وكذا الجزء المغسول اذا عاد اليه ماء الغسالة بل انفصاله من المغسول ففي جميعها يكفي في التطهير مجرد انفصال ماء الغسالة عنه بعد اصابته اما الى الخارج او الى جزء آخر والا لم يتم الحكم بطهارة المغسول المجرح وان كان في بعضها يمكن جريه على قاعدة الغسل فيه ايضا واما ان لم يتم عمومها فيدل بدلالة الايماء على ارادة طهارة ما لا ينفك عنهما كالاناء وشبه المصاحب لهما حال حصول الطهر لهما كما يعالج به في الخمر المخلل والة تقليب العصير ومع قطع النظر عن هذين الوجهين تدل نصوصهما على طهارة كل مايع مخلوط بهما على وجه الاستهلاك فيهما للتصريح فيها بشرب الخمر المنقلب ونفي الباس عنه بوجه مطلق وهو مع ما استهلك فيه من مضاد يعم العرفي فتدل بالايماء ان لم يكن بالصراحة على طهارة الخليط والا لم يصح اطلاق شرب المنقلب عن الخمر ولا نفي الباس عنه كذلك وكذا العصير المغلي على الثلث معتضدا بالاجماع على طهارة المايع المختلط كذلك بالعصير المنقلب خلا ولا فرق بينه وبين المختلط بالخمر المنقلب قطعا واذا ثبت الطهارة في المايع تم في الجامد بدعوى عدم القول بالفرق كما يظهر لمن تتبع مضافا الى الاجماع البسيط على طهر الجامد كما يقتضيه دعوى الاجماع مستفيضا منها صريح الدرة على طهارة الخمر المنقلب بوضع اجسام ما فيه بعد الانقلاب الى التعبير في حمله بما يعم المايع والجامد كما في الصحيح وشيء يغيره والموثق يصنع فيهما الشيء حتى يحمض وفي الصحيح الاخر التعبير بالاقسام كما سمعت والتعبير في الباقي ايضا بما يقتضي العموم كقول يجعل خلا ونحوه لا لعدم معقولية الفرق بين المايع والجامد كما ادعاه في اللوامع وتبعه في الجواهر لامكان دعوى الفرق بالصدق العرفي على المجموع مع استهلاك المايع انه خمر منقلب وعصير مغلي كما اشير اليه فيشملهما طهرهما بخلاف الجامد واما دعوى اختصاص ما في النص والفتوى بالجسم الموضوع فيها لعلاج الانقلاب فيستتبع فرضيات فعها هذا انما يحكم بالطهارة تبعا للخمر المنقلب والعصير المغلي المنصوصين ويمكن التعدي من المنصوص الى ما يحكم بطهارة متبوعه لعموم الاستحالة لما عرفت من صحة الاستدلال على مطهرية كلية الاستحالة باخبار الخمر المعلل

بتحول الاسم ونص ما احالته النار والمعلل فيه بان الماء والنار قد طهراه بتنزيلهما على ارادة عموم الاستحالة وارجاعهما الى العموم بالتقريب المتقدم في مطهرية الاستحالة واذا تبين كون المذكور فيهما مثالا لكل ما ينقلب ويستحال فطهر كل جسم موضوع في الخمر حال انقلابه المستفاد من تلك النصوص بالتقريب المذكور ايضا يجرى في موارد الاستحالة فاخبار طهارة الخمر المنقلب خلا والجص الموقد عليه بالعذرة كاشفة عن ان الاستحالة والانقلاب مطهران للمنقلب والمستحال مع ما يوجد ويحل فيه حال الانقلاب ودعوى اختصاص الاخبار بما يوضع في الخمر علاجا للانقلاب فليقتصر في الحكم بالطهر بالتبعية عليه مدفوعة بالقطع بعدم تاثير قصد العلاج وعدمه في التنجس وعدمه لكون التنجس امرا قهريا بملاقاة النجس على حد الاسباب العادية ولا يبعد كون الوجه ان نجس المتصل بالمستحال المنقلب انما هو من اثر نجاسته نكانما هي نجاسة واحدة اذا انتفت انتفت عن الجميع ولذا اعتبر فيما يطهر بالتبعية كونه ملاقيا ومتصلا بالمتبوع حال الحكم بطهارته ليشمله اثر ارتفاع النجاسة وان تكون نجاسته من نجاسة المتبوع لتنتفي بانتفائها لا بنجاسة خارجية وفي عبارة كشف اللثام ايضا ما يعطي ذلك والضابط فيما يطهر بالتبعية كل جسم متصل بما ينقلب الى موضوع طاهر من الاعيان النجسة والمتنجسة وليعلم انه ينتقل من الوجه المذكور الى اتجاه الاقتصار على تبعية الموضوع فيما يطهر بالانقلاب والاستحالة والانتقال ونحوها مما مرجعه الى تبدل الموضوع الذي مطهر الاعيان النجسة اذ هي التي يمكن فيها دعوى كون نجاسة الجسم الموضوع فيها تابعة لنجاسة العين ومن اثارها اذا انتفت من العين ارتفعت مما وضع فيها دون ما يطهر بالمسح بالارض فان نجاسة التابع والمتبوع فيه على حد سواء هو الاندراج تحت كل منهما عموم تنجس كل رطب ملاق للنجس فيعتبر في طهره ما يعتبر في طهر متبوعه من ملاقاة الماء بالشروط المقررة او الارض بالكيفية الخاصة والطهارة بالتبعية في مثله مقصورة على ما كان ملاقاته من ضرورات الغسل كاليد العاصرة والالة الدلو فيما لا يعصر ونحوهما مما يتم فيه الدلالة الايمائية من امر غسله المستعقب للطهر على الحكم بطهارته لعدم مساعدة دليل فيه على التبعية غيرها وهي على خلاف القاعدة فيجب الاقتصار فيها على مورد الاخبار المنتزع منها الحكم وهو الجسم الموضوع في اعيان النجاسات حال تطهرها بانقلاب ونحوه بمعونة دعوى استفادة قطعية المناط بذلك من الاخبار دون الاعم منه الشامل للموضوع المتطهر بالغسل ايضا لعدم القطع به مع احتمال الفرق بين الموضوع في النجس والمتنجس بما اشير اليه وبالجملة تطهر الشيء ان كان بغسل الماء او مسح بالارض فضابط ما يطهر فيه بالتبع هو ما لا ينفك دائما او غالبا من ملاقاة المغسول او الممسوح ومن هذا القسم اليد العاصرة والالة المباشرة لاذهاب الثلثين في العصير واليد الغاسلة للميت وسدّه والدلو النازح ماء البئر الى غيرها ولا يتسرى الى مطلق ما يصادف الاتصال بالمغسول وان لم يكن من جهة ملاقاة الماء الوارد للغسل وان كان تطهره بالانقلاب والاستحالة والانتقاض ونحو ذلك فضابط ما يطهر فيه بالتبع هو مصادفة اتصاله بالمتطهر حال الحكم بطهارته وعلى كل حال هذا حكم الخمر الملقى فيها خل قليل اما لو انعكس الامر فصب خمر قليل في خل كثير واستهلك الخمر في الخل فالمشهور اما مطلقا كما في اللوامع او مشهور المتاخرين كما في الكفاية عدم الطهارة بل في السرائر بعد نسبة الطهر فيه الى الشيخ قال مضمون ما ذكره الشيخ رواية والذي يقتضيه اصول مذهبنا ترك العمل بهذه الرواية الشاذة لانها مخالفة لاصول الادلة مضادة للاجماع لكن مع ذلك صرح بعضهم بالطهارة في الصورتين واختاره في اللوامع قائلا وفاقا للشيخ والاسكافي والعاملي وبعض الطبقة الثالثة ثم قال لنا اطلاق اكثر الاخبار المتقدمة وعدم قصور الخل الكثير عن تلك الاعيان المعالج بها في اعدادها للانقلاب يعضده قول الرضا عليه السلام وان صب في الخل خمرا لم يحل اكله حتى يذهب عليه ايام ويصير خلا ثم كل بعد ذلك بل في الكشف ان الظاهر اتفاقهم على طهارة الخمر مع فرض انقلابه وكون بحثهم في معلومية ذلك بانقلاب ما بقي من الخمر وعدمها وهو يعطي الاتفاق على تساوي الصورتين في الطهارة مع احراز الانقلاب على كل حال فقد تبين وجه المساواة ما سمعته عن اللوامع واما مستند القول المشهور فهو عدم شمول اخبار الخمر المنقلب خلا الى مثله واختلف تقريرهم في منشاء عدم الشمول ومحصل اكثرها انه يتنجس المعالج به من الخل او غيره باول ملاقاته للخمر والمفروض عدم انقلابه ولا مطهر له في الفرض فيعود الخمر المنقلب متنجسا بملاقاته ووجه عدم مطهر له ان مطهره في صورة العكس كانت التبعية وهي هنا منعدمة لاستبعاد تبعية الاكثر القاهر لها لك للاقل كعود المستهلك خصوصا اذا كان الخمر قطرات في حب خل قال في السرائر بعد الحكم بعدم الطهارة هنا لانه بعد وقوع الخمر في الخل صار بالاجماع الخل نجسا ولا دلالة على طهارته بعد ذلك ولا اجماع لانه ليس له حال ينقلب اليها ونحوه في المفاتيح قال فيه ايضا لتنجس الخل بالملاقاة ولا لا انه ليس له حال ينقلب اليها ليطهر بها كالخمر ومرادهما بعدم حال الخل ينقلب اليها ان الخل القليل الممتزج في الخمر الكثير قبل استهلاكه في الخمر فاذا انقلب الخمر الى الخل انقلب معها الخل المستهلك في ضمنها وهذه حالة طارية للخل ينقلب اليها فيما كان مستهلكا في الخمر دون ما كان

في بيان طهارة التابع بطهارة المتبوع

كثيرا والخمر مستهلكة فيه ولا ينقلب مستقلا ايضا خلا بالضرورة لان الشيء لا يستحيل الى نفسه وهنا وجه اخر للحكم بعدم الطهارة في هذه الصورة وهو ان اخبار الانقلاب ظاهرة فيما يبقى موجودا حتى فينقلب حكمه من النجاسة الى الطهارة دون مثل هذا المعدوم في الحس والعرف والعادة وبتقرير اخر المطهر هو الاستحالة والانقلاب للماهية كما هو مقتضى النص والفتوى دون مجرد الاستهلاك الذي هو عبارة عن وجود اجزاء المستهلك في ضمن ما استهلك فيه واقعا لكن غير معتنى بوجودها في نظر العرف ومع فرض هذا الاستهلاك الذي مقيدة به جميع عبارات المانعين من الحكم بالطهارة هنا لا سبيل الى معرفة الانقلاب ضرورة ان معرفته بمشاهدة الوصف والاثار بل في الجواهر لا يمكن حصول اليقين مع الاستهلاك بصيرورته خلا طبيعة اذ لعل الاستهلاك والحموضة من الخل يمنع من ذلك انتهى فلا سبيل الى الحكم بطهارة الخمر المستهلكة ومعه يحكم بنجاسة الخل لتنجسه باول ملاقاة الخمر ولم يطهره مطهر بخلاف ما اذا عكس الامر والقى خل يسير في خمر كثير وانقلبت خلا فان انقلابها واستحالتها تتضح ويحكم بطهرها بالانقلاب وطهر الخل تبعا لكن قضية هذا التقرير انه لو فرض العلم بانقلاب الخمر المستهلك يحكم بطهارتها وفي بعض عبارات المانعين التصريح بالمنع وان احرز انقلاب الخمر ففي الكفاية لو القي في الخمر خلا كثيرا حتى استهلكه فالمشهور بين المتاخرين انه لا يحل ولم يطهر ولو انقلب الخمر خلا قال نظرا الى ان الخمر يطهر ويحل بالانقلاب لا ما ينجس بالخمر انتهى ومراده مما نظر اليه المانع هو بقاء الخل المتنجس بملاقاة الخمر او لا على نجاسته فيتنجس الخمر المنقلب بملاقاته ثانيا كما يعرب عنه عبارة المفاتيح المتقدمة فان قوله فيها كالخمر يعني ان الخمر لها حال ينقلب اليها فيطهرها لكن تتنجس ثانيها بملاقاة الخل الباقي على نجاسته بل قضيته عدم تحقق الخلاف من الشيخ في اصل الحكم لاعترافه باعتبار احراز انقلاب الخمر المستهلك وانما هو مخالف في الطريق الكاشف عنه لجعله انقلاب الخمر الماخوذ منها دليلا على انقلاب الخمر الممزوجة المستهلكة في الخل وربما احتمل في كلام المشهور ان غرضهم الرد على ابي حنيفة حيث يحلل الخمر بمجرد استهلاكها في الخل كما يشعر به التعرض لقوله في مقابل ما حكوا به وربما استدل المشهور بخبر ابي بصير احدهما عن الخمر يصنع فيها الشيء حتى تحمض قال اذا كان الذي صنع فيها هو الغالب على ما صنع فيه فلا باس وعلى كل حال لا ينبغي الشك في عدم الطهر للخمر بمزجها في الخل على وجه تستهلك فيه وذلك غالبا فيما كان الخمر يسيرا والخل كثيرا والا لزم الحكم بطهارة كل نجس مزج بشيء من المضافات على وجه الاستهلاك فيها وذهاب اسمه وهو باطل بالضرورة ولا يقول له احد بل السيرة قائمة مستمرة على الحكم بتنجس حب من خل اذا وقع فيه قطرات من خمر وهكذا في سائر المايعات التي تقع فيها قطرات دم تستهلك فيها من غير انتظار احد في الحكم بنجاستها بما ينقلب فيه الحكم وكشف الحال ان الصورة السابقة المتفقة على الطهر والحل فيها من مزج الخل اليسير في الخمر الكثير وينقلب الخمر خلا مع ان مجرد ملاقاة الخل للخمر كان قاضيا بتنجسه لانه لم يكن خاليا من وجهين كل منهما قاض بطهر الخل فانه اما ان ينقلب الخل الممزوج خمرا قبل انقلاب الخمر او معه ام يبقى على خليته مع انقلاب الخمر خلا ففي الاول الحكم هو طهارة مجموع الخمر المنقلب من الخل الممتزج والاصلي لصيرورتهما معا خمرا وانقلب خلا وفي الثاني طهارتهما الخمر الاصلي بالانقلاب والخل الباقي بالتبعية التي حكينا الاتفاق عليها واما في صورة العكس المبحوث عنها فالخمر الممتزج بمجرد ملاقاتها الاولية قاض بتنجس الخل ولا يخلو ايضا بعد ذلك من وجهين اما ينقلب الخمر الممزوجة خلا ام تبقى على خمريتها مع استهلاكها في ضمن الخل بناء على ما عرفت من ان الاستحالة غير الاستهلاك لكن كل منهما غير قاض بطهارة الخل اما اذا بقيت الخمر فواضح واذا انقلبت خلا فلان الخل المنقلب من تلك الخمر اذا طهر بالانقلاب والخل المتنجس الغير المنقلب لم يحصل له مطهر وهما مايعان ممتزجان فيحكم بنجاسة الجميع ودعوى طهر الخل الباقي هنا ايضا بتبعية الخل المنقلب من الخمر فيطهران معا ممنوعة لعدم تمامية دليل التبعية هنا للوجه المتقدم ومن هنا لم يحكم المشهور في هذه الصورة بالطهارة ومما ذكر تبين ضعف اطلاق الاخبار الذي استند اليه في اللوامع الحكم بالطهارة في الصورة الثانية التي محل البحث واما دعواه تبعا للشيخ والاسكافي انقلاب الخمر المستهلكة بانقلاب الخمر الباقي مما اخذ منه للمزج فبانقلابه ينكشف انقلاب الممزوج المستهلك فاوضح بطلانا من اصل الحكم بالطهارة مع فرض الانقلاب ضرورة عدم حصول العلم من ذلك واتحاد المزاج بينهما ممنوع فلعل الاستهلاك مانع من انقلاب الممتزج فدعوى كون استعداد الملقى في الخل اتم واولى بتوجه المنع نعم يحصل منه ظن ما غالبا ولا دليل على حجيته في المقام خصوصا مع مخالفة الاستصحاب واما الخبران المستدل بهما للمشهور فعمدتهما الاول الذي نقلناه لان ثانيهما هكذا الخمر يجعل خلا قال لا باس اذا لم يجعل فيها ما يقلبها والمعروف من نسخه يقلبها بالقاف ويراد به كراهة العلاج كما صرح بها جماعة وكرهوا معالجة الخمر وغير المكروه ح ما انقلب بنفسه كما حمل عليه قول علي عليه السلام المتقدم مع ما يتلوه والاول منهما غير خال من الاجمال لقيام الاحتمال فيما صنع فيها المذكور اولا وثانيا بما لا يتم معه الاستدلال لكن عرفت عدم الحاجة اليهما بما تقدم واذا وقعت

بنجاسة في الخمر قبل ان يتخلل ولم يبق عينها فتخلل بني على تنجس النجس وعدمه فعلى الثاني يحكم بالطهارة بالتخلل وعلى الاول يراعى حكم
المتنجس الذي في الخمر النجس وح يبنى على طهر المتنجس بالاستحالة فيطهر والا فلا وان بقي عينها فان تخلل مع الخمر او قبلها طهر الجميع
ولعله المراد بقوله في كشف الغطاء ان استحال الى الحال اولا ثم رجع هو والحال الى ما استحال منه طهر وان تخللت الخمر دونها بقيت
هي على نجاستها الان الطهر بالتبعية مخصوص بما تنجس ولعله المراد من قوله في الكشف بعد ذلك وان خال ولم يستحل بقي على نجاسته انتهى
وح يعود الخمر متنجسة بملاقاتها فيحكم بنجاسة الجميع لكن في الجواهر بعد ان حكم بعدم الطهر بانقلاب الخمر المتنجس بما لم يبق عينها بناء على
تضاعف النجاسة اقتصارا فيما خالف الاصل على المتيقن قائلا ان الانقلاب يطهر من النجاسة الخمرية فلو احيل الخمر ح بمتنجس لم يطهر حكي عن
كشف الغطاء ما حكيناه وقال بعد حكايته انه لا يخلو من وجه مشعرا بتمريض ما عن الكشف بتمريضه مبني على ما حكم هو به من تعميم عدم طهارة
الخمر الملاقي للنجاسة من غير بقاء عينها فيها اذا تخلل ولم يراع فيها حكم المتنجس ولعل مراعاته اجود فما عن الكشف هو المتجه اذا اريد به ما ذكرناه
لا انه لا يخلو من وجه ولقا اذا وقع جسم طاهر في الخمر قبل ان يتخلل فقد عرفت من عموم الحكم بطهارة المتخلل ولو بالقاء جسم فيها يتبع عينه
بعد التخلل فضلا عما يستهلك الحكم هنا معه بالطهارة من غير فرق بين كونه خلا او غيره مايعا او جامدا لقاعدة كلية الاستحالة ولاطلاق
نصوص انقلاب الخمر وخصوص الصحيح المصرح بخل وغيره بل انقلب الخمر خلا او غيره حل لعموم الاستحالة وخصوص العلة المنصوصة في الخمر بتحول
الاسم واذا فرض انقلاب بعض الخمر الذي في محل واحد متواصل دون بعض حكم بنجاسة الجميع لتنجس المنقلب بملاقاة غير المنقلب مطلقا تساوت
سطوحها او اختلفت تشاملا او علوا او سفلا لان هذا الاختلاف ان كان له اثر ففي الماء دون سائر المايعات والمضافات لكن في الجواهر
ان في الفرق بين الاعلى والاسفل وبين المتساويين وجهين ولعله من كشف الغطاء حيث حكم بنجاسة الجميع اولا ثم احتمل الفرق بين الاعلى والا
وبين المتساويين فحكم بطهارة الاخير منعا للسراية ولعل مراده الفرق بين عدم انقلاب الاعلى او الاسفل ايضا فيحكم بالطهر في الاخير منهما منعا
للسراية من الاسفل الى الاعلى لكن مع المنع وغيبته عن ثبوت السراية في المايعات كلية غير الماء لم يبق وجه لخصوصيته منها في الماء فلا
ينبغي ذكره وجها هنا ولا يخفى ان العصير كالخمر في الحكم بطهارته بانقلابه من غير خلاف كما صرح به في اللوامع واجماعا بقسميه كما في الجواهر و
لا ولويته من الخمر بهذا الحكم ومن المواضع الواقع فيها كلام انقلاب غير الخمر من سائر المسكرات غير العصير وفيه موضعان الاول غير العصير
منها قال كاشف اللثام في مناهجه ان ظاهر الاكثر عدم طهرها بالانقلاب خلا وفي الموجز التصريح بعدمه وفي كشف الالتباس وشرحه اشكال
من زوال علة التنجيس التي هي الاسكار ومن عدم النص عليه بالخصوصية والمعتمد عدم التطهير وفي المناهج عن نهاية الاحكام انه لو خرج النبيذ
عن الاسكار لم يطهر بذلك للاستصحاب ثم قال في المناهج بعد نقله عنها ان ظاهره شمول ذلك للتخلل ثم حكى عن البيان الحكم بطهارة النبيذ وعن
الشيخ ابطهارة الفقاع لدخوله في الخمر لتسميته خمرا في بعض النصوص ويلزم منه مساواة سائر المسكرات له لتسميتها ايضا خمرا بل دخولها
فيها اليقين انه سكر اظهر كما عرف فيما سلف ثم قال الاقوى طهر الجميع لما دل على كون الاستحالة مطلقا مطهرا للاعيان النجسة الا ان يقال
بانتفاء الاستحالة المعتبرة هنا وانما هو تغير الاسم مع بعض من العوارض كاستحالة البرد مثلا او خبزا ولعله غير مسموع انتهى كلامه جيد فتأمل
الى صحة الاستدلال على المساواة بعموم اذا تحول الاسم فلا باس ح وتنقيح المناط للقطع بعدم الخصوصية لماء العنب صيرورته خلا بل لمدارك به
انقلاب المسكر موضوعا مباحا ظاهرا وانما خص الخمر والخل بالذكر في الاخبار لكونهما الغالب مما ينقلب منه والنبر من المسكرات كما يرى في
الخارج ان الخمر بادنى عارض يفسد وفسادها بانقلابها خلا ولعمري ان اغلب تنقيحات المناط القطعي با وضح من ذلك فالتلجلج والتردد في التعميم
هنا لغير الخمر في غير محله ولسبه ما مر عن المناهج الى ظاهر الاكثر ناشئة من اقتصارهم في عد المطهرات على ذكر انقلاب الخمر خلا ولعلها في غير
محلها لان الاقتصار في عبارة الاخيار كمتن الاخبار وما كان من قبيل ذلك ناش مما اشير اليه غير مرة من ان داب القدماء كان التعبير بها في
متون الاخبار وربما وضعوا مصنفهم على هذا الطريق كنهاية الشيخ ومقنع ابن بابويه ومتاخروا اصحابنا يقتفون اثر متقدميهم في
عناوين المسائل كما هو غير خفي على الممارس واما حكاية ما حل منها حال التخلل فكما تقدم في الخمر ومنها تخلل العصير بعد غليانه المحرم له
المعروف فيه الحكم بالطهارة اذا انقلب خلا وفي المناهج نسبته الى الاجماع بقسميه كظاهر اللوامع وفيه حكي عن الشيخ علي في شرح الالفية
الحكم بعدم طهارته بذلك معللا بالخروج عن المنصوص قلت وغير ماخوذ في حقيقته الاسكار ليشمله عنوان المسكر قال في المناهج ووافق
الاكثر في الجعفرية لشمول الاستحالة ثم قال وهو الاقوى انتهى ولا ريب في كونه للاجماع المستفيض الذي لا يوهنه مخالفة الاردبيلي ولعموم
الاستحالة وعموم التعليل في خبر الخمر بل فحواه مضافا الى اطلاق الخمر عليه في الاخبار وظاهره المماثلة في الاحكام التي منها الطهارة

الاكثر وفي الجواهر
نسبته الى الصح

بالتخلل وح فيشمله المناط المنقح بالخمرية مطلقا وبعد ذلك السيرة قائمة على طهارته لتداول اتخاذ الخل من العنب لازمه في العادة نشو اثر
بوجه بتخلل في العصير لغلي بل ربما يقال لا يصير العصير خلا الا بعد ان يصير خمرا وحكاية تبعية ما حل فيه من الاجسام حال التخلل في طهارته
كما تقدم في الخمر ومنها الفقاع وظاهر ما تقدم عن شرح الالفية شمول منعه الطهر فيه وصرح جماعة بالطهر اذا انقلب وهو الاقوى
لعموم الاستحالة واطلاق الخمر عليه في النصوص فليجر عليه حكمها ومنها ما صيرته النار من الخشب فحما ففي المناهج فيما احالته النار رمادا او
دخانا قال والاولى ان يضم اليه البخار بل والفحم وفي كشف الغطاء وفي جعل الحطب فحما اشكال والاقوى فيه عدم الاستحالة وفي اللوامع
الاظهر الحاق الفحم بالرماد مطلقا وفاقا لاكثر المتاخرين وخلافا لمن توقف فيه كالعاملي او وافقنا في المستحيل عن عين النجاسة دون المتنجس
كولده انتهى ويتبين وجود الخلاف في التطهير بالفحمية وهو ناش من زعم الاستحالة وعدمها فمن حكم بالطهر زعم استحالته بالنار ولذا
استدل في اللوامع على اللحوق بزوال الاسم والصورة واطلاق الخبر المتقدم في احراق العذرة وعظام الموتى على الجص ورد ايضا دليل
المخالف من استصحاب النجاسة بتغير موضوعها صورة وحقيقة فلا يبقى حكم ولعل الاظهر البقاء على النجاسة لعدم ثبوت التغير بالانحاء
وانقلاب الماهية والحقيقة ومجرد تغير الصورة ولو مع الاسم غير كاف في نقض الاستصحاب لان النجاسة ثابتة لماهية الاعيان المسماة في
العرف بالاسماء الخاصة فما لم يتغير بتغلب الحقيقة والماهية لا تذهب النجاسة وان تغير الاسم وكثيرا ما يكون للماهية حالات تسمى في
بعضها باسم لا تسمى به في الاخر كالبر المستوي في حال اجتماع اجزائه حنطة وفي حال مسحوقيته بالطحن دقيقا وفي حال مزجه بالماء عجينا وفي
حال طبخه خبزا ومع ذلك اذا تنجست الحنطة فطحنت لم يحتمل احد طهرها فالفحم للخشب كالدقيق للحنطة وان لم يكن كالخبز لا ينقطع به استصحا
النجاسة فيها فكذا في الفحم وما اشتهر في لسان الفقهاء ان الاحكام تتبع الاسماء مع ان مقصودهم منه الرد على العامة المعدين الحكم في
غير موضوعها بمجرد المشاركة في جامع بالقياس وان الحكم اللاحق بسبب الاسم تابع له لا مطلقا ولو اللاحق بسبب الاستصحاب كما صرح
به جدي في استصحاب حكم العنب بعد تسميته زبيبا فهو في الحكم المعلق على الاسم لا المعلق على الماهية التي لها حالات تسمى في حال
باسم كالحنطة في حالاتها المذكورة فنرى مثلها الحكم يدور مدار الماهية دون مجرد الاسم والفحم مع الخشبية كذلك الا ان يدعى انقلا
الماهية في الفحم ومنه ينشاء القول بالطهارة فيه وهو وان كان غير بعيد لكن الاظهر خلافه ولا سيما في فحم المتنجس الذي هذا الجسم
الملاقي موضوعه لا هذا المسمى وفحم النجس لعين ايضا غير معلوم فيه انقلاب الحقيقة المعتبر في انتفاء الحكم ودونما ظهر من بعض العبارات
اختصاص موضوع الفحم المبحوث عنه بالمتنجس واستظهر به في بقاء نجاسته لما اشير اليه وليس بجيد لبنائه على اختصاص الفحم
بالخشب المحرق والظاهر عمومه لكل محرق دون مرتبة الرماد من كل عين ولذا استدل للطهر في اللوامع بخبر السراد المتقدم في احراق الجص
بالعذرة وعظام الموتى واعتضد بتحريم المطاعم اذا صارت فحما وعلى تقدير كون الفحم في العرف واللغة مخصوصا بالخشب المحرق فموضوع
البحث هنا ليس خصوصه وانما عبر بلفظه لكونه غالبا لوجود ما يحرق بتلك المرتبة التي دون الرمادية منها البخار وقد صرح في
اللوامع بطهارة ما تصاعد منه من المايعات النجسة بل فيه كما في التذكرة ان الناس مجمعون على عدم التوقي من ابخرتها مستدلين بذلك
على الطهارة وكذلك في المناهج بل لم اجد فيه مخالفا وفيه في كشف الغطاء بعدم تصاعد الماء لقوة الحرارة فيما تصاعد من الماء وهو
حسن اذا امكن واتفق ويدل على الحكم بالطهر مع ما سمعت من السيرة التي اعظم من الاجماع على طهارته مع معلومية الاستحالة فيه لعدم
صدق اسم الجسم المتصاعد منه سيما اذا كان غير المايعات على البخار عرفا قطعا وان انقلب ماء بعد ذلك كما نشاهد في البخارات المعلقة
من فوقها جسم اذا وصل البخار اليه انقلب قطرات تسمى بالعرق وهو طريق متعارف في استخراج العرقات من الورد والخلاف وغيرهما
فذاك العرق طاهر وان كان ما يتصاعد منه البخار من الاعيان النجسة او المتنجسة لفصل حالة الاستحالة المطهرة فيما بينه وبين الحالة التي
كان المستحال منه عليها ومن هذا القسم القطرات الواقعة من سقوف الحمامات لكن عن المنتهى ان الاعيان النجسة طاهر عندنا خلافا
لاحمد اما البخار المتصاعد من الماء النجس اذا اجتمعت منه نداوة على جسم صقيل وتقاطر فانه نجس الا ان يعلم تكونه من الهواء كالقطرات
الموجودة على طرف اناء في اسفله جمد نجس فانها طاهرة انتهى وكانه المراد مما قيد به كاشف الغطاء بدعوى ان المجتمع على الصقيل هو
الاجزاء المائية المتصاعدة ويوافقه ما قيل من ان استحالة البخار عما يتصاعد منه ممنوع بل هو عين ما كان في الجسم المتصاعد منه من
الماء والهواء وارتفاعهما عنه ممتزجين فليس فيه انقلاب حقيقة قلنا هذا هو تغير حكمي لا نغيره لقضاء الضرورة بعدم وجود ذلك
الماء الذي مع الهواء في البخار فعلا في حال البخارية بل هو حقيقة اخرى مغايرة متكونة من الجسم المتصاعد منه باسباب معينة وحكم

الفاضل بنجاسة القطرات المجتمعة من بخار الماء فان كان مع الاعتراف بطهارة نفس البخار كما قد تستظهر من اعترافه في الدخان معللا بالخروج
عن المسمى وهو جار في البخار فكيف يحكم بنجاسة فرعه وهو متكون منه وان انكر طهارة البخار حقيقة اخرى في العرف والعادة غير الماء و
بالجملة البخار حال البخار بنية طاهر وان تصاعد من بول فضلا عن الماء المتنجس وكذا بعد استحالته قطرات ماء لاستحالة تلك القطرات من
محكوم بالطهارة الا مع العلم بتصاعد جزء من عين النجاسة مع البخار باقيا الى ما بعد انقلاب البخار قطرات فتتنجس بملاقاة ذلك الجزء منها
دخان الاعيان النجسة المعروف هو الحكم بطهارته وفي المعتبر اجماع الناس على عدم التوقي من دواخن السراجين النجسة وسمعت عن المنتهى ما يؤذن
باجماعنا عليه بل الاجماع عليه مستفيض ولم اعثر على مخالف صريح الا ما في اطعمة الشرايع من قوله ودخان الاعيان النجسة طاهر عندنا وكذا كل
ما احالته النار فصيرته رمادا او دخانا او فحما على تردد بدعوى ظهور التردد في الدخان لكنه محتمل لارادة التردد في خصوص الفحم خصوصا
مع قوله اولا دخان الاعيان النجسة طاهر عندنا بل متعين لا محتمل ولا اندفاعا ومن اجله احتمل في الجواهر ارادة البخار من لفظ الدخان لا
هنا وعلى كل حال التردد ليس خلافا صريحا فضلا عما احتمل فيه وهو الحجة في الحكم بطهارة الدخان مضافا الى الاستحالة المحققة فيه بل ربما استفيد
من خبر الجص الموقد عليه لاقتران عنوان ما احالته النار رمادا بقوله ودخانا في بعض العبارات مع الاستدلال عليه بالخبر لكنه ضعيف
لبنائه على توهم السائل نجاسة الجص من ملاقاة دخان ما اوقد عليه وقد عرفت انه من اختلاط رماده ولا حاجة الى الخبر اذ لا معارض لما ذكرنا الا
استصحاب النجاسة الممنوع بتغير الموضوع قطعا فلا ينبغي التامل في اصل الحكم بل فيما ذكره بعضهم واصله من الشيخ في النهاية بعد الحكم فيها
بطهارة دخان الاعيان النجسة قال لو استصحب الدخان شيئا من اجزاء النجاسة باعتبار الحرارة المقتضية للصعود فهو نجس ولذا نهى عن
الاستصباح بالدهن النجس تحت الظلال لعدم انفكاك ما يستحيل من الدخان [من استصحاب] اجزاء دهنية اكتسبت حرارة اوجبت ملاقاة الظلال وتجوز
تحت السماء انتهى بل عن المبسوط انه الحق القول بنجاسة دخان الدهن النجس معللا بعدم انفكاكه عن بعض اجزائه واليه يرجع ما في النهاية
ايضا وفيه ما لا يخفى خصوصا الالحاق بنجاسة دخان الدهن النجس لاستصحابه الاجزاء الدهنية لان تصاعد الاجزاء قبل الاحالة غير لازم بل
هو جائز فلا يعلل به الالحاق الحكم بالنجاسة ثم الحكم بنجاسة جسم الدخان لمصاحبته تلك الاجزاء ان كان بمعنى تنجس جسم الدخان بملاقاتها فهو في حيز
المنع من حيث الحكم بنجاسة نحو تلك الاجزاء الغير المرئية الحكمية ومن حيث قابلية جسم الهواء للتنجس خصوصا بنجس الغير الملاقي منه بملاقاة الملاقي
منه وهكذا حتى يتم نجاسة هذا الدخان مثلا وقيام السيرة على عدم التورع منه دليل على العفو عنه من احدى الحيثيتين او منهما معا الا ان يريد
كون الدخان مرة خالصا من شوب الاجزاء وهو طاهر وان تصاعد من جسم نجس ومرة تتصاعد اجزاء دقيقة من الجسم بسبب الحرارة تمتزج بالدخان
على وجه لا ينفك شيء من الدخان من امتزاجها اضيف اليه النجاسة باعتبار ممازجه ثم ان قوله لهذا نهى عن الاستصباح تحت الظلال
لتنجس الظلال بملاقاته هذا تعليل عليل لان تنجيس الانسان ملكه غير ممنوع عليه في الشريعة ما لم يؤد الى تضييع المال المحرم فالمنع تعبد
صرف مع ان ورود المنع عنه في الاخبار غير واضح لان الاخبار المصرحة بجواز اسراجه مطلقا كثيرة والاجماع المحكي من الحلي على المنع لا
يقاومها ومنها صيرورة الطين المتنجس بطبخه بالنار اجرا او خزفا فعن الشيخ في النهاية والخلاف القول بالطهارة وتبعه الشهيد في البيان
وبعض من تاخر كالقاشاني في اللوامع واختار شيخنا الشهيد الثاني مع جماعة من المتاخرين القول بالنجاسة ومنشاهما الاختلاف في
تحقق الاستحالة وتوقف الفاضلان في المعتبر والمنتهى ولعل الثاني اقوى لعدم تحقق تغير الحقيقة فان غاية فعل النار فيهما جفاف رطوبته
كلية ولو مع الشوى فهو تغير الوصف لا الحقيقة ويشهد لذلك الحصى والحجر فان اصلهما الارض والتراب فعمل فيهما الحرارة ازيد مما عمل في
الاجر والخزف ومن اجل ذلك اشتد تماسكه وصلب جسمه ومع ذلك باقيان على الحقيقة الاولى ولم يدع احد الخروج بهما من الارضية و
بالجملة عدم ثبوت الخروج كاف هنا لصحة استصحاب الموضوع والحكم مع ذلك ولو بالترتيب قال في اللوامع العرف ينادي بالفرق بين الاجر
والخزف مع الحصى والحجر وصدق اسم الارض على الاخيرين دون الاولين قلنا لم نسمع هذا النداء الا ان يدعينا بالمثل الشائع لا حيوة لمن تنادي
ثم استند فيه للطهارة الى اطلاق خبر السراج المتقدم في الجص الموقد عليه باعتبار شموله لما احرق العظام بعد والنجسة دون لو مادته لكن
الغالب بصيرورته رمادا وينزل على الغالب منها الطين المعجون بماء نجس اذا خبز بالنار فالمعروف عدم الحكم بالطهارة وفي شرح المفاتيح اتفاق
الكل عليه بل في اللوامع صريح الاجماع عليه قال في اعتضاد النص بالشهرة العظيمة بل الاجماع ويساعده التتبع لانحصار المخالف في الشيخ مع
عدم تحقق خلافه ايضا فضلا عن تحققه عن الفقيه والمقنع لان منشاء نسبته الى الشيخ ما في باب المياه من النهاية من قوله فان استعمل شيء
من هذه المياه النجسة في عجين يعجن به ويخبز لم يكن باس باكل ذلك الخبز لان النار قد طهرته وهو مع ان النهاية متون الاخبار معارض بما فيه

فهو مجوج بما مر من قضاء الضرورة بان البخار صح

من شيء من تلك الاجزاء وهذا الدخان النجس في الحقيقة النجس تلك الاجزاء وحيث لم يحل شيء من الدخان صح

في الطين المعجون بالنجس

ايضا في كتاب الاطعمة من قوله ان نجس الماء بحصول شيء من النجاسات فيه ثم عجن به وخبز منه لم يجز اكل ذلك الخبز وقد رويت رخصة في جواز
اكله وذلك لان النار قد طهرته والاحوط ما قدمناه انتهى بل ظاهر الثاني كون الاول لمجرد رواية لا فتوى ووافق الاخير في التهذيب وان وافق الاول
في الاستبصار لكنه موضوع لجمع الاخبار فلا يعتمد عليه فتوى للشيخ خصوصا مع موافقته المعروف في مبسوطه المتاخر عن النهاية واما
منشاء نسبته الى الاخيرين فتجويزهما اكل الخبز ما عجن من ماء بئر وقع فيه شيء من الدواب فماتت وهذا مع ان في الفقيه ما ينافيه من قوله
اذا قطر خمر او نبيذ في عجين فقد فسد فلا باس ببيعه من اليهود والنصارى بعد ان يبين لهم والبيع امر اخر جوزه جماعة وبعضهم عداه
الى المسلم مع اعلامه يحتمل كونه حكما مخصوصا بماء البئر فانها اختصت احكام كثيرة منفردة بها فلعله منها فلا يبعد مع هذا دعوى الاجماع
على عدم طهارة الخبز ومع الغض عنه هو مقتضى الاستصحاب لعدم ثبوت تغير الحقيقة وان تغير الاسم فان مجرده لا يكفي في الحكم بالاستحالة
كما اشرنا اليه مضافا الى مرسلة ابن ابي عمير عن بعض اصحابه قال لما احسبه الا حفص البختري عن الصادق عليه السلام في العجين يعجن من الماء النجس
كيف يصنع قال يباع ممن يستحل اكل الميتة وكذا في مرسلة الاخرى الا انه قال يدفن ولا يباع وخبر زكريا بن آدم قلت لابي الحسن عليه السلام خمرا او نبيذ مسكر
في عجين او دم فقال قلت ابيعه من اليهود والنصارى وابين لهم قال نعم يستحلون شربه ومراسيل ابن ابي عمير مع كونها بمرتبة الصحاح هما
مجبوران بالشهرة العظيمة والاجماع المحكي فلا يعارضهما مرسلة الاخرى في عجين عجن وخبز ثم علم ان الماء كان فيه ميتة قال لا باس اكلت النار ما فيه
وخبر عبد الله بن الزبير سالت الصادق عليه السلام عن البئر يقع فيها الفارة او غيرها فتموت فيعجن من مائها ايؤكل ذلك الخبز قال اذا اصابته النار
فلا باس خصوصا مع عدم جابر لثانيهما واحتمال الابتناء نفي الباس على طهارة ماء البئر وكون اصابة النار لازالة النفرة القلبية
الحاصلة من وجود الميتة فيها كاحتمال ارادة الميتة مما لا نفس له في اولهما بل لعلها المنصرف اليه لظهور السبك في وجود الميتة في
الماء حال العجن به ولم يحس بها وهو بلاء ثم فرض صغار الحيوان من خنفساء ونحوها فلا ينبغي التامل في الحكم بالنجاسة خصوصا مع
ان قضية القول بزوال النجاسة بمجرد تجفيف النار حصول الطهر للثياب بل مطلق المتنجسات اذا جفت بالنار فتكون النار كالماء
مطهرة بالملاقاة دون الاحالة حسبما يقتضيه الاشتراط باصابة النار وقد ظهر به هنا وفي الجص الموقد عليه بالعذرة وعظام الموتى
وربما استظهرت هذه الدعوى من الشيخ في بعض العبارات لكنها مجازفة في بعض العبارات لكنها مجازفة ومنشاء النسبة
ما ظهر منه من تجويز اكل هذا الخبز بقي في هذه المسئلة ما تضمنه بعض الاخبار من جواز بيع الخبز النجس من الكافر مع اخباره وصرح
به جماعة وفي الحدائق ظهور الاجماع على عدم جوازه من غير اخباره نعم احتمل جوازه من غير اهل الذمة استنقاذا لا البيع الحقيقي وفي
الجواهر تقويته جواز بيعه من غير اخبار ولو من المسلم لولا ما ذكر من الحدائق من ظهور الاجماع على العدم بغير اخباره وهو مبني على ما ظهر
منه فيما تقدم من صحة تطهيره بالماء الكثير بل وفي القليل في بعض صوره ولا ريب في صحة بيع المتنجس القابل للتطهير بل وعلى القول بعدم صحة
تطهيره لانه ذو منفعة محللة من تعليف الدابة وتمام الكلام فيه في المكاسب منها انقلاب الاعيان النجسة كالعذرة وغيرها ترابا فالمعروف
طهارة التراب المستحال اليه وتوقف الفاضلان في المعتبر والقواعد عن الشيخ انه منع من السجود على تراب القبر المختلط بالرميم لنجاسته
وهو مع معارضته بقوله في موضع اخر بجواز التيمم عليه غير صريح في الخلاف في البحوث عنه وعلى تقديره فهو كالتوقف في غير محله لتحقق
الاستحالة وما يقال من انه فيما كانت النجس رطبة يتنجس محله من التراب فيمازج التراب المستحال اليه فينجس الجميع للمزج مدفوع بامكان
طهارة المحل بالتبعية كانية الخمر المنقلب والعصير الذاهب ثلثاه وفي جريانها في مثله تامل لكن الكلام في طهارة التراب المستحال اليه
العذرة واما التراب الاخر الذي محله على تقدير بقائه على النجاسة وامتزاجه به فامر اخر ومنها انقلاب الكلب والخنزير الواقعين في
المملحة ملحا المعروف الحكم بالطهارة بل هي فتوى قاعدة الفاضلين ومع الاردبيلي واختاره الفاضلان في المعتبر والمنتهى بل وغير
المنتهى من بعض كتب ثانيهما بقائهما على النجاسة معللين بتعلق النجاسة بالاجزاء الباقية لا باوصافها المتغيرة فلا تزول بتغيرها وقد
اتضح الجواب مما مر من تعلقها بالاجزاء الشخصية وقد زالت فليزل الحكم المعلق عليها وقيل بعبير كرية الماء الملح الواقع فيه الكلب لاستحالة
لانه لو كان قليلا تنجس باول الملاقاة ولم يطهر بعدم استحالته وانجماده ملحا ليس استحالة وفي المناهج هنا امكن الطهارة بان يستحيل الماء
والكلب فيه الى الملح ويمكن دفعه بجعله كالخل المعالج به الخمر الباقي على خليته في الطهارة بالتبعية ومنه من الكلام ما مر في استحالة العذرة
ترابا ومنها انقلاب العذرة الواقعة في البئر حماة وهي الطين الاسود المنتن في قعر الماء فعن المنتهى الحكم ببقائها على النجاسة بل نسبه الى
اكثر اهل العلم وفي اللوامع اختار القول بطهارتها كالكلب الواقع في المملحة وادعى موافقته في ذلك لجماعة كثيرة ومنشاهما التردد في

والتعليل بان النار صح

في حصول الاستحالة ولعل الاقوى ما في المنتهى للشك في تحقق الاستحالة فتستصحب النجاسة ومنها انقلاب العذرة والميتة ونحوهما دودا فعن الشيخ الاجماع على طهارتهما وقد حكاه غيره ايضا لكن عن المحقق التردد فيهما من انها كائنة من النجاسة فتبقى عليها ومن الاخبار الدالة على طهارة ما لا نفس له مطلقا ولان المعلوم تولدها في النجاسة لا من النجاسة وجزم الفاضل بالطهارة للوجه الثاني وللخروج عن المسمى ولا ريب في انه الاقوى ومنها القيح والصديد قد يقال انه مستحال من الدم وكذلك القيح وعليه فالقيح لا اشكال كما لا خلاف في طهارته لانه غير مخلوط فعلا بالدم وكون اصله دما ان صح لا يقضي بالنجاسة مع الاستحالة وعدم صدقه عليه بل مع صحة سلبه عنه فعموم كل شيء شامل له وان صح الاستحالة فعموم مطهرية الاستحالة قاض بطهره واما الصديد فحيث ان كلام اهل اللغة مختلف في معناه ففي بعض كلماتهم اعتبار المخالطة بالدم فيه وانه ماء رقيق ممازج بدم رقيق كما في المصباح والصحاح وفي بعضها الاقتصار على انه ماء الجرح الرقيق كما في القاموس والراغب لا ينبغي الحكم بطهارته مطلقا كما اطلق الشيخ وابن ادريس ولا الحكم بنجاسته كذلك بل الاجود ان يقال ان كان خالصا من الدم كان طاهرا وان كان مخلوطا بشيء من الدم ولو اليسير الرقيق كان نجسا وتردد في المعتبر وموضع من المنتهى في طهارته وكانه للتردد في معناه وبالجملة فمقتضى اكثر كلمات اهل اللغة اعتبار ممازجته دم رقيق في معنى الصديد وما خلا منها عن تقييد الممازجة ليس مراده التقييد بالخلوص بل غايته عدم اعتبار الممازجة فيكون الصديد عنده قسمين وعلى هذا اطلاق القول بطهارته بناء على عدم اعتبار الممازجة في معناه غير جيد بل التفصيل بما ذكرناه اجود فخلافنا مع الشيخ هنا موضوعي في كون الخالي من الدم صديدا ام لا اذ الشيخ يعترف قطعا بان ما كان ممزوجا بدم غير طاهر ولعل هذا مراد المص في المعتبر من قوله وخلافنا مع الشيخ يؤول الى العبارة اي الموضوع دون الحكم لانه معترف بالنجاسة فيما اختلط منه ونحن لا ندعي نجاسة ما خلص منه وان كان ظاهر عبارة التذكرة حيث قال القيح طاهر لانه ليس بدم قال الشيخ وكذا الصديد ثم قال بعده والحق الطهارة ان خلا انتهى هو كون القول المقابل الذي نسبه الى الشيخ هو الطهارة وان لم يخل من الدم ومثل ذلك عبارته في النهاية وعليه فالخلاف مع الشيخ حكمي لكنه مما لا ينبغي نسبته الى شيخ الطائفة بل غاية اطلاقه الطهارة فيه هو البناء على ترجيح تفسيره بالماء الرقيق الخارج من الجرح كما مر عن بعض اللغويين وقضيته ان ما كان منه ممزوجا بدم رقيق نجس عنده ولو مع التزام كونه صديدا امتحنا بالملاقاة ولا ينافي طهارته من حيث الصديدية لاستثنائه من نجاسة الدم الا ان يحمل قوله في التذكرة والحق الطهارة ان خلا على ارادة نفي القول بنجاسته مع الخلو وبعده عدم احتماله من احد ولعل الترجيح في معناه لغة التفسير بالمخلوط حملا لتفسيره بغير القيد بالخلط على التفسير الاعم فانه كثير في تفاسيرهم واما العكس فهو قاض بغلط مفسره مع القيد ولا ينبغي ذلك في نقل اللغة ما لم يتحقق ومن المطهرات غير الماء ما نبه عليه بقوله ويطهر الارض بجميع انواعها من ارض التراب والحجر والرمل وغيرها مما يسمى في العرف ارضا باطن الخف والنعل وما كان بمنزلتها مما يوقى به القدم كالتمسنات البغدادية والجوربات والكيوات ونحوها مما يحدث في زماننا تستعمل في القدم وكذلك نفس بشرة باطن القدم بمشيها عليها او مسحها بها من غير مشي مع زوال عين النجاسة هذا الحكم مجملا مورد اتفاق النص المستفيض الذي منه حسنة المعلى بن خنيس المعدود في الاصح عند الصادق ع عن الخنزير يخرج من الماء فيمر على الطريق فيسيل منه الماء امر عليه حافيا فقال اليس وراءه شيء جاف قلت بلى قال لا باس ان الارض يطهر بعضها بعضا والتعليل وان كان فيه اجمال لكن لا يقدح في ثبوت الحكم المعلل وفتوى الاصحاب بالغض والتفصيل التي لا ينافيها عبارة الخلاف اذا اصاب اسفل الخف نجاسة فدلكه بالارض حتى زالت يجوز الصلوة فيه عندنا مع بقاء النجاسة وبه قال ابو حنيفة وعامة اصحاب الحديث وقال الشافعي في الجديد لا يجوز ذلك دليلنا انا بينا فيما تقدم ان ما لا يتم الصلوة فيه بانفراده يجوز الصلوة فيه وعليه اجماع الفرقة انتهى وان كان فيها جواز الصلوة مع بقاء النجاسة الظاهر في العفوية دون الطهارة لان التعبير به واقع في مقابل الشافعي الذي يقول بعدم الطهارة ويفتي بعدم جواز الصلوة فقابله بانه على تقدير بقاء النجاسة في الخف فهو مما لا يتم فيه الصلوة واما اجمال الحديث فلا اجود في كشفه الحمل على ارادة ان بعض الارض يطهر ما يتنجس من القدم ببعضها الاخر بان كان عليه نجاسة فداسها بخفه او قدمه فالمراد بالبعض الثاني ليس نفس الارض بل ما يتنجس بها اطلق عليه الارض لكونها السبب في تنجسه وح فيه عموم اطلاق يصلح للتمسك به في بعض الموارد المختلف فيها ويختص الحكم ح بالنجاسة المكتسبة من الارض دون ما اذا اصابت القدم نجاسة من الهواء وغيره الا ان يتم بالاجماع المركب انما اختص المكتسبة من الارض بالذكر لانها الغالب من نجاسات الخف والقدم وقيل المراد به نفس الارض لا ما يتنجس به اي الاجزاء الارضية التي تلصق بالقدم مع النجاسة خصوصا اذا كانت ترابية فيطهرها الارض الاخرى بازالتها بالمشي عليها نحو قولك الماء يطهر البول اي يزيله فيحصل الطهر بزواله لكنه مبني على عدم انعقاد الاجماع على الفرق بين نجاسة القدم المكتسبة من الارض وغيرها ولعله

بيان حكم الصديد والقيح

كذلك اي لم ينعقد بل عن البحار التصريح بشمول تطهير الارض لباطن القدم ما كانت النجاسة مكتسبة وربما قيل البعض الثاني ليس المراد به الارض بل مطلق المتنجس والمعنى الارض يطهر بعضها بعضا من المتنجسات على وجه التنكير لا عموم فيه لان النكرة فرد مبهم والمراد منه القدم والخف ومع النعل ولكن لا يخفى منافاته لحكمة الحكيم في البيان لكونه على حد قول احل شيئا او يطهر شيئا مما لا ثمرة فيه وتبين مما سمعت جودة المعنى الاول وفي هذا التعليل المنصوص به في اخبار الباب فوائد كلية في تعميم الحكم كما تسمع بعضها في المسائل الآتية و على كل حال لا ينبغي التامل في اصل هذا الحكم بل في امور منها ان الموجود في اخبار هذا الباب هو باطن القدم والخف دون غيرهما من النعل فضلا عن غيره مما يتقي به القدم فيجب الاقتصار في الحكم المخالف للاصل والعموم على مورد النص كما بنى عليه بعضهم منهم الفاضل في المنتهى فاقتصر على الخف ولم يسر الحكم الى اسفل القدم وتوقف فيه وربما يعطيه ترك التمثيل به في جملة من العبارات ولعل مقصودهم مما ذكر فيها المشار اليه دون الخصوصية وعلى كل حال لعل الاقوى السراية الى اقسام ما يلبس في القدم وقاية عن الارض لعموم الوطي على العذرة والمكان القذر في غير واحد من النصوص مضافا الى عموم التعليل بان الارض يطهر بعضها بعضا خصوصا المذكور منه في موثق زرارة ان بيننا وبين المسجد زقاقا قذرا فقال لا باس ان الارض يطهر بعضها بعضا وما وقع فيه ذكر الخف والقدم ليس بنحو التقييد به فيتسرى من الخف الى ما هو بحكمه من كل ما يوقى به القدم من الارض لا من الفرش كالبسط الذي يمشي به المترفون فوق الفروش ويتسرى ايضا من القدم الى ما هو بحكمه من ركبة الاقطع او منتهى الساق وكف يد لمن يمشي حبوا ونحو ذلك بل والى ما يوقى به هؤلاء الركبة واسفل الساق وكف اليد سيما مع ملاحظة ان الواقع فيه ذكر الخف والقدم لم يقع بما يفيد التقييد لكن يعتبر فيما يتسرى اليه من القسمين ان يتخذ عادة دون ما يستعمل مرة مرة وفي الحاق ما كان احيانا كالصيف والشتاء وجه والاقوى الاقتصار في السراية على ما يستعمل بمكان الخف مما يوضع في القدم وما ينزل منزلة القدم من نحو المقعد واسفل الساق ونحوهما دون كل ما يستعين به الماشي كاسفل العكاز خلافا للمهذب فيه وعصى الاعمى واسفل العرابات والتخوت ونحوها وان اعتاد شخص استعمال شيء منها حال النقل والانتقال كما في اهل الهند فضلا عن نعل الدابة وان ظهر من الجواهر الحاقه تبعا لبعض ويتبع حواشي القدم في الحكم لوصول النجاسة اليها غالبا وما في الاخبار من وطي العذرة او القذر وخصوصا قوله ساخت رجله في صحيح زرارة منزل على المتعارف الشامل للجواب لا سيما لفظ الخف و يؤيده عموم التعليل المومى اليه وهل يتبع الحواشي بناء عليه بشرط مسحها او وان لم يمسح فيكتفي بمسح الباطن عن مسحه وجهان صرح في كشف الغطاء بالثاني واستجوده في الجواهر ولم ار وجها له لفقد مقتضى الالحاق بغير التمسح ضرورة كون المقتضي هو شمول الوطي والسوخ للجانب والظاهر من النصوص كون الممسوح هو الساتخ وما وطي به النجاسة واذا كان اسفل النعل والخف طبقات مثلا متصدعة ونفذت النجاسة في اعماقها فلا يتوقف رفعها منها على ملاقاتها للارض بل يتبع الاعماق ظاهرها المماس فيما اذا زال العين والرطوبة من الاعماق قطعا واذا زال العين وبقيت الرطوبة في الطبقات والاعماق ففي تطهيرها بالتبعية تردد والحكم بالطهارة قوي كعدم الاطلاع غالبا على حال الاعماق فلا يتوقف عليه منها يعتبر في الماسح ان يكون ارضا بلا خلاف اجده الا ما يحكى عن ابن الجنيد من كفاية المسح بكل جسم مزيل اذا كان طاهرا مع زوال العين والاثر واحتمله الفاضل في النهاية لان الارض هي المنصوص عليها و التعويل على اطلاق ما وقع في بعض الاخبار من المسح كقوله في موثق ابن بكير وطأت عذرة بخفي ومسحته حتى لم ار فيه شيئا ما تقول في الصلوة فيه فقال لا باس وفي صحيحة زرارة ولكنه يمسحها حتى يذهب اثرها مع دعوى عدم وقوع ذكر الارض في غيرها بنحو التقييد ضعيف لكثرة ما اقتصر فيه على الارض معتضدا بعد الاصل بفتوى المعظم فلا يقاوم بها ما اطلق فيه المسح خصوصا مع احتمال تنزله على الغالب من المسح بالارض بمشي ونحوه مع ان التعليل بان الارض يطهر بعضها بعضا في الروايات الثلث الذي هو عمدة الدليل في المقام يحكم التقييد وكذلك في كلمات الاصحاب لجعلهم هذا الحكم من خواص الارض ويعطيه خبر الدعائم ايضا قال قالوا صلوات الله عليهم في المتطهر اذا مشى على ارض نجسة ثم على طاهرة طهرت وعلى هذا لو خرجت عن الارضية اما ذاتا كالمتسح بالخشب ونحوه او بالمعدنية كالياقوت والفيروزج والعقيق ونحوها لا يطهر وقد صرح في كشف الغطاء بخروج المعدن بقوله ما لم يكن له خاصية تخرجه عن الاسم كذهب وفضة وغيرهما من الجواهر المنطبعة وكقير وكبريت وفيروزج وعقيق ومرجان ولؤلؤ وغيرها من غيرها ومتى كان المدار على الارض لكونها المنصوص فيجزي اقسامها من تراب وحجر ورمل كما صرح به في الروضة والمناهج وكشف الغطاء قال في الثاني منها بعد التعميم المذكور وهو الذي يقتضيه اطلاق الاخبار الخاصة ولم ار من صرح بخلافه نعم في بعض الكتب الاقتصار على ذكر التراب كما عن المفيد وابن حمزة والفاضلين

في الشرايع والتحرير وفي بعضها الاقتصار على ذكر التراب والارض كما عن سلار وفي الدروس يطهر الارض والحجر والظاهر ارادتهم المثال
مما اقتصروا على ذكره دون الخصوصية ومن الغريب ما وقع لبعض المعاصرين مع اعترافه باعتبار كون المسح بالارض وما يتخذ منها قال فلو مسح
بغير ذلك من الاجسام لم يطهر وقال قبل ذلك لا يشترط كون محل المشي ارضا وما اصله الارض فيكفي المشي على الارض المقيرة والمفضضة
والمذهبة والمفروشة برصاص او نحاس او خشب ونحوه اما المفروشة بالفرش المعتادة والسقوف المعمولة من النبات والجذوع ففيها
وجوه احوطها عدم افادة التطهير واقواها الافادة مطلقا انتهى ضرورة اقتضاء ما اعترف به من اعتبار ارضية الماسح عدم طهارة
ما اذا مسح بغيرها وان كانت مفروشة على الارض لعدم اثر للارض مع حيلولة ما فرش عليها من رصاص او نحاس مثلا بالضرورة لان ما في
الاخبار بعد حمل مطلقها على مقيدها هو المشي على الارض والتمسح بها ومعناه سيما التمسح بها مماستها منها هل يعتبر في الارض المطهرة ان يكون
يابسة فلو كانت مبلولة لم تطهر ام لا يعتبر وعلى الثاني هل يعتبر ان لا يكون ذات رطوبة مسرية فلو كانت رطبة كذلك لم تطهر وعلى تقدير
عدم قادحية الرطوبة المسرية فهل يعتبر عدم بلوغها مرتبة الوحل فلو كانت وحلا لم تطهر ام لا يعتبر ذلك ايضا فتطهر الارض مطلقا في جميع
حالاتها اما اعتبار اليبوسة فلم اعتقده لاحد بل صرح في الروض بانه لا يقدح الرطوبة التي لا يحصل منها تعد على القولين لكن نسب اعتبار
عدمها في المهذب الى الاسكافي وكانه من قوله فوطى بعده خمسة عشر ذراعا ارضا طاهرة يابسة لكنه قال بعد ذلك ولو مسحها حتى يذهب
عين النجاسة واثرها بغير ماء اجزء اذا كان ما مسحها به طاهرا وبه يثبت اعترافه بالطهر بكل ما يزيل من غير الارض ولو رطبا وح احتمال اعتباره
اليبوسة في خصوص ما اذا مسح على الارض مجازفة واضحة فالظاهر كون مراده باليابسة ما لم يكن فيه رطوبة مسرية واما اعتبار ذاك فقد صرح
به جماعة واختاره جدي العلامة في الدرة وصرح اخرون بعدم اعتباره واختاره في الرياض تبعا لجماعة وبعض هؤلاء صرح باعتبار عدم
بلوغ حد الوحلية اما لاعتباره الترابية كالفاضل او مع عدم اعتبار الترابية واخرون صرحوا بحصول الطهر بالمسح بالوحل ايضا واعتبروا عدم بلوغ
الرطوبة حدا يخرجه عن اسم الارض واختاره في اللوامع تبعا لجماعة والاقوى اعتبار عدم الرطوبة المسرية لا لاجل ان وجود الرطوبة موجب
لانفعال الملاقي فتنجس الارض باول الملاقاة وبه يخرج عن اهلية افادة التطهير لان تنجس المطهر بملاقاة المطهر بالفتح حال التطهر عفو ولذا
شرع التطهير بماء القليل هذا مع ان المحذور لا يرتفع الا بيبوسة الماسح والممسوح معا ولا قائل باعتباره وفي الجواهر تنظر فيما ذكر ولا
للتخلص عن لزوم تنجس الارض اذا لم تكن جافة بان اقصى ما يمكن تسليمه عدم ضرر نجاسة نفس الامر بنفس الازالة كما في الاستنجاء بالحجر لا الرطوبة
الكائنة على الارض من ماء ونحوه القاضية بنجاسة المطهر والمطهر بسبب ملاقاتها للنجاسة كما هو واضح قال بل هو كاف في اثبات المطلوب
انتهى فان المقصود بالتخلص عنه على ما اخترناه هو الايراد بوجود الرطوبة المسرية وهي غير مستلزمة لوجود ماء في الارض خارج عرفا عن
نفس الارض حتى يخرج عما سلمه بل الرطوبة المسرية صادقة على المبلولة التي توجب بلتها باثرها بملاقاة النجس وح في العرف لنجس النجس لا نفس
الارض التي سلم عدم ضرر تنجسها وعلى كل حال اعتبر جفاف الارض الحسن المتقدم عن المعلى ابن خنيس وصحيح الحلبي لقوله في وطي اليبس رأيت
شيء جاف قلت بلى قال فلا باس وفي ثانيهما اليس تمشي بعد ذلك في ارض يابسة فقلت نعم فقال لا باس وما يقال من عدم ذكر الجفاف و
اليبوسة فيهما على وجه يصلح للتقييد لعدم كونه بصيغة احد المفاهيم المعتبرة مدفوع بعدم انحصار وجوه الافادة بالمفاهيم المعهودة بل هي
منوطة بالظهور العرفي ولا ريب في ان تقديم قوله اليس اليس وتفريع نفي الباس على جواب السائل بنعم في كون المسئول عنه هو السبب في
الجواز فهو بحكم التقييد بوجوده سيما والحكم مخالف للاصل فيقتصر على المتيقن واما ما يقال من ان الجاف في اولهما محتمل لارادة الجفاف عما في عنه
السائل من البلل السائل دون الجفاف التام ففيه انه لا ريب في كون الجاف حقيقة في مقابل الرطب وحمله على غيره لا يجوز بغير صارف وبه رد فرض
السائل تنجس قدمه من المشي على ارض سال عليها الماء من الخنزير لا يوجب الصرف لامكان ان يعتبر في مطهرية الارض حقيقة الجفاف فسئله
عن وجودها فان قيل المسئول عنه في الصحيح في الارض اليابسة فلم لم يقيد باليبوسة فلا يطهر بالارض الندية وان لم تسر نداوتها قلنا
لاعراض المعظم عن التقييد بها مع شيوع اطلاق اليابس في العرف على ذي البلة الغير المسرية فيقوى صرفه الى ارادة اليبوسة عن النداوة المفرد عنه
في سؤاله من سرايتها ولصوقها بالرجل وقد تبين مما سمعته ضعف القول بعدم اعتبار الخلو عن الرطوبة المسرية فان اطلاق ما عدا المعتبرين
مع دعوى عدم نهوض الخبرين بالتقييد سندا او دلالة لبعض ما تقدم وح فان اكتفى بالوحل ايضا اخذ بالاطلاق على اطلاقه لكن لم يعتبر
بالوحل فان كان ممن يعتبر الترابية في الارض كالمفيد وابن حمزة وغيرهما فيعتذر بعدم تحقق التراب معها ومن لم يعتبر التراب اعتذر بما
سمعته عن الجواهر من تنجس الارض باول الملاقاة وهو مانع من افادة الارض المطهرة والجواب نهوض المعتبرين بالتقييد لاعتبار سندهما و

فيما يعتبر في الارض المطهرة

وذات الرطوبة المسرية صح

ووضوح دلالتهما حسبما عرفت واما وجه اعتبار عدم الخروج بالرطوبة عن مسمى الارضية فواضح وقد تبين مما سمعته انه لا يشترط جفاف
نجاسة القدم والنعل قبل المسح بالارض حتى لا تنجس الارض باول الملاقاة فتخرج عن اهلية افادة التطهير لما عرفت من عفوته ولا كون
نجاستها ذات جرم حتى تزول بالتمسح والظاهر اجماعنا عليه كما يؤذن لنسبة اعتبار الجرمية في بعض الكتب الى بعض العامة لاطلاق
النصوص وقضاء تطهير ذات الجرم باولوية غيرها لوجود النجاسة الحكمية في ذات الجرم مع زيادة وح يكفي مجرد الامساس في طهر
ما لا جرم له ومنها هل يعتبر في الارض كونها طاهرة من قبل التمسح بها فلو كانت نجسة لا تفيد التطهير وان لم تسر النجاسة كاليابسة منها
ام لا يعتبر قولان وربما يؤذن لنسبة ثانيهما الى اطلاق الفتاوى في بعض العبارات بكونه المعروف الا ان غايته عدم التعرض لا نفي الاعتبار
سيما مع التصريح من كثير باعتبار الطهارة بل في اللوامع بعد اختياره قال لا خلاف لاطلاق بعض الفتاوى وح على كل حال الاقوى اعتبار
الطهارة لقوله في صحيح الاحول الرجل يطأ في الموضع الذي ليس بنظيف ثم يطأ بعده مكانا نظيفا قال لا باس اذا كان خمسة عشر ذراعا
او نحو ذلك فان المنفي عنه البأس هو اسم كان من الضمير الراجع الى المكان النظيف المفروض في السؤال ولا عموم في الجواب لوروده بصيغة
القضية الشرطية وقامت القرينة على كون المراد من المشي خمسة عشر هو المشي المزيل فيكون المعنى اذا كان المشي على الارض النظيف مزيلا
فلا باس ولا يرد القصر على الازالة بالارض النظيف به يقيد اطلاق باقي الاخبار ويعضده خبر الدعائم المنجبر واستقراء المطهرات ماء
وارضا في غير المقام بل صريح شرح المفاتيح دعوى الاتفاق على اعتبار الطهارة في المطهر وفي الحدائق تبجح بالتنبه للاستدلال بما غفل عنه
الاصحاب هو خبر جعلت لي الارض مسجدا وطهورا بناء على ان كلمة طهور بمعنى الطاهر المطهر لكن لا يخفى ان كونها بمعنى الطاهر المطهر لا يقتضي الا اشتراط
هنا في مطهريتها بطهارتها لشمول الخبر المقام فغايته معناه المربوط بالمقام جعلت الارض الطاهرة بالخلقة مطهرة للقدم وهذا لا يقتضي
اشتراط مطهريتها بطاهريتها فضلا عن ان يقيد الاطلاق الوارد هنا كما هو ظاهر ومنها هل يعتبر في الحكم بالطهارة هنا زوال العين
والاثر كما في التطهير بالماء او يكفي زوال العين كما في الاستنجاء بالاحجار قولان في كثير من العبارات التصريح بالاول وفي كشف الغطاء
التصريح بالثاني واختاره في الجواهر ولعله الاظهر للاول مضافا الى الاصل وعمومات وجوب ازالة النجاسة القاضي بازالة جميع اجزائها
والاثر هنا من الاجزاء الدقيقة جدا قوله في صحيحة زرارة ولكنه يمسحها حتى يذهب اثرها ويصلي مؤيدا بقوله في صحيحة حفص ابن البختري وطئت
عذرة بخفي ومسحته حتى لم ار فيه شيئا ما تقول في الصلوة فيه فقال لا باس للثاني اطلاق الاخبار المشي في ارض يابسة او جافة او
الطاهر كما في صحيحة المستطرفات ورواية العلا وخبر الدعائم وكل مكان نظيف في صحيح الاحول بل الغالب بقاء شيء من الاثر في خشونة
الاقدام وما بين خياطة النعال ولا ينقلع تمام الاثار من مجرد المشي والوطي على الارض الموكول اليهما التطهر في الاخبار وتقييدهما بما
يزول معها الاثر مع منافاته لسهولة الملة بل ولحكمة شرع المسح هو من تنزيل المطلق على الفرد النادر واذا دار الامر بين ارتكابه وارتكاب
التجوز في الاثر في الصحيح بارادة اجزاء العين الداخلة في العين لا في الاثر فالثاني اولى وان كان تجوزا خصوصا مع امكان عده من
التقييد ايضا مؤيدا برواية الراوي للصحيح جرت السنة في اثر الغايط بثلاثة احجار ان يمسح العجان ولا يغسل ويجوز ان يمسح رجليه ولا
يغسلهما الظاهر في مساواة مسح الرجل للعجان الذي لا يضر فيه بقاء الاثر وبان عدم ضير بقاء الاثر هو الفارق بين ما شرع المسح فيه و
بين ما تعين فيه الغسل واما قوله لم ار فيه شيئا فلا دلالة فيه لان هذا الاثر مما لا يرى ايضا ومنها هل المراد بالارض الصفحة البسيطة
التي يمشي عليها او الاعم منها ومن اجزائها المنفصلة عنها فالمعتبر كون الممسوح به من الاجزاء الارضية لم اجد تصريحا شافيا من
هذه الحيثية بشيء منهما وظاهر ما في الاكثر من المشي والمسح بالارض سواء كان ترابا او حجرا او مدرا او رملا الاول وظاهر الجواهر
من قوله ولا بين كيفيات المسح من جعل الحجر مثلا آلة المسح وغيره هو الثاني فان جعل الحجر آلة للمسح ظاهر في كفاية اخذ قطعة من الحجر
والمسح بها واظهر منه عبارة كشف الغطاء قال بعض الارض الطاهر الخالي عن رطوبة سارية متصلا او منفصلا ماسحا او ممسوحا او
ماسحين حراما او مباحا من تراب ورمل او نورة او طين مطبوخ او حجر او مدر او حصى او غيرها انتهى فان قوله ولا بعض الارض و
ثانيا او منفصلا وثالثا او طين مطبوخ بل وعد غيره ايضا كلها ظاهر في المسح بشيء منفصل عن البسيطة الغبرا بل الثاني صريح فيه
وقال في اخر المسئلة ولو اخذ حجرا او مدرا ونحوهما اكتفى بالمسح مرة او المسح مع عدم وجود العين ومع وجودها كان ذلك بدلك
والاكو حتى تزول انتهى فانه بين كفاية المس بالارض البسيطة قبله بقوله ويكفي مجرد الاصابة مع الخلو من العين ويلزم المباشرة المزيلة
للعين مع وجودها ومع ذلك اعادة قوله لو اخذ حجرا اكتفى بالمسح مرة ليس الا لكون الاول فرض المسح بقطعة حجرة منفصلة منها ويشهد

بعضها في الارض البسيطة والثاني في فرض المسح صح

للعموم ما ينسب الى الاسكافى من كفاية المسح بكل جسم قالع ولو غير الارض لان قضيته ظاهرا كفاية التمسح بقطعة خشبة وان لم تكن خشبا منصوبا بمثل الارض فيمشى عليه مثل ما يمشى على الارض للغاء هذا الشرط فيه لعدم صدق المشى على الارض بذلك قطعا فلولا كفاية المسح بقطعة منفصلة من الارض لم يكف القطعة من الخشبة ايضا اذ لم يخالف الا فى عدم اعتبار خصوصية الارض وقيل كما عن الشيخ فى الذنوب من ماء يلقى على الارض النجسة بالبول هنا اى الارض فتطهر مع عدم تنجس الماء الملقى عليها مع عدم بلوغه كرا بل مع بقاء ذلك الماء على طهارته وفيه مخالفة لقاعدة التطهر من وجهين احدهما الحكم بتطهير الارض بالقائه عليها مع القول بنجاسة الغسالة وقد مضى الكلام فى هذه المسئلة تلو ذكر ما يطهر بالغسل ومنها مطهرات غير الماء لم يذكرها المص ينبغى التعرض لها منها انتقال دم حيوان ذى نفس سائلة الى جوف حيوان لا نفس له كالبق والذباب والبرغوث ونحوها فانه يحكم بطهارة الدم بعد استقراره فى جوف الحيوان الثانى وصرح فى الجواهر بعدم الخلاف فيه وفى غيره صريح الاجماع عليه بل السيرة التى اعظم من الاجماع قائمة على معاملة الطاهر فيما ينتقل كذلك وهى الحجة فى الحكم مع العسر المنفى فى الشريعة فى الاجتناب عن دم البق والبرغوث والذباب ونحوها ولصدق دليل طهارة دم ما لا نفس له بعد الانتقال وبه يثبت الحكم بالنجاسة فى صورة العكس بان ينتقل من حيوان محكوم فيه بطهارته الى حيوان يحكم عليه بنجاسته كدم السمك اذا اكله الانسان فيحكم بعد الاستقرار فى جوفه بنجاسته لصدق دم الانسان يشمله ما دل على دم ذى النفس وبهذا الصدق ينقطع الاستصحاب فى الصورتين وقد يعد من هذا القسم تشريب الشجر والزرع فلا حاجة فيه الى قاعدة الاستحالة وكذلك اذا انتقل طاهر الى طاهر مختلف فى حكم مع الاول كراهى او بحرى او دجاجى فيثبت حكم الثانى لصدق اسمه كما اذا اشرب البغلة بول الغنم فيحكم بكراهته مثلا ومنه ينقدح اشتراط مضى زمان استقرار المنتقل فى المحل المنتقل اليه ليتحقق به الجزئية الموجبة لصدق الثانى وان كان الزمان يختلف طولا وقصرا باختلاف [illegible] المنتقل اليه وعليه لو شك فى تبدل الاسم لعدم مضى زمان الانتقال فى الثانى استصحب الحكم الاول وصرح به فى كشف الغطاء قائلا فلو شك فى انتقال الاسم بعد الانتقال من الجسم كما اذا دخل شىء من النجاسات المتعلقة بذوات النفوس فى بطون غير ذوات النفوس ولم يستقر فيها حتى يتبدل الاسم حكم بالسابق انتهى ودعوى تحقق الجزئية بمجرد الانتقال والحلول فى حيز المنع لكن يمكن الخطب السيرة فى دم البق والبرغوث والذباب ونحوها بل قد يدعى فى سائر موارد الانتقال قاضية بثبوت هذه الدعوى اذ لا يفرقون بين مضى زمان وعدمه فى عدم الاجتناب عن دمها وان قيل لعله لعدم معلومية كونه الدم المنتقل الان فلعله من المنتقل سابقا قلنا عدم الاجتناب ثابت فى المعلوم انتقاله الان فيما لو كان البق على البدن واحس الانسان بمصه وجذبه الدم فقتل من حينه نعم لو كان الدليل منحصرا فى صدق جزء الثانى كانت القاعدة قاضية باعتبار الزمان للشك فى الصدق بدونه لكن السيرة كافية ولعله لذا لم يقيد اكثر من تعرض لهذا المطهر باعتبار الزمان وقد يشهد له عد الانتقال من المطهرات مع عد الاستحالة والانقلاب منها ولو اعتبر زمان لتحقق الصدق فاعتبر كون الانتقال من اقسام المطهر بالانقلاب بجعله قسيما له يكشف عن خصوصية فيه وهى مجرد الانتقال الى جوف الحيوان الاخر نعم فى خصوص الذى يجذبه العلقة فيتقد فى من حينه بوضعها فى الرماد ونحوه كما هو المتداول اشكل الحكم بطهارته ولعل السيرة ايضا فيها على خلاف البق والبرغوث ولعله من جهة ان الدم غير قابل لصيرورته الدم جزء له فهو مجرد وعاء للدم الذى يجذبه فلا ينفك عن النجاسة ومنها الاسلام ومطهريته لبدن الكافر غير المرتد الفطرى الرجل اجماع ومنصوص وما فيه تقدم الكلام فى عد الكافر من النجاسات فليراجع هناك وهو مطهر لبدنه مع ما هو عليه من الرطوبات كالعرق والبصاق ورطوبة الانف ودمعة العين وقيح القرحة الى غير ذلك وكذا الاوساخ اللاصقة ببدنه وما تحت اظفاره وفى ذنبه ونحو ذلك فانها تتبع البدن فى الطهارة لعدم خلو البدن فى شىء منها ولم يعهد امر من اسلم بتطهير بدنه فى زمان الحجة وبعده ولصدق اضافتها الى المسلم مع وجوده حال الاسلام فكما يحكم بنجاستها سابقا لصدق اضافتها الى المسلم نظير اضافة دم المرفس بعد الانتقال فيما امر الى ما لا نفس له ولا دليل على تبعية ثيابه فى الطهارة فتبقى على النجاسة اذا كانت بحيث دون النجاسة العارضية ايضا ما لم تكن العين باقية فى اقوى الوجهين لما اشتهر الكبرة من عدم معهودية امر من اسلم بتطهير بدنه مع انه غير منفك عن تنجس مخرج الخبيثة قطعا ولا فرق بين سائر النجاسات مضافا الى امكان القول بعدم تنجس بدنه حال الكفر بالعوارض لعدم قبول النجس التنجس ثانيا ويتبعه فى الطهارة ولده وان سفل ابا كان واما يتبعا لاشرف الابوين حسبما مر الكلام فيه فى عداد النجاسات ومنها ذهاب ثلثى العصير فانه مطهر له بناء على القول بنجاسته بعد الغليان للمستفيضة بل المتواترة الدالة على زوال حرمته به معتضدة بالاجماع عليه واذا حل طهر لان نجاسته تابعة لحرمته قطعا واذا كان الذهاب بالنار فطهارته اجماع وان كان بالشمس او بحر الهواء او بحر البقاء او التشريب فربما اشكل وفى الجواهر تبعا لكشف الغطاء قوى لحوق الذهاب بالشمس بالنار وتنظر فى الثانى خصوصا فيما تركب السبب هنا

مسطور وان لم ينفصل عنها ثانيا فعلم الحكم بانفصال الماء الملقى عليها مع

الى الكافر كالحكم مع وجوده حال الاسلام لصدق اضافتها صح

من اثنين منها

من اثنين منها قال والا لم يحل العصير وحكى بعض المعاصرين عن الاكثر عدم تقييد الذهاب بالنار او غيرها ولكنه اختار هو تبعا للغيرة الاقتصار على النار استصحابا للنجاسة الحاصلة بالغليان والنشيش الى اليقين الرافع ويختلج ببالى ان مدرك جيد لعدم الاقتصار على الذهاب بالنار لا يخلو من دقة وهو انه بناء على تعميم الغليان لذلك فيما يكون ظاهر النص والفتوى شمول ذهاب الثلثين ايضا لذلك اذ هو فى النص مذكور بنحو الغاية للحكم الحاصل من عروض الغليان وظاهر ان العصير حيث يعرض له الغليان يثبت له الحرمة والنجاسة مستمرين الى ان يبلغ غليانه ذلك مبلغ ذهاب الثلثين ولا يكاد ينكر ذلك الغاية بعد ان يراد من قول العصير اذا غلى حرم ونجس الى ان يذهب ثلثاه الذى هو متن كثير من الاخبار كقول الصادق عليه السلام لما سئل عن العصير المغلى اذا تغير عن حاله وغلا فلا خير فيه حتى يذهب ثلثاه ويبقى ثلثه ان العصير اذا عرض له النشيش بنفسه لحرارة الهواء مثلا يكون محرما الى ان يؤخذ ويوضع على النار ويذهب ثلثاه على النار وهل العبرة فى كشف انتقاص الثلثين بالوزن او بالكيل او بهما مع المسامحة قيل لم يظهر فرق بين الكيل والمساحة لان الكيل يرجع الى المساحة ولا يخفى التفاوت بينهما ووجه رجوعه اليه غير مبين والتفاوت بينهما ممكن بل ربما قيل ان اضافة الثلث والثلثين الى الموزون يتبادر منها كونه من حيث الوزن فمن اطلق ذكر ذهاب الثلثين المتبادر منه كونه وزنا لكن تعين كون العصير موزونا لا مكيلا فى حيز المنع وعلى كل حال الاعتبار بالوزن متيقن و الظاهر كفاية الكيل ايضا لغلبة اعتباره فى امثال المايعات قيل وللتصريح به فى موثقة عمار فى عصير الزبيب لكن الذى فيها مجرد ذهاب الثلثين وابقاء الثلث ولكونه المتبادر من ذهاب ثلثيه الذى فى الاخبار بعد الغليان مع ظهوره فى اختباره ومن غاية البعد ارادة وزنه فى اثناء الغليان بل المراد اختباره على تلك الحال بان يرد نارا لا مثلا عن الحد الذى كان عليه قبل الغليان بقدر شبرين مثلا وكان مجموع عمقه ثلثة اشبار اما بالتخمين بمجرد النظر المعتبر او تحقيقا بان يختبر عمقه قبل الغلى بعود ونحوه ويعلم حده ثم يختبر ثانيا بعد الغلى حتى يرى نازلا عن الحد بقدر ثلثى الباقى وهذا من اقسام الاختبار بالكيل لعدم انحصاره بنحو ان يملاء منه اقداح ثلثة واربعة وخمسة وهكذا اولا ثم يملاء منه ثانيا ويعتبر نقصان عدد الاقداح وفى كشف الغطاء اذا لا يلزم البحث عن كيفية الذهاب عن الجوانب نعم لو علم الذهاب من جانب دون اخر انتظر ذهابها منه ايضا وتبعه فى الجواهر ولم يعرف وجه عدم اللزوم فى الاول مع الحكم بنجاسته بالغليان وبالجملة يعتبر تحقق نقصان ثلثى الباقى بالغلى والنشيش تحققا علميا او الظن المعتبر شرعا من البينة ونحوها والمدار فيه على التحقيق من غير مسامحة ولا يطهر العصير بغير الانقلاب الى الخل وانتقاص الثلثين حسبما عرفت خوانا صار دبسا لعدم المقتضى للطهر فيه فالاصل بقاء النجاسة وكذا الحرمة خلافا للوامع فطهره بصيرورته دبسا لما دل على طهارة الدبس وحله معتضدا باصل الطهارة والاباحة حاكيا له عن الجامع ايضا لانقطاع الاصلين بما دل على حرمة العصير ونجاسته المستصحبين فى المقام ويخص به عموم ما دل على طهارة الدبس ولا تعد دبسيته من الاستحالة لانها محض زيادة قوام له من غير انقلاب الحقيقة ولتعلم انه كما يحكم بطهر العصير بانتقاص ثلثيه باتفاق النص والفتوى كذا يحكم بطهارة انائه والالات العمل المتصلة به زمان تحقق الانتقاص اتفاقا وكذا كلما كان موضوعا فيه من الاجسام ما عداها تبعا للعصير لضابط التبعية المقررة فى الخمر المنقلب خلا بل ظاهر اللوامع عدم وجود المخالف فيه وفى الجواهر قيل بعدم وجود التصريح بخلافه والتتبع ايضا مساعد ويعم الحكم بالطهارة التبعية لما كان عليه من العصير المغلى الغير المنتقص على الثلث باقيا سواء خرج بعد وضعه فيه عنه قبل ذهاب الثلثين واعيد اليه قبله ايضا ام لم يخرج بل كان باقيا فيه من اول ما وضع فيه الى ذهاب الثلثين لعموم مقتضى التبعية حسبما مر فى الخمر ولما يفهم من اطلاق اخبار العصير المغلى مع ترك التعرض للتفصيل فيها ولو كان فيه تفصيل لبين لان اخراجه قبل ذهاب الثلثين ووضعه فيه ثانيا غالبى وعلوق ما لم يذهب ثلثاه به من اللوازم العادية فيعم البلوى به خلافا للشارح الروضة فحكم بنجاسة ما اخرج قبل الذهاب واعيد اليه اذا لم يكن من الالات ويتنجس العصير باعادته اليه بحيث لا يطهر وان ذهب ثلثاه وكذلك فى الالات وغيرها ايضا اذا كانت اجزاء من العصير عالقة بها لم يذهب ثلثاها واعيدا الى الوضع فيه كذلك قبله او بعده فينجس بملاقاتها العصير ايضا بحيث لا يطهره ذهاب الثلثين بناء منه على ان غير الالة متى اخرجت منه قبل ذهاب ثلثيه صارت نجاسته بمنزلة النجاسة الخارجية فاذا ذهب ثلثاه هو طهر لعموم مطهرية الذهاب فيتبعه محله واطلاق اخبار طهارة العصير المنتقص ثلثاه يدفع جميع ذلك نعم ينبغى اختصاص الحكم بطهارة العصير المنتقص بما لم تصبه نجاسة من الخارج بناء على قبول النجس للتنجس لظهور الادلة فى كون ذهاب الثلثين مطهرا للنجاسة العصيرية لا مطلق النجاسة ولو صب على العصير مايع طاهر لم يخرج عن اسم العصير كفى فى طهر الجميع ذهاب ثلثى المجموع لشمول اسم العصير المجموع فيشمله اخبار تثليث العصير ولو صب عصير ذهب ثلثه فى عصير ذهب الا وزيد من ثلثه ففى تنجس الجميع بحيث لا يطهره ذهاب الثلثين لكون الوارد

بمنزلة نجاسة

بمنزلة نجاسة خارجية كما فهم من عبارة شارح الروضة وطهارة الجميع بذهاب ثلثي المجموع لعدم تأثر النجس بملاقاة مثله نعم يصدق في طبخ العصير على الثلث وطهارة الجميع بمراعاة ذهاب ثلثي الوارد تحصيلا لما هو مطهر لكل من الخليطين وجوه الاول ابعدها لما عرفت فيما حكيناه عن شارح الروضة والثاني وفق بظاهر اطلاق الادلة والثالث اوسط ومن المطهرات غيبة الانسان وزوال العين من ظاهر الحيوان الصامت وباطن الناطق من الكلام فيهما في الاستار وشق وفي فلا نطيل باعادته ومن المطهرات استبراء الحيوان الجلال بناء على نجاسة عرقه كما مضى الكلام فيها بمنعه من اكل العذرة زمانا والعرق الحاصل قبل الجلل الباقي الى زمان تحققه محكوم بطهارته استصحابا ولا ينجس بسبب ملاقاته لمحل الجلل لعدم نجاسة بدن الجلال وانما حكم بنجاسة عرقه للدليل وفي العرق الحاصل حال الجلل باقيا الى زمان ارتفاع الجلل الاستصحاب يقتضي بنجاسته وكون الحكم بطهارة ونجاسة العرق لاضافته الى الجلال وغير الجلال كعرق المسلم والكافر لا يوجب الحكم بانقطاع نجاسة العرق حال انضمامه بعدم الجلل لان المدار في الموضوع فيه على حال حصول العرق فهو عرق جلال لكن في كشف الغطاء بعد الحكم بنجاسة العرق هنا قال ويحتمل الطهارة تبعا وفيه عدم تمامية التبعية هنا لان نجاسة العرق حال الجلل لم تكن لنجاسة بدن الجلال بل تعبدا كما اشير اليه فلم يتحقق طهر متبوع حتى يجري في تابعه والجلل يتحقق بظهور النتانة في العرق وارتفاعه بارتفاع النتانة وقد يختلف تحقق النتانة باختلاف نتانة العذرة شدة وضعفا ولا باس باستناد اختلافها الى اختلاف الغذاء الذي تعوده الحيوان قبل الجلل في حصول استعداد جوفه للتعفن بل والى اختلاف الحيوانات في تاثر جوفها بالعفونة ولا يجب البحث والفحص عن حصول النتانة لكن متى تحققت لا يحكم بارتفاعها الا مع العلم به وعرق الجلال الميت الحاصل بعد الموت ان امكن حكمه حكم الحاصل في حيوته وان تحققت له النجاسة بالموت ايضا ويسري حكم الجلل الى الفروخ المتكونة حال الجلل من حرمة الماكولية دون نجاسة العرق مسائل احديها ما في الذكرى قال لو طارت الذبابة عن النجاسة الى الثوب او الماء فعند الشيخ عفو واختاره الشيخ نجم الدين في الفتاوى لعسر الاحتراز ولعدم الجزم ببقائها لجفافها بالهواء ثم قال وهو تتم في الثوب دون الماء انتهى ولا ريب في كون المفروض رطوبة النجاسة حتى تتعدى النجاسة الى الذباب ثم الظاهر كون التعليل من الشهيد ومراده عدم تمامية التعليل الثاني باعتبار ان الجفاف مع الماء لا يجدي لرطوبة الماء وفيه ان في بعض الصور لا يتم في الثوب ايضا وهو ما اذا كانت النجاسة في الذبابة مجرد الرطوبة لطهارتها بزوال العين من الحيوان الصامت في مذهبه المعهود منه ومن المشهور وان كان مراده تحمل الذباب جزءا من عين النجس فلا يجدي في الثوب مجرد عدم العلم ببقائها لاستصحابها بل الاستصحاب جار في الرطوبة ايضا ولا يعارضه استصحاب طهارة الثوب كما توهم بعض الاعاظم لانه من الاستصحاب الوارد والمورود كما مر في بعض التنبيهات المتقدمة في الرد على فاضل الروضة الا ان يفرض الرطوبة من اصلها غير معلومة التعدي الى مثل الثوب المفروض يبوسته كما هو الظاهر وعلى كل حال فتنقيح الكلام فيه ان الذباب الطائر عن النجاسة ان لم يعلم علوق شيء به فلا يحكم بنجاسة ما ذكر عليه ثوبا كان او ماء وان علم العلوق فان لم يعلم الازيد من الرطوبة فان لم يعلم كونها من البدن ورطوبة مسرية فلا يحكم بنجاسة الثوب مطلقا ويحكم بنجاسة الماء الا ان يعلم جفافها بعد بالهواء فلا يحكم بنجاسة الماء ايضا معه ولا يكفي عدم العلم بالجفاف وان علم كون رطوبتها من البدن ومسرية فيحكم بنجاسة الثوب والماء الا ان يعلم جفافها بعد بالهواء كما لا يبعد حصوله بحسب العادة وان علم كون العلوق جزءا من العين فان لم يعلم كونها ذات رطوبة مسرية من البدن فلا يحكم بنجاسة الثوب ويحكم بنجاسة الماء وان علم بكونها ذات رطوبة مسرية من البدن فتستصحب ويحكم بنجاسة الثوب والماء والمنافشة بان استصحاب الرطوبة لا يكفي في الحكم بملاقاة الثوب ضعيفة نعم اذا علم جفافها بعد بالهواء فلا يحكم ح بنجاسة الثوب ويحكم بنجاسة الماء لكن العفو المحكي عن الشيخ يحتمل بناؤه على المعهود من مذهبه في المبسوط من عفو النجاسة التي مثل راس الابرة فلا ينجس ملاقيها ماء او غيره فان ما يحمله الذبابة لا يزيد عليه ثانيتها اذا جبر المكلف عظمه بعظم لا يجوز الصلوة معه اما لكونه من حيوان غير ماكول اللحم او لكونه من نجس العين كالكلب والخنزير فقد اطلق الشيخ بحرمة جبره بالعظم النجس وهو مع فرض عدم مخاطبته بواجب مشروط بالطهارة غير معلوم الوجه وعلى كل حال اذا جبر فقد قطع في المبسوط بوجوب قلعه اذا لم يخف التلف وانتفت المشقة بل نفى عنه الخلاف وتبعه جماعة وادعى الشهيد الاجماع عليه وهو الحجة مع وجوب الصلوة ببدن طاهر ولا يحصل الا بقلعه واذا خاف التلف او شق قلعه لم يجب لنفي الحرج وحرمة الالقاء بالنفس الى التهلكة وعليه فلو صلى به مع امكان قلعه بغير حرج وضرر لم تصح لفقد شرط الصحة من طهارة بدنه وخلوه مما لا يصح الصلوة به هذا اذا لم يكتس العظم المجبور به لحما واما اذا اكتسى فقيل بقوة لحوقه بالبواطن التي لا يقدح وجود النجاسة فيها وفيه امكان منع انصراف البواطن الى مثل الفرض لكن يمكن دعوى سقوط وجوب القلع لكونه موقوفا على شق اللحم لاخراجه ولا ريب في كونه ضررا ممنوعا وحرجا منفيا واذا مات الانسان المجبور عظمه بما ذكر سقط وجوب القلع على كل حال

في الذباب الطائر عن النجاسة

في الجبيرة

لعدم بقاء المخاطبة بما يتوقف على الطهارة واما تغسيله فلا يمنع وجوده من صحته لان التراثير ليست من مذهبنا ويجري نظير ما ذكر فيمن ادخل الدم النجس الغير المعفو تحت جلده فان لم ينبت اللحم عليه ولم يشق وجب اخراجه للصلوة ولا يقاس على دم نفسه وان شق او اضر لم يجب ثالثتها اذا شرب محرما كالخمر او اكل محرما كلحم الخنزير ففي وجوب قيائه مع الامكان وعدم المشقة والضرر المنفيين كلام وقد صرح في المنتهى بوجوبه قال لان شربه محرم فاستدامته كذلك لان التغذية به موجودة والظاهران المنع من الشرب والاكل انما هو لذلك انتهى وقيل متعلق الحرمة الاكل والشرب لا مطلق الوجود في الجوف وكون العلة التغذية اولا ممنوع وثانيا التغذية هي حاصلة بالورود في المعدة فان الله اعد فيها قوى جاذبة للغذاء موصلة به الى الاعضاء بعد الصلاح وما يبقى هو ثقل يستحيل فضلة وبولا فليس في الاستدامة تغذية قلت التغذية والصرف الى الاعضاء انما يتحقق بعد القرار في المعدة زمانا ففيئاه بمجرد الورود قبل الانصراف الى الاعضاء وبقاء الثقل متوجه لكونه مانعا من حصول التغذية به واما منع حصول التغذية به من غير تحقق الشرب فضعيف ومنه يتوجه منع حرمة الاحتقان بما هو محرم شربه لعدم حصول موضوع التحريم من الشرب مع عدم تحقق التغذية بذلك ايضا ولذلك لا يتقوت به الا ان يدعى افادة الاخبار في خصوص الخمر تعلق الغرض بعدم حلوله في الجوف مطلقا الكنه في حيز المنع ان اريد الحرمة ولا مضايقة من الكراهة ويلحق بذلك المذكور سابقا من الركن الرابع النظر في الاواني ونقريب الحاجة بيان ما ثبت فيها من خصوصيات التطهير من نجاستها باختلاف نجاستها ان كان من خمر فكذا وان كان من الولوغ فكذا او من الفارة فكذا الى غير ذلك وبيان حكم اواني المشركين ولما اقتضى ذكر ما في الاواني من احكام تخصها ذكر ما لها من الحكم التكليفي فيما كان من ذهب وفضة استطرادا فنقول ويحرم منها استعمال اواني الذهب والفضة والاضافة فيها من باب خاتم فضة والمحرم استعمالها في الاكل والشرب وسائر الاستعمالات والكلام هنا يقع في موضعين احدهما في حكم انية الذهب والفضة وثانيهما في موضوعهما اما الاول فتحقيق الكلام فيه انه يحرم استعمالها في خصوص الاكل والشرب اتفاقا من المسلمين كما صرح به جماعة وفي غيرهما من سائر الاستعمالات اتفاقا من الامامية كما يساعده التتبع ويحرم اقتناؤها من غير استعمال في المشهور اما الاول فالدليل عليه بعد الاجماع النص الوارد بطريق الفريقين من طرق العامة النبوي لا تشربوا في انية الذهب والفضة ولا تاكلوا في صحافها فانها لهم في الدنيا ولكم في الاخرة ومن طرقنا رواية داود بن سرحان لا تاكل في انية الذهب والفضة وثبت حرمة الشرب فيها بالاجماع المركب والصحيح لا تاكل في انية من فضة ولا في انية مفضضة والمناقشة فيها بضم المفضض مدفوعة بما نسمعه في المفضض واما الثاني فالدليل عليه بعد الاجماع الذي لا يقدح فيه المحكي عن الخلاف من اطلاق كراهة استعمالها لارادة الحرمة منها قطعا النهي المتعلق بنفس الانية في نحو رواية ابن مسلم نهى عن انية الذهب والفضة وفي رواية موسى بن بكر انية الذهب والفضة متاع الذين لا يوقنون مؤيدين بما في استعمالها من الكبر والخيلاء وكسر قلوب الفقراء وهي من اعظم ما يمقت الله فما في خبر ابن بزيع سئلت الرضا عن انية الذهب والفضة فكرههما محمول على الحرمة وقد يشهد له مع الغض عن فهم الاصحاب بعده حيث قال لابن بزيع روى اصحابنا انه كان لابي الحسن مرآة ملبسة فضة فقال لا والله انما كانت حلقة من فضة فان انكاره مع التشديد بالحلف يناسب الحرمة لكنه مبني على حرمة المرآة الملبسة ومنها ما نسمعه عند الكلام في تحقيق الموضوع او الحمل على التلبيس بنحو داخل في الانية وعلى كل حال حيث ان الحكم اجماع منا لا ينبغي الاطالة في دلالة الاخبار عليه والاهم منه تنقيح ما يتفرع عليه من انه ولا هل الماكول والمشروب الذان في انية النقدين من المحرمات ام انما تختص الحرمة باستعمال الاناء دون المستعمل فالمحرم في صورة الاكل منها تناول ما فيها للاكل او شربه اما مجرده وتنقطع الحرمة بعد الصيرورة في الكف مثلا او الى ما بعد الازدراد فازدراد ما تناوله باليد ايضا محرم على الوجهين الاثنين المعروف هو الثاني ونسب في الذكرى الى المفيد الاول قال ولم نحو كلام ابي الصلاح ايضا ولم نذكر دليلا له سوى ان قال وحديث بحرجر محمول على انه سبب في دخول النار لامتناع ارادة الحقيقة ولعله تبرع منه والذي اظنه عدم ارادة المفيد الحرمة الذاتية كما استفادها منه في الجواهر اذ هو بجل عن دعواها بل غايتها اختصاص الحرمة عنده بحال كونه في الاناء قطعا فاذا نقل الى غير النقد حل فلو كانت الحرمة ذاتية لم تحل بالنقل واذا كان مراده من تحريم الماكول تحريمه ما دام في الاناء رجع الى ثاني الوجهين المذكورين للقول المعروف ومراده بذلك نفي الوجه الاول منهما من كون المحرم مجرد اخذه من الاناء وانقطاع الحرمة بعده كما يظهر من المتاخرين فيما نراه ولذا صححوا بالاغتراف من الماء فيكون مراد الشهيد من نقل ذلك من المفيد واختياره هو خلافه الاشارة الى الخلاف الذي تسمعه فيما بين جد كاشف الغطاء مع المشهور في استعمالها في الكف بعد اخذه من اناء النقدين بالاكل والوضوء فان دعواها كما نسمعها هي حرمة اكل ما يتناوله بمعنى حرمة مضغه وازدراده وهو معنى حرمة الماكول ما دام في الاناء اي حرمة اكله من الاناء لا مطلقا الذي هو الذاتية ولعل هذا

هو محصل ما فى الحدائق من توجيه كلام المفيد بان ما فى الاناء كالحق المأخوذ بحكم الحاكم الجائر فلا يرد ح عليه بما اورد فى الجواهر من عدم اقتضاء
كونه كالحق المذكور الحرمة الذاتية لان المفيد لا يقول بها وكذا ما فيه من تفريع عدم وجوب قيئه على قول غير المفيد الشهير باداءته وجوب
قيئه على قول المفيد لان وجوب قيئه من احكام الحرمة الذاتية التى يراها المفيد من لوازمها ومن هنا يتبين ان المهم ايضا تنقيح حال الماخوذ من
الاناء بعد نقله فهل تنقطع الحرمة بمجرد النقل مطلقا كما يظهر من المشهور او الى غير الكف وما بحكمه مطلقا واليه ايضا فى غير الاكل وما
كان نحوه كالوضوء او تنقطع بالنقل مطلقا لو كان بقصد التفريغ ولا تنقطع مطلقا لو كان بقصد الاستعمال لا بقصد التفريغ كما
فى كشف الغطاء ام تنقطع فى غير مثل الاكل والوضوء كما يظهر من جدى العلامة فى الدرة اقوال ويتفرع على ذلك صحة الوضوء من اناء
النقدين وعدم صحته وتحقيق الكلام فيه مستند بان النقل من الاناء المذكور بقصد التفريغ اى التخلص من المعصية جائز مطلقا اتفاقا
وح اذا بدا له فاستعمله لم يكن باس بالاستعمال واما ان لم يكن بقصده فضلا عن كونه بقصد ترتيب الاستعمال عليه فالاظهر عندى انه
محرم مطلقا الى يد او اناء اخر لصدق الاستعمال المحرم هنا هو مقابل الاهمال وان ظهر من درة جدى العلامة كونه مباحا حيث قال ولتنقل
منه غير الاستعمال له فليس من باس على من نقله وقال قبله وما حوى محرم فلا يحل الا بنقل فيحل ان نقل فهذا منه يدل على كون النقل محللا
للاستعمال وبدل الذى قبله على كونه فى نفسه محللا بل الظاهر حل النقل وجوازه وان كان بقصد ترتيب الاستعمال عليه الا النقل الى اليد
للاكل والوضوء بل ظاهره ان النقل مطلقا مباح ومبيح للاستعمال المرتب عليه غير النقل الى اليد للاكل والوضوء فحرام ومحرم ونظره
فى ذلك الى ان متعلق النهى هو استعمال الاناء ونقل ما فيه الى محل اخر ليس منه بل هو متضمن لقصد ضده لانه يقصد به التحويل عنه ليستعمله فى
ذلك المحل الثانى لا من الاناء فتبين انه محلل غير منهى عنه ومنه تبين ايضا انه محلل للاستعمال المترتب على المنقول اليه دون المنقول منه
وقد صرح فى الكشف ايضا بان اغتراف الماء باليد من الاناء تفريغ له غير متعلق النهى لكنك عرفت ان عدم صدق الاستعمال على نفس النقل
ممنوع اذ هو فى نفسه فعل بالاناء ومتعلق به فهو من افراد المنهى عنه بناء على كونه بمعنى ما قابل الاهمال لكنه غير مستلزم لحرمة ما يترتب عليه
من الاستعمال بل ما يترتب عليه من استعمال ما نقل ان كان الى غير اليد من اناء اخر غير النقدين فظاهر لمشاركته حله مطلقا لانهم صححوا الوضوء
بالاغتراف باليد فمع النقل الى اناء اخر اولى ولو لم يجز لم يصح الوضوء عندهم فغير الوضوء من سائر الاستعمالات عندهم اولى بالجواز وظ
كشف الغطاء ان النقل اذا كان للاستعمال فلا يباح الاستعمال سواء كان النقل الى اليد او الى اناء اخر لقوله فاذا دخل تحت الاسم اى اسم الاناء
حرم عملها وحرم الاكل والشرب منها ما يتناول بالفم او اليد او بظرف اخر بالاخذ او بالادارة بقصد الاستعمال لا بقصد التفريغ فيعصى
بالتناول والوضع بالفم والابتلاع الى ان قال وكما حرم الاكل والشرب فيها كذلك يحرم مطلق استعمالها ولو توضأ ومسا العضو او اغتسل
مرتمسا فى غسله او تناول بيده او بالة بطل ما فعل ولو اخرجه بقصد التفريغ ثم عمل فلا باس انتهى والاقوى ما استظهرناه من المشهور لان ترتب
الاستعمال على النقل الى الثانى موجب لانقطاع استعمال الاول وصيرورته فى العرف استعمالا للثانى ولا ينبغى التامل فى ضعف اطلاق
ما سمعته من كاشف الغطاء من عدم اباحة الاستعمال ان كان النقل لا بقصد التفريغ وان كان الى اناء اخر لانه يلزم عليه ان من طبخ فى قدر
فضة ثم صبه فى قصعة خشب او صفر ونحوها ليأكله فاكل من القصعة اثم باكله ومن طبخ القهوة فى دلة فضة وادارها فى فنجان زجاج او
فغفور فشربه من الفنجان اثم بشربه وهكذا فى غيرهما مما كان نحو ذلك مما لا يلتزم قطعا واما استعمال ما نقله الى اليد دون اناء اخر فظاهر
المشهور حسبما سمعت من تصحيحهم الوضوء بالاغتراف باليد من اناء النقدين اباحة سائر الاستعمالات بالاولى وسمعت قضيته ما فى
كشف الغطاء من حرمة مطلق الاستعمال المرتب على النقل لا بقصد التفريغ الى يد او غيرها وظاهر الدرة اباحة ما عدى الاكل مما تناوله او وضوء
مما اغترفه باليد لانه بعد تعميمه نفى الباس فى البيت المتقدم الذى استظهرنا منه وما تقدمه عموم كون النقل مباحا ومبيحا قال ووضعه
فى اليد نقلا ان شرب ولا كذا الاكل فمن اكل حنث فاستثنى به النقل باليد للاكل من عموم ما تقدمه وقد سمعت تنزيل ما عن المفيد من حرمة
الماكول عليه ايضا ثم قال ومثل ذاك الاغتراف باليد لقاصد التطهير فى بعده اى مثل الاكل فى الاستثناء من العموم وتقييده الوضوء بنحو
الاغتراف مما فى الاناء من باب التنبيه بذكر الادنى على الاعلى فهو تنبيه على انه اذا غمس العضو فى الاناء قاصدا غسله كان اولى بكونه استعمالا
للاناء بوضوئه فيبطل وقد سمعت عن كاشف الغطاء التصريح ببطلانه وعلى الطرف الضد منه فى اللوامع فانه بعد ان وافق المشهور فى صحة
الوضوء مع الاغتراف من الاناء صرح بصحته مع الرمس فى الاناء ايضا قلت الذى يقتضيه النظر فى حكم الاستعمال المرتب على نقل ما فى الاناء
الى اليد ان الاستعمالات الشخصية على قسمين احدهما ما يصلح فى العرف والعادة اضافته الى الاناء حقيقة بلا نقل لما فى الاناء الى

على نفس النقل منه خصوصا على ما بيناه فى من ان الاستعمال صح

فى الاستعمال بالتفريغ من الذهب والفضة

كف او اناء

كف او اناء اخر كالتبخر بالمباخر والتطيب بالمجامر والاستضاءة بالمشاعل والشرب من الاقداح والاباريق الى غير ذلك ففى
مثلها اذا نقل ما فى الاناء لو كانت فضة الى غيرها من اناء مباح او كف انقطع اضافة الاستعمال الى اناء الفضة وكان استعمالا للاناء
الثانى والكف فلا يقال لذلك الشرب مثلا انه شرب من القدح لان حقيقته وضع الفم على القدح حسبما قلناه وثانيهما ما للنقل الى
الكف او اناء اخرى وله غيرها مدخلية فى اضافته الى الاناء حقيقة فى العرف والعادة كخضاب اللحية من حناء فى اناء واكل ما فيها فان
متعارفهما تناول ما فى الاناء باليد ووضعه فى اللحية والفم بل فى بعضها لا يمكن الا بالواسطة كاستعمال محابر الفضة فانه اخذ الحبر منها
بالقلم والكتابة منه ولا يكون الا كذلك ومنه ايضا التنقيش مما فى الاناء فانه لا يكون الا باخذ ما فيها بالة والتنقيش به والتكحيل بمكحلة الفضة
لا يكون الا باخذ الكحل بميل ونحوه ووضعه فى العين الى غير ذلك ففى مثلها اذا نقل لا ينقطع به استعمال انائه بل تناول اللقمة من الاناء
بيده ووضعها فى الفم اكل من الاناء وهو استعمال لها وكذا فيما اشبهها مما ذكرناه وفى كون الوضوء من الاناء من القسم الاول والثانى تردد
فعند المشهور انه من الاول ولذا حكموا بصحة الوضوء من اناء الفضة بنحو الاغتراف منها بل نسب البطلان فى بعض الكتب المعتبرة الى الحنابلة وقد
سمعت من الدرة جعله من الثانى وكذا فى كشف الغطاء لكن مبناه فى الاخير قد عرفت من عبارته انه على كون كل نقل بقصد ترتيب الاستعمال
عليه حراما محرما للاستعمال من غير خصوصية فيه للوضوء وغيره بل صرح بان النقل منها للشرب كذلك وكان نظر جدى ره الى الوضوء الموظف
الشرعى من الاناء اذ هو بنقل الماء من الاناء الى الكف وصبه على العضو واما وجه ما فى اللوامع من صحته ولو بالرمس فى اناء الفضة فكانه
كون وضع العضو فى الاناء مقدمة وان حقيقة الوضوء جرى الماء على العضو فلم يكن مستعملا للاناء بنفس الوضوء وفيه انه باعتبار
حصول جرى الماء على العضو وهو فى الاناء يتحقق استعماله نعم ربما يورد فى الاغتراف للوضوء ونحوه فيما عدى الاكل بانه ليس فى الادلة
نهى عن الوضوء من اناء النقدين حتى يدعى ان النهى عنه معنى هو عدم تناول الماء من الاناء وصبه على العضو بل غاية ما فيها النهى عن انية الذهب
والفضة وغاية ذلك حمله على النهى عن استعمالها بسائر الاستعمالات لها لكن نحن نقول ان استعمالها فى شئ من تلك الافعال ليس الا مجرد
انتزاع ما فيها دون ما يفعل بالماخوذ بعد ذلك فنمنع كون ما يفعل به بعده استعمالا له بل للكف والاناء الاخر وان صدق عرفا
الوضوء او الكتابة او الخضاب والتنقيش من اناء الفضة مثلا وهو مدفوع بانه بعد صدق كونه وضوءا وكتابة مثلا من اناء الفضة
فمقتضى تعلق النهى بعين الانية من النقدين هو حرمة كل مضاف اليهما من وضوء منها او كتابة وان لم يكن لفظ الاستعمال وعن فى الجواهر
هذا الايراد الذى هو من صاحب الحدائق بتقرير اخر واجاب عنه بجواب لا يخلو من تكلف والاولى الجواب بما ذكرناه واستوجه الفاضل
فى المنتهى بطلان الوضوء من اناء النقدين من وجه اخر غير ما اشرنا اليه قال لان الطهارة لا يمكن الا بانتزاع الماء المنهى عنه فيستحيل الامر
بها لاشتماله على المفسدة ولا يخفى ان البطلان من هذا الوجه مما يستقيم فى صورة انحصار الماء بما فى الاناء المحرم كما هو الداب فى المقتضى
الحرمة وهو خارج عن محل البحث ومن هنا قال فى المدارك بعد نقله عنه انه جيد حيث ثبت التوقف المذكور واما لو تطهر منه مع التمكن
من استعمال غيره حتى فى اثناء الوضوء قبل فوات الموالاة فالظاهر الصحة لتوجه الامر باستعمال الماء حيث لا يتوقف على فعل محرم وخروج الانتزاع
عن حقيقة الطهارة انتهى وعلى كل حال الاقوى بطلان الوضوء لما ذكرناه فى توجيه ما فى الدرة من كون الوضوء الموظف من الاناء هو بنقل
الماء الى الكف وصبه على الاعضاء والنقل ممنوع فهو كالاكل من الاناء وان قيل اذا لم نسلم كون النقل من الاناء الى الكف مطلقا تفريغا
للاناء كما مر عن كشف اللثام فليكن من التفريغ اذا قصد ذلك باغتراف الماء منها للوضوء تحكيما للقصد والنية ويخرج به عن المنهى فلا
يتم بطلان الوضوء مطلقا قلنا بعد البناء على كون الاخذ باليد من الاناء ماخوذا فى حقيقة الوضوء والاكل من الاناء فالنقل ليضعه
فى فمه او على عضوه يحقق كونه تناولا من الاناء اكليا او وضوئيا وبه يتحقق كونه استعمالا للاناء فكيف يكون تفريغيا بمجرد اخطار التفريغ
معه فانه هو المتخلص به عن استعمال الاناء كيف لا ولو اجدى مجرد اخطار التفريغ بالنقل للتناول الاكلى ونحوه لساغ كل الاستعمال
بمجرد ذلك وهو يوصل الى المحرمات بالحيلة الصورية كما قال فى الدرة وقصد نقل فيه لا يحل فلو احل القصد حل الكل نعم يجدى فى
حل استعمال لا يكون التناول باليد ماخوذا فى حقيقته ولا يكون اخذه من الاناء ليستعمله فيما يكون التناول باليد ماخوذا فيه كالاكل
والوضوء مثلا اذ لا معارض لقصد التفريغ فيحل هو وما يترتب عليه وبالجملة فرق بين ما يترتب الاستعمال على ما اخذ بيده من
الاناء وبين وقوع الاخذ جزء الاستعمال المرتب عليه وفى الاول ينقطع بالنقل اضافة الاستعمال المرتب عليه الى الاناء وان لم
يقصد بالنقل التفريغ دون الثانى فان الوقوع فيه جزء مما يترتب عليه يصحح اضافة الفعل المترتب الى الاناء لكون المرتبح منهما للنقل

وان اخطر

وان خطر معه التفريغ فتدبر جيدا بقي الاعتراض على ما في الذرة من المساواة بين الوضوء بالاغتراف من اناء النقدين ومن الاناء المغصوب نقالا وحكما حل في اناء مغتصب كحكم ما في فضة او في ذهب مع ان المتجه الصحة في المغصوب لعدم عموم تحريم كل ما يضاف الى المغصوب مما لم يكن تصرفا فيه وان صدق عليه الوضوء او الانتفاع منه كما هو واضح واما جعل اناء النقدين مصبا لماء الوضوء فقد صرح في كشف الغطا بانه مبطل للوضوء وفي الجواهر انه كالاناء الماخوذ منه الماء في عدم الابطال به بناء على اختياره عدم البطلان في المشبه به وفي المنتهى ايضا التصريح بعدم البطلان فيه ونسب البطلان الى بعض الجمهور وقد يقوى في النظر ما في كشف الغطاء لانه كصب الماء في الاناء في غير حال الوضوء وواضح فيه كونه استعمالا للاناء والامرار بالماء في الاثناء على عضو اليد غير صالح للفرق بينهما في الحكم وبه يندفع ما في المنتهى من الاخذ منه للوضوء حيث انه مقدمة للوضوء محتاج اليه بخلاف الصب فيه فانه لتاخره عن الوضوء مستغنى هو عنه فيوجب البطلان في الاول دون الثاني فرعان احدهما لو نقل من اناء الفضة للاكل بغير اليد فان كان نقله الى اناء مستقل مباح كقدح ونحوه فلا يحرم اكله خلافا لاطلاق ما سمعت من عبارة كشف الغطاء التي جعل فيها مدار الحل والحرمة في الاخذ من اناء النقدين على كونه بقصد التفريغ وقصد الاستعمال مطلقا وان نقله الى الاخرى مثل الملعقة والكمكمة والقاشوق المتعارف في زماننا فان كان ما في الاناء مما لا يؤخذ باليد كالحريرة والعصيدة ونحوهما لم يحل لان الالة بحكم الكف فيما التناول بها جزء لكيفية الاكل المتعارف وان كان مما يؤخذ باليد كطبيخ الارز فوجهان من عدم تعارف اخذه من الاناء بالفم بلا واسطة بل بواسطة وهذه الالة من الواسطة فلا يحل ومن كون الغالب تناول مثله باليد فغير اليد كالاناء المستقل فيحل ولعله الاظهر مع تامل ولو نقل من الانية المحرمة للوضوء بغير الكف بناء على ما تقدم عن الذرة من بطلان الوضوء اذا اغترف لم يكفه يصح وضوئه لاختصاص وظيفة نقل ماء الوضوء بالكف في الشريعة حسبما سمعت في توجيه بطلانه اذا اغترف بكفه الفرع الثاني انه لو نقل من اناء الفضة لاستعماله ثم ندم وعدل عن استعماله فان كان الاستعمال المنوي اولا غير الاكل وما يضاهيه ارتفع اثم النقل بالندم وان كان الاكل ارتفع الاثم بالندم وانقطع الحرمة بالعدول ولا يجب مع الندم القاء ما في يده وان قال في الكشف انه لا يجب على اشكال وكان اشكاله من وقوع النقل الشخصي محرما فلا تنتفي الحرمة الا بنفيه بالالقاء وفيه انه بالندم المتضمن للعدول يخرج عن جزئية الاكل ويصير كالنقل لغيره الذي حكمنا بانقطاع الحرمة فيه بالنقل ولو اكل ما في يده بعد ان ندم وعدل فهل يكون حراما لان ازالة الحرمة بالعدول مراعى بعدم ترتب الاكل ام لا يحرم لانقطاع الحرمة بالندم فاذا اكله بعد ذلك فقد اكل الموضوع في يده بلا حرمة ولعل الاظهر الاول لان الندم لا يرفع الموضوع بل اثمه وارتفاع اثمه اذا كان بالندم فدوام ارتفاعه بدوام الندم فاذا زال عادت الحرمة لبقاء الموضوع فاذا وضعه في الفم وابتلعه صدق الاكل من الاناء وبه يتحقق الحرمة وهل يحرم مجرد اقتناء اناء الذهب والفضة وان لم يستعمله اصلا ام لا يحرم قولان اولهما للشيخ والمنسوب الى المشهور في كتب معتبرة كالمسالك وغيره وقد يشعر اختصاص القول بحله الى الشافعي في المعتبر باتفاقنا على الحرمة وصرح الحلي بحله وظاهر الاردبيلي موافقته وفي المدارك استحسنه وفي الرياض اختاره ولعله ظاهر المتن لتقييد التحريم فيه بالاكل وغيره اي من ساير الاستعمالات ولا يشمل مجرد الاقتناء حجة الاولين الاخبار الناهية عن عين الانية فان عمومه قاض بحرمة كل ما يضاف اليه حتى اقتناؤه خصوصا نحو قوله متاع الذين لا يوقنون وقوله لهم في الدنيا ولكم في الاخرة وهو العمدة للمحرمين دون بعض الاعتبارات من كسر قلوب الفقراء واثارة الخيلاء ونحو ذلك لانها من الحكم التي لا يدور الحكم معها وجودا وعدما اذ لا يفرق في الحكم اذا اخفى الاناء من الفقراء على وجه لم يروه اصلا حتى ينكسر خواطرهم او لم يثر معه الخيلاء اصلا وكذا عموم حرمة السرف في تضييع المال وتعطيله لان تعلق مقصد عقلائي من وضعه في المجلس لاظهار الثروة والجلال او مجرد الالتذاذ بوضعه في المجلس او بمشاهدته يخرجه عن عموم الحرمة وكذا ما في الكشف تبعا للمنتهى من استلزام حرمة استعمالها عموما حرمة اتخاذها بهيئة الاستعمال كالات اللهو لمنع الملازمة وحرمة اقتناء الات اللهو لما فهم من الاخبار من تعلق الغرض بعدم وجودها لنشأ الفساد منه وما كان كذلك يجب افناؤه واعدامه كما يعطيه خبر الدعائم المستند له في الحكم وذلك ممنوع في هذا الموضوع وحجة المجوزين الاصل مع صرف النهي المتعلق بالعين الى ارادة الاستعمالات المعدة لها الاواني نحو قولك لا احب الفرس الادهم مثلا يتبادر منه ارادة ركوبه او لا احب كذا ملبوس ارادة لبسه وكذا ماكول ارادة اكله والدار الضيقة ارادة مسكنها فكذا لا احب كذا انية والنهي عنه يتبادر منه استعمالها المعدة هي لها من جعلها ظروفا ووعاء فيختص المنع بوضع الشيء فيها دون غيره كالتزيين بوضعها في المجلس ونحو ذلك مع ان الاختصاص خلاف الاجماع فالمتبادر خلاف الاجماع والموافق للاجماع غير المتبادر ويمكن الدفع بدعوى ان مدلول النصوص هو الخصوص لكن يتعدى الى غير المخصوص من وجوه الاستعمال بالاجماع ويبقى غير الاستعمال من مجرد الاقتناء تحت اصل الاباحة مع ان سند ما تعلق فيه النهي بعين الانية غير خال من الضعف

فرع في حرمة اقتناء آنية الذهب والفضة

كما قيل لكنه منجبر كضعف دلالته كونه متاع الذين لا يوقنون باعتبار ان متاعية الشيء انما هي باعتبار التمتع الحاصل بالاستعمال دون مجرد الاقتناء فلا يشمل المتاع ما اتخذ لمجرده وعلى كل حال لولا فتوى المعظم كان جواز الاقتناء قويا وهل الوضع للتزيين منه او هو من اقسام الاستعمال تردد ظاهر القواعد من قوله وهل يحرم اتخاذها لغير الاستعمال كتزيين المجالس هو الاول وظاهر استثناء تزيين المشاهد في كلام جماعة من الاستعمال المحرم هو الثاني ولعله الاظهر لانه نوع استعمال لها كما صرح به في الجواهر وعلى كل من التقديرين بناء على حرمة الاقتناء قد يستشكل جوازه في خصوص المشاهد لعدم معارضة دليل تعظيم الشعائر دليل حرمته لظهور عدم شموله المحرم كما ان دليل استحباب ادخال السرور في قلب المؤمن لا يشمل اجابته على طلب المعصية فما في الذكرى بعد تحريم تزيين المجالس بها من قوله وفي المساجد والمشاهد نظر لفحوى النهي وشعار التعظيم واضح الضعف والاولى الاستدلال على جوازه بالسيرة المستمرة على خصوصه وما في الجواهر من دعوى حدوث تلك السيرة ممنوع خصوصا في وضعها في المساجد المعظمة واما الكعب لها كالقناديل فخارج عن الموضوع من حيثية عدم الكعب كما تسمعه لا باعتبار ما في الموامع من كونها محلاة بها المشاهد لضرورة عدم كونها قابلة للاخراج عن صدق الموضوع وكذلك دعوى عدم الانصراف الى امثالها ويتفرع على القول بحرمة مجرد الاقتناء وعدمه وجوب كسر الاناء وعدمه فان جوزناه لا يجب الكسر بل لا يجوز بغير رضا المالك للاصل مع عدم موجبه مع وجود منفعة محللة لها غاية الامر حرمة استعمالها فعليه ان لا يفعله وان حرمناه وجب لان الاقتناء ابقاء وجودها بالهيئة المخصوصة ويجب اذهاب الصورة تحقيقا لعدم ابقائها واذهابها بكسرها وما في معناه من تطبيق بعض اجزائها على بعض ومنه يعلم حرمة صياغتها واخذ الاجرة عليها هذا اذا كان الاناء ملكه واذا كان ملك الغير فيأمره بالكسر ان كان يمتثل جمعا بين الحقين من حصول الغرض وعدم التصرف في مال الغير بغير اذنه واذا امتنع فيبادر غير المالك الى كسرها حسبة اذ هو من الامور التي عرف من تحريم الاقتناء تعلق الغرض بعدم وجودها في الخارج ولا يضمن الكاسر ارش قيمة الهيئة ولا يجوز بيعها بتلك الهيئة ولا رهنها ولا اعارتها ولا غيرها من النواقل الا مع اشتراط الكسر فورا والوثوق بحصوله والحرمة مخصوصة بما كان على هيئة الاناء لاختصاص النهي في الاخبار بموضوع اناء الذهب والفضة وهو حقيقة فيما كان بصورة الاناء وكون جميعها من احدهما او منهما تركيبا او خلطا فمتى فقد احد القيدين يبقى على اصل الاباحة وصرح بالاجماع على جواز غيره في غير واحد من كتب الاصحاب بل يدل عليه من النصوص ما ورد بطريق المؤالف والمخالف في اشتمال درع النبي ذات الفضول على حلق من فضة وكذلك قصعته على ضبة فضة وكذا بقبضة سيفه ونعله وخواتيمه وحليته ذات الفقار وانف عرفجة ومن طريق الخاصة في خبر ابن بزيع في المرآة لمولانا الكاظم وفي صحيحة معوية عن الشرب في قدح من ماء فيه ضبة من فضة قال لا باس الا ان تكره الفضة فتنزعها وفي اخر ان قدحه انكسر فاتخذ مكان الشعب سلسلة من فضة وفي حسنة ابن سنان ليس بتحلية السيف بالذهب والفضة باس وفي خبر ابن سرحان ليس في تحلية المصاحف والسيوف بالذهب والفضة باس وخبر القرآن المعشر بالذهب في اخره سورة مكتوبة بالذهب لم يعبه منه الا كتابة السورة بالذهب وفي اخر انه كان برة ناقة رسول الله من فضة فبعض النصوص المتضمنة للنهي عما ليس بانية محمولة على الكراهة كخبر ابي المقدام ان الصادق قد اتي بقدح ماء فيه ضبة من فضة فنزعها باسنانه وقوله في خبر فضيل بعد ان سئله عن اسناك سرير فيه ذهب ان كان ذهبا فلا وان كان ماء ذهب فلا باس وفي صحيح علي بن جعفر بعد ان سئله عن السرج واللجام وفيه الفضة ايركب به ان كان مموها لا يقدر على نزعه فلا باس به والا فلا وفي ذيل ما مر من خبر المرآة من انه امر بكسر قضيب عباس اذ كان فيه شيء من فضة وغير ذلك ثم في اختصاص الكراهة بمورد النصوص والتعدي منه الى ما لا نص فيه خاصة او اليه والى ما ورد النص بجوازه ايضا وجوه واحتمالات وفي الحدائق الجمع بين النصوص الاخيرة والاولى بالكراهة في الالات مع التفاوت فيها شدة وضعفا وهو مع عدم وضوح مراده بالالات ينافيه ما سمعت مما كان للنبي لان بعضها من الالات ويأتي تتمة كلام فيه في المفضض وبالجملة لا يعتبر في الحرمة كون الاناء بصورة احدى الاواني المعهودة فلو صنع اناء جديدا قابلا للوعائية بغير صورة الاواني المعمولة حرم كما لا يعتبر في حرمة الاستعمالات المتعارفة من اكل او شرب وطبخ او وضع فيها واخذ منها الى غير ذلك بل المراد به الاستعمال مقابل الهجر والاهمال فلو اتخذ قدحا يلعب به بالتقليب له بيده من دون فعل اخر حرم بل بمجرد مصاحبته لها محرمة وقد يفرع عليه بطلان صلوة حامل اناء من النقدين ويمكن دفع الالزام ببطلان الصلوة بمصاحبته وان كانت المصاحبة في نفسها محرمة بان المعتبر في البطلان من جهة اجتماع الامر والنهي كون المامور به والمنهي عنه واحدا شخصيا في الوجود والمصاحبة مع الكون الصلوتي هنا موجودان متقارنان في الوجود واما ضابط موضوع الاناء فاعلم ان جملة من كتب اللغة لم يزد فيها على قول ان الاناء معروف وفي المصباح المنير الاناء والانية كالوعاء والاوعية وزنا ومعنا و

الاستعمال كونه من احدهما

تفصيل في بيان معنى الاواني

والظاهر انه يفسر بالاعم كما هو واقع منهم في تفسير كثير من الموضوعات كالاناء وعاء خاصة لا مطلقة كما يساعده العرف وحيث انه مقدم على اللغة في الموضوعات التي تتضمنها الاخبار فلينتفع معناه العرفي ولم يذكره اكثر اصحابنا ضابطا بل اقتصروا على مجرد بيان ان هذا اناء وذاك ليس باناء نعم في كشف الغطاء قال يعتبر فيه اجتماع قيود اربعة الاول الظرفية الثاني ان يكون الظرف معرضا للرفع والوضع فموضع فص الخاتم وان عظم وعكوز الرمح وضبة السيف والمجوف من حلي المرأة المعد لوضع شيء فيه للتلذذ بصوته ومحل العوذة وقاب الساعة وانية جعلت لظاهر اخرى بمنزلة الثوب مع الوضع على عدم الانفصال ليس منها الثالث ان تكون موضوعة على صورة متاع البيت الذي يعتاد استعماله عند اهله من اكل او شرب او طبخ او غسل ونحوها فليس القليان ولا راسها ولا راس الشطب ولا ما يجعل موضوعا للراء للقليان ولا قراب السيف والخنجر والسكين وبيت السهام وبيت المكحلة والمرات والصندوق والسفط وظرف التتون والعطر ومحل الفتيلة والمباخر ونحوها منها الرابع ان يكون له اسفل يمسك ما يوضع فيه وحواشي كذلك فلو خلا عنه كالقناديل والمشبكات والمحرمات والطبولم يكن منها والمدار على الهيئة لا الفعلية انتهى ربما الهيئة دون الفعلية كفاية كونه على هيئة يحصل بها ما ذكر لا فعلية حصوله وهذه القيود بعضها مسلم وبعضها ممنوع فالظرفية مسلمة ضرورة كونه وعاء مخصوصا وهو يستلزم اعتبارها بمعنى كونه موضوعا لقرار شيء فلو كان لمجرد المرور والجواز كالمزاب والبرابخ التي تصنع من الخزف وتوضع في ممر المياه ليس من الاناء وكذا الثاني من كون القرار فيه معرضا للرفع فلو كان ملصقا بما وضع فيه كما يلبس به المرات من الفضة وفص الخاتم الكبير ونحوهما فليس من الاناء لما وضع فيه للالتصاق الملازم الموجب للاتحاد مع ما هو فيه على وجه لا ظرفية ولا مظروفية وهو الوجه الذي اراده في العدة بقوله والوجه في المرات من ذلك اي الالتصاق الملازم المذكور ومثله في الخاتم بل اظهر انه الجواد ولعمري انه ابدى في ذكر المرات هنا من وجوه البديع اجملها واما الغير ما هو موضوع فيه بالالتصاق كالاناء من نحاس اذا البس باناء فضة ملتصق به فوضع ما فيه ومشربه فالمنع جار والمأثم بالشرب منه لصدق الانائية كما تعرف الفرق بينهما في مسئلة المفضض وكذا القيد الرابع من وجود اسفل بمعنى الكعب فما لا كعب له كالقناديل المكشوفة من الطرفين خارجة من الاناء وكذا وجود حواشي طار به ملتصقة به او من اصله فان الاناء ليس مطلق الظرف والوعاء وكان منشاء توهم كونه ذلك كما يعطيه عد بعضهم بعض امور الاناء هو عبارة المصباح المتقدمة وقد عرفت كونه من التفسير بالاعم فكل اناء وعاء لا اخذ الظرفية فيه في معناه كما سمعته من كاشف الغطاء لكن ليس كل وعاء اناء اذ هو الوعاء بصورة خاصة هي ان يكون في وسطه انخفاض ما فالسفرة ليست منه ولكن في اخراج المشبكات والمحرمات يقول مطلق ما فيه فان المباخر المشبكة من الاناء واما القيد الثالث فممنوع اذ هو الوعاء بالصورة الخاصة المعد لوضع اي شيء كان غير الحيوان فالالات التي عدها في جملة ما اخرجها منه منع كالقليان اذا كان موضع الماء كله فضة وكذا المباخر وبالجملة كل وعاء منخفض الوسط ولو في الجملة يقر فيه الشيء من حقيقة الاناء وعندي يعتبر فيه ايضا ان لا يكون بصورة المساكن للانسان ولا بصورة مرابط الخيل ولا مرابض الغنم ولا وكرات الطيور فان ما كان بصورها لا يعد في العرف من الاواني وان وضع فيها ما يوضع في الاواني كالتجارة والمحمل والتخت دوان والباصود والطوق المستعمل في الاعراب للعاجز والنسوة وكذا ما كان بصورة الارسي والعرفة دون مطلق البيت لا شتراك الصورة بعض البيت بين السكنى وحرز العسل ونحوه وكذا يعتبر ان لا يكون بصورة الملابس كالعرقچين والكلاه والحكمة والبيمني البغدادي والطاسة التي من توابع الدرع الى غير ذلك فانها ايضا لا تعد في العرف من الاواني مثل وكذا يعتبر ان لا يكون بصورة وعاء الكتب والمصاحف بل ووعاء الحروز والتعويذات والرقى فيتجه ما كان منها من الاواني موضوعا ظاهر العدة لخراج الاخير منها حكما كاخراجه ما جوزه من تعظيم الشعائر من الحكم ايضا مع امكان الفرق بينهما بكون التعارض بين الدليلين في التعظيم من وجه وفي الحروز والتعويذات بنحو العموم والخصوص المطلقين لقيام النص بخصوص التعويذ من جز ابن حازم في التعويذ يعلق على الحائض نعم اذا كان في جلد او فضة وعن حرز الجواد ولعله اجود من التزام خروجه موضوعا ولا يبعد دعوى اعتبار عدم كونه ذا جسم رقيق كالكيس والجراب لبعد مثله عن صدق الاواني كما انه لا يبعد ايضا دعوى عدم انصراف ما في الادلة الى بعض ما صغر جسمه جدا كمغرفة الاذن وكذا ما كبر كالبركة من الحياض وان كان بعضهم ادعى استفادة العموم اللغوي من بعض ادلة منع الاواني فلا يجري الانصراف مع امكان منع دعوى الانصراف من اصلها بل هو من التشكيكات البدوية التي لا عبرة بها ولا يخفى ان هنا بعض افراد محل شك في صدق الاناء كالكاس التي يباع المشاء اليها ونحوهما العدول انه يتخذ من الكلبدون الخالص بناء على منع كاسي الكل ومن الورق الرقيق الخفيف

جدا على وجه يطوى ويشترى كالكرباس فيلاحظ صدق الاناء عليه حال انتشاره فيا بين الشك من حيث احتمال اعتبار صلابة الجسم جسمها في البدع مع انتساب لطيفة واستقامتها دونه فيما يجمع اجزائه كالخزف وغير بعيد كون وعاء الحرز والرقى من هذا القسم المشكوك الصدق انه لم يكن من قسم الممنوع وفي اللوامع عد المكحلة وظرف الغالية والدوات من المشكوك ايضا وبناء عليه لا فرق بينها ظاهرا وبين ما اشبهها من ظروف الافيون والتتن والترياك وبعض الحبوبات والسعوط والتتون والمدهن والمشط الصغير جدا كما صرح به جماعة ومنهم فاضل الرياض لكن مقتصرا على ذكر الاولين واخرون جعلوها من القسم الممنوع والقدر فيهن بين دعوى المنع ودعوى عدم انصراف الادلة اليها في معونة الاثبات فانها على الثاني على عهدة مدعي الخروج ومع الشك ثبت ثم وعلى الاول على عهدة مدعي الدخول ومع الشك ينفي الحرمة لكن في الجواهر على تقدير الثاني ايضا اثبت الحرمة بناء منه على كفاية الجواز صدق الوعاء لغة مع الشك في صدق الاناء عرفا فانه بعد ان نقل عن القاموس قوله ان الاناء والانية كالوعاء والاوعية وزنا ومعنى قال وهو تفسير بالاعم او انه يقدم العرف على اللغة لكن فيما تعارضا حيث كان ظرفا ووعاء الا انه يسلب عنه اسم الانية عرفا اما ما نوافقا فيه او استقل هو عن العرف بان كان من الظروف الاوعية ولم يسلب عنه الاسم لكن لم يتضح لدينا الحال او عرف زماننا عليه لقلة استعمال هذا اللفظ فيه او لغيره ذلك فالظاهر ثبوت الحرمة انتهى وفيه ان الشك في الصدق العرفي مرة يكون مع تضح العرفي والشك انما هو في فردية الفرد له للشك في تحقق الكلي فيه ويحكم بالحل للشك في تحقق موضوع الحرمة فيجري البراءة ومرة يكون ناشئا من اجمال المعنى العرفي وغاية الامر حينئذ بان معنى في العرف هو اخص من اللغوي لكن لا يعلم مرتبة اخصيته بحيث يشمل هذا المشكوك او بمرتبة لا يشمله ومفروض البحث من هذا القسم ودعوى الجواهر فيه ان التعويل على اللغوي الا ان يتحقق السلب العرفي وكان نظره الى عدم المانع من الحمل على اللغوي لان المانع منه العرف المخالف فلم يتحقق ومع لو ميته احتمله محل لا يجدي اذا لم يثبت الاخصية بمرتبة تقتضي بخروج هذا بل الاصل عدمها فالمانع من ارادة اللغوي فيه القاضي بثبوت الحرمة عليه ولعل المحقق هو الحكم بالحل فيه اذ بعد معلومية ان لموضوع الحرمة معنى عرفيا مغايرا للغوي ولو بالاخصية منه يكون الموضوع الا المصداق العرفي واصالة عدم كون الاخصية بمرتبة قاضية بخروج المشكوك غير ما صلة في المقام لان طرو الوضع العرفي ولو لمعنى اخص ليس من باب تخصيص المعنى اللغوي حتى يعمل فيه بقاعدة الشك في التخصيص ولو سلم كونه من ذلك الباب فهو اشبه ما بالتخصيص بالمجمل الذي لا يخصص حكم العام وبالجملة يجب الاقتصار في التحريم على المتيقن من المصاديق العرفي وفي المشكوك يعول على البراءة فليتدبر جيدا وعلى كل حال فقد فرع في الجواهر على ما ذكره من تحكيم صدق اللغوي التحريم في القليان وراسها وراس الشطب وما يجعل موضعا للرو وقراب السيف والخنجر والسكين وبيت السهام وظروف الغالية والكحل والمعجون والبن والتتن والتنباك والافيون والمشكوة والمجامر والمحابر ونحوها وفاقا بل اصريح الطباطبائي في منظومته في اكثر الما وجميعه بل والتذكرة والذكرى وان اقتصر على التصريح بظرف الغالية والمكحلة خلافا لصريح الاستاد في كشفه في جميع ذلك عن زيادة بل والناراقي في لوامعه وان اقتصر على التصريح بالمكحلة وظرف الغالية والدوات والمغاصير في رياضه وانما اقتصر على التصريح بالاولين لكن ظاهرهما بل صريحهما العموم انتهى قوله ظاهرهما بل صريحهما بوقف ما اشرنا اليه من تعميم المقتصر ثم استدل في الجواهر على الحكم فيما عدده بالحرمة بقوله لصدق الاسم او لعدم صحة السلب فيه او انه اراد الحكم بالحرمة ولو على تقدير الشك في صدق الاسم العرفي فلا وجه له للاستدلال عليه بالصدق العرفي ولو اراد تنجيز الحكم بالحرمة مستندا الى الجزم بالصدق كما يعطيه قوله ودعوى الشك في الصدق والارادة بل ظهور عدمها نستدعيها وعدم اعتبارها وانها حينئذ من الاشتراك والاصل الاباحة مضافا الى الصحيح عن التعويذ يعلق على الحائض والى ما اشتهر بها ورد في حرز الجواد بدفعها منع الشك في الصدق اولا وعدم فادحيته بعدما عرفت ثانيا كمنع الشك في الارادة ثالثا لمنع التذدة في الاطلاق الموجبة لذلك وان كان الكثير المتداول عند اغلب الناس الاواني المستعملة في المآكل والمشرب ونحوها وصغر الحجم ونحوه لا تأثير له في ذلك واولوية المجاز انما هي من الاشتراك اللفظي المعنوي على انه يمكن منع كون ما نحن فيه من المطلق اذ قوله لا تأكل في انية الذهب ونحوه مما لا انفاوت في شموله بين المعتاد وغيره لكونه من العموم اللغوي فضلا عن تعميم معاقد الاجماعات بل لعل ملاحظة الاخبار خصوصا صحيح ابن بزيع يعطي تعميم المراد لغير المعتاد كما اعترف به الاستاد الاكبر في حاشية المدارك واما صحيح التعويذ المعتضد بالمشتهر من حرز الجواد فيدفعه اولا امكان الفرق مع غيره بصحة سلب الاسم عنه دونه كما اعترف به الاستاد في كشفه وثانيا التسليم لكن لا يجوز التعدي الى غير التعويذ مما يطلق عليه اسم الانية بل ولا من الفضة الى الذهب كما هو ظاهر العلامة الطباطبائي فيهما معا فهو لا يخلو من قوة انتهى وبعضها

في بيان ان الحكم هل هو معلق على مسمى الاسم او على ما فيه علة الحكم ... لصدق الاسم

لا يخلو من مناقشة كما لا يخلو اخر من قوة فمن الاول دعوى الجزم بالصدق فيما عدده ولو في بعضها لعدم الجزم به ولو من جهة وقوع المخالفة
فيه من الاعاظم ومع الشك في العرف قد عرفت منع الحرمة واما الشك في الارادة فمن ادعاه بناء على دعوى عدم الانصراف وعدم التبادر من
اطلاق لفظ الانية المجرد نادرة الوجود ثم منع مدخلية الصغر والكبر مطلقا في ذلك لا وجه له ودعوى العموم اللغوي المجمع في خبر المنع
حتى في قول لا تاكل في انية الذهب دعوى كونه من النكرة في سياق النفي ممنوعة بل هو مثل قول لا تكرم الرجل لا مثل قول لا تكرم رجلا
واما معاقد الاجماعات فغير مشخص كونها بصيغة العام اللغوي ودلالته بنفسه على تعميم موضوعها غير الانية قطعا وحكمها الكراهة والفرق
في وعاء الحرو بين الفضة والذهب مستند الى ذكر الفضة في نصه دون الذهب مع ملاحظة باقي الاخبار مضافا الى ان لا ارادة العناء
عن ذكره بذكرها ويشهد له الاقتصار على ذكر انية الفضة في عدة من اخبار المنع عن الانية مع ان الذهب فيما هو انية محرم قطعا
خلاصة الكلام ان البحث في الموارد التي يثبت فيها صدق الاناء عرفا هو الحكم بالحل وهي موارد الخلاف التي مرت في عبارة الجواهر وفي
بعضهم زاد قاب الساعة المتصل والمنفصل وجوزات الكتاب والسرير والسكتلي والمهد واللثو والارجوحة واجزاء دولاب الهواء
والسفرة والحوجة والحباب والفناطيس الكبار ومعرفة الاذن فما فرض من هذه العنوانات البقاء فيه على الشك ولو لمخالفة اعاظم الاصحاب
فقد عرفت ان الاقوى فيه البناء على عدم التحريم كما هو مقتضى القاعدة من اجراء البراءة عن الحكم فيما لا يثبت الموضوع وفي المفضض
قولان اشبههما الجواز مع الكراهة والكلام فيه يقع في موضعين احدهما في موضوعه واحسن ما جمع اقسامه عبارة البحار قال المفضض اقسام
الاول الظروف التي يكون بعضها فضة وبعضها نحاسا او غيره متميزا كل منهما عن الاخر كما يستعمل ظروف فاصلها الخزف او غيره وفيها من الفضة
الثاني ما كان جميعه مموها بالفضة وهو قسمان احدهما ما طلي بماء الفضة واذا عرض على النار انفصلت الفضة عن غيرها الثالث ما
علق عليه حلقة او قطعة من سلسلة من الفضة الرابع ان يخلط الفضة بغير الذهب ويصنع بها الانية الخامس ما نقش بالفضة وظاهره
النقش بقطع من الفضة بنحو التثبيت عنه وشبهه لا النقش بماء الفضة لجعله القسم الاول من الثاني قال وظاهر اخبار المفضض شمولها للاول
والثالث واما الثاني فالظاهر في القسم الاول منه الجواز وفي الثاني المنع لصدق الانية على الباطن بل يمكن ادعاء صدق انية الفضة قلت
وهو فرض الكاسي من الفضة الذي فصله في الذخيرة اقساما ثلثة الكاسي للاقل فاباحه بجعله من المفضض والكل فحرمه وفي خلو من حكم بكون
البعض لعدم الاستيعاب من ان الجل غالبا يساوي الكل وللكل فحرمه معللا بان الكاسي اناء مستقل بوجب ذلك صدق الشرب من اناء
الفضة مثلا كما او البر المجلسي قال في البحار واما الخامس فلا يبعد انفصل منه كالثاني بان يقال ان حصل لها بالعرض على النار ينفصل
منه شيء ام لا ينفصل من ذلك ما في التذكرة المموه ان كان يحصل شيء منه بالعرض على النار حرم والا فاشكال ومثله في النهاية ومراد
الفرق بين المطلي بماء الذهب والفضة والممزوج في خال الدونان فيحل وبين ما المضوفطع منها باللحام ونحوه به فيحرم عبر عن الثاني
بما يحصل منه شيء من الفضة اذا عرض على النار لان اللحم ينفك بالنار ومراده بالمموه في المقسم ما كان جميعه مموها كما يعطيه سبك العبارة
قال لو اتخذ اناء من ذهب او فضة ومموهها بنحاس حرم الى ان قال ولو عكس اي اتخذ اناء من نحاس وموهها بالذهب والفضة لم
يحرم ثم قال المموه مشيرا الى المتقدم ذكره ان كان يحصل منه شيء الى اخر كلامه والا فلو اراد ان ما المضوب بفضة تنفصل منه بالنار
مطلقا محرم كان يما يتوهم من اطلاق قوله المموه ان كان الى اخر فلا يبعد بطلانه لان بعض اقسامه لا يكون بصورة الاناء اصلا فكيف
يحرم ولذا قيد المجلسي ره قسم المحرم من المموه بما كان جميعه مموها وهذا التقييد منه جار في القسم الخامس ايضا وعبارة الفاضل ايضا
راجعة الى تقسيم المجلسي ره القسم الثاني من اقسام الخمسة وتقسيمه ره الى الخمسة وتحريمه ما حرم وتحليله ما حلل في غاية الجودة و
ان كان حكم القسم الرابع في كلامه غير مصرح به لكن ظاهره الاباحة بل مما غير تامل فيه لما اشتهر من ان المركب من الداخل والخارج خارج
وبالخلطاء الغير المستهلك في غير الفضة خارج عن صدق انية الفضة كما لا ينبغي ايضا في القسم الثالث نظرا الى الاخبار التي منها ما
ورد بطريقي الموافقة والمخالفة كان للنبي صلى الله عليه وآله قصعة لها حلقة من فضة وكذا في القسم الاول للطهور ان انا الفضة والذهب الممنوع في
الاخبار فيما كان جميعه منهما لا بعضه واتضح مما ذكر وجه قسمي القسم الثاني فالتحريم في ثانيهما لما قررناه من كون الكاسي اناء مستقلا
يوجب لمضافة الملازم صدق الشرب من اناء فضة والتحليل في اولها العدم كون المطلي بها كاسيا لا يبعد مجرد الطلي بها لما انا
مستقلا وهما سند قسمي الخامس والجميع واضح ما عدا وجه الثاني من قسمي الثاني والخامس ففيه في الجملة غموض ولكن الاقوى
ما قررناه مما خلاصته ان الاناء المكتسي جميعه من الباطن والظاهر بثوب من النقد في قطعة او قطعات ملتئمة متواصلة ملتصق

باب حكم اناء المفضض

ما شربحرم والاولا انتهى ومثله في كلام الفاضل انه بالعرض على النار ح

بها على الدوام باللحام ونحوه مما يفكه النار فحكمه جهتان الاولى من جهة وضع احدهما في الاخر ويدخل في هذه الجهة المرات الملبسة من حيث
وضع الزجاجة فيما يحيطها من فضة مثلا ووضع اطل الصفا وكذا الخاتم من حيث وضع الفص في محله فحكمه الحل والا باحة وهو المراد ظاهرا
بقوله ولبس من باب الاواني الخاتم وشبهه من ملصوق ملازم بعني ان وضع الفص في محله ليس من وضع الشيء في اناء فلا يحرم وخلاصته
وجه الحل فيه انه يعرض للصوق الملازم خروج من وضع الوعائية للشيء فلم يكن فضع احدهما في الاخر من الوضع في وعاء قال والوجه في المرات
الملبسة بالنقد من ذلك بدا انه حل اللبس به لمكان اللصوق المشار بقوله اذا الجمع باللصوق الحق الثانية من جهة وضع الشيء في المكتسي بالنحو
المقرر كقدح نحاس مكتسي بثوب من فضة ملاصقة على الدوام اذا وضع فيه ما يشرب به ويدخل فيه من هذه الجهة المرات المتقدمة
اذا فرض في زجاجتها انخفاض يوضع فيه ما مثلا وكذا فص الخاتم الكبير المحفور للنهر اناء مكتسي بالنقد بالنحو المذكور فحكمه حرمة شرب
ما يوضع فيه او اكله وهو الذي اراد بقوله في الذخيرة حيث قسم المفضض بنحو الكسوة للاناء بالصياغة وان كساها كلها فلا تحل فانما
الكاسي اناء مستقل اي فلا تحل الحل المتقدم فيما كسي البعض الذي جعله من المفضض من كراهة الشرب والاكل وساير الاستعمالات
فالتعليل بما في كلامه للحكم بالتحريم من هذه الجهة ومراده بذكر كونه اناء مستقلا مجرد بيان انه ليس لكاسي البعض متطفلا به لبدل
بتطفله في المفضض الذي عنوان الانية فيه للمضوب الفضة الملحقة بما علة حرمة الشرب في المكتسي فهي ما اشرنا اليه من صدق الشرب
في اناء فضة في الجملة الناشي من لصوق الكاسي وان كان بالتضام بالمكتسي خرج عن كونه انية لكن لا ينافي ايجاب التضام به مع
كونه بصورة اناء مستقل غير متطفل به صدق الشرب من اناء فضة في الجملة اذا شرب من الموضوع في المكتسي واما لم يكن كل كاسي البعض لانه
لبس بصورة اناء مستقل بل الفضة متطفلة به وغاية اثر التضامها به تسميته المكتسي مفضضا فان قيل لم لم يؤثر كاسي الكل تسميته للمفضض
قلنا لانه ما خوذ في المفضض عرفا تطفل الفضة ولحافها ومع الاستيعاب يصل كما اشير اليه بانه اناء مستقل فان قيل المفضض قد يكون
ايضا مستوعبا كالمطلي جميعه قلنا فرق بين الصياغة والصباغة فان الصبغ متطفل للشيء وان استوعبه ومن حكم الجهتين اندفع ما عسى
يقال ان الفضة في فرض المرات ايضا اناء مستقل فلم صح وافيها بالحل لما عرفت من ان الحل من الجهة الاولى ثابت في المقامين كما ان الحرمة
من الجهة الثانية جارية ايضا فيهما معا وهو المراد ايضا مما في الذخيرة في المقامين وكذا مراد المجلسي ره من تحريمه الاخير من قسمي الصورة
الثانية من الاقسام الخمسة ومراد الفاضل من تحريمه المموه جميعه فيما مر من عبارة كتابيه هو تحريم المكتسي من هذه الجهة لا من جهة وضع
المكتسي في الكاسي وعلى كل حال يتبين ان الوجه في التحريم هنا ما اشرنا اليه من صدق الشرب من انية الفضة وبه المجلسي ره ايضا عليه بقوله
فيما يمكن ادعاء صدق انية الفضة ولعل دعوا حيث كان تصدق انية الفضة لا غيرها عبر بالامكان ولو كان شيء ما ادعيناه من
صدق الشرب من انية فضة لجزم به ويلحق بالكاس المذكور الاناء المعمول من الكيلويات او البالدونات المتعارف في زماننا اذا لم يمكن فيه وفي
الجسم التي احتملنا مراعاتها في الانية فان لف بل الفضة متواصلا عليه بمنزلة الكاسي الملصوق الملازم فيجري فيه الاقسام من كاسي
الكل والجل والبعض ولذا ادخلنا فيما مر بعضها الاتية الا بالصنع منه كالعرقجين والكلاه ونحو ذلك **الموضع الثاني في حكم المفضض**
والكلام فيه ايضا يقع في موضعين احدهما في ان المفضض هل هو مثل الفضة في الحرمة ام لا السبب الى الشيخ في الخلاف القول بحرمته
ولكنه في خصوص الاناء المفضض وعبارته غير صريح به فيما نسب اليه فانه قال يكره استعمال اواني الذهب والفضة وكل المفضض منهما
وقال الشافعي لا يجوز استعمال اواني الذهب والفضة وكل المفضض منها وبه قال ابو حنيفة في الاكل والشرب والتطيب على كل حال وقال
الشافعي يكره المفضض وقال ابو حنيفة لا يكره وهو مذهب داود دليلنا اجماع الفرقة واستدل بالاخبار الناهية انتهى وظاهر نقله
الثاني عن الشافعي كراهة المفضض ارادة غير الاواني وكذا عن ابي حنيفة عدم الكراهة في غيرها حتى لا ينافي نقله عنهما اولا عدم
الجواز في المفضض وعلى كل حال قوله ابتداء يكره دائر بين محذورين ارادة الحرمة منه فيقتضي تحريم استعمال المفضض وارادة التنزيه
فيقتضي تجويز استعمال انية الذهب والفضة لكن المحققين من اصحابنا حملوه على التحريم ويشهد له استدلاله بالاخبار الناهية فانها
حقيقة في التحريم ولقائل ان يتحققوا منه المخالفة في تحريم انية الذهب والفضة واشتهر هنا عنه حكاية تحريم الانية المفضضة ولعله
اولى من العكس فان تنزيهه عن الخلاف في تحريم انية الفضة اولى منه في كراهة المفضض لان الاول اجماع المسلمين ولم اجد القول بحرمة
الاناء المفضض المصرح به في عدة اخبار ففي صحيحة ابن وهب سئل ابو عبد الله ع عن الشرب في القدح فيه ضبة من فضة فقال لا باس
الا ان تكره الفضة فتنزعها مؤيدا بالتعبير في الاستثناء بعده بلفظ يكره الظاهر في الجواز مع المرجوحية وقد مر الوارد بطريق الفريقين

باب حكم المفضض

حكاية عنه بما لا الفرض بل الجواز هنا لما اعتقد النبي صلى الله عليه وآله بمعنى ان الاولى اجتناب الاناء المفضض

ان للنبي ص كان قصعة فيها حلقة من فضة وايضا كان له قصعة مشعبة بضبة من فضة والضبة او الحلقة في القدح او القصعة يلحقهما بالاناء
المفضض حسبما سمعته من تقسيم البحار وغيره وفي صحيح ابن سنان لا باس ان يشرب الرجل في القدح المفضض واعزل فمك عن موضع الفضة
لا يعارضها ما ورد بالنهي عنه كصحيح الحلبي لا تاكل في انية من فضة ولا في انية مفضضة وخبر الاخر عن الصادق ع
انه كره انية الذهب والفضة والانية المفضضة ونحوه خبر بريد وتقريب استفادة حرمة المفضض حتى يعدّه معارضا سبقتين عنقريب
ووجه عدم المعارضة انه على تقدير الدلالة على الحرمة فهي من الظاهر ودلالة ما تقدم خصوصا فعل النبي ع في قصعته من النص
والنص يحكم على الظاهر خصوصا مع اعتضاد النص بالشهرة المقاربة للاجماع بل ظهور الوفاق جماعة الشيخ فانه مع الاعتضاد لو تمّا
في النصوصية والظهور لا يقاوم مخالف المشهور موافقه فكيف مع عدم التماثل هذا مع عدم وضوح دلالة جملة مما عورض به كخبر
الحلبي كره انية الذهب والفضة والانية المفضضة لانه عوى دلالته من ان حرمة انية الفضة معلومة فهي المعطوف عليه كره للتحريم
يلزم كونه في المعطوف ايضا للتحريم ليتساوى المتعاطفان وهو مدفوع بانه ان قيل يكون كره حقيقة في التحريم يجب حمله على خصوصه
بغير قرينة فهو مجاز فيه وان قيل هو حقيقة في التنزيه لكن الحرمة مرادة في الخبر بقرينة اضافته الى انية الفضة فليكن بالنسبة الى المفضض
مرادا به التحريم ايضا ليتساوى المتعاطفان قلنا بعد البناء على التجوز ليس التجوز المذكور باولى من التجوز بحمل الكراهة على الاعم من التحريم و
التنزيه بل هذا اولى ليكون بالاضافة الى الفضة للتحريم والى المفضض للتنزيه وتساوي المتعاطفين في الحكم الشخصي غير لازم بل تساويهما
في الحكم انما يلزم لئلا يكون المراد بالعامل الاول معنيين مع عدم تكرره في العطف مع ارادة الاعم يرتفع المحذور وقد يلزم التساوي
في الحكم بل في الجواهر ان ذيل الخبر الثالث في تحريم الفضة التي منها اكره الشرب في الفضة وفي القدح المفضض وكذا ان يدهن من مدهن
مفضض والمشط كذلك فان لم يجد بدا من الشرب في القدح المفضض عدل بفمه عن موضع المفضض ظاهر او صريح في ارادة القدر المشترك
من الكراهة في اوله لكن لا اعرف وجهه اذ هو يوافق ارادة التحريم من كره في صدره باحسن وجه وان كان مراده المطهور باعتبار كون
العدول بالفم غير واجب فيكون الشرب من موضع الفضة مكروها فيدل على كون كره في صدره بمعنى الاعم فيه ان كراهة العزل غير
مختار له هو اشار على غير القول الذي يحاوله الخصم من تحريم الانية المفضضة مطلقا ضرورة انه عليه ليس الا بمعنى الحرمة ولا ينافيه الذيل
لان مفروضه عدم البد من الشرب من المفضضة فلا باس ان يقول على تقدير الالتجاء يتحرى غير موضع الفضة مهما امكن نعم يؤكد
هذا الحمل قوة كون انشاء الكراهة يومئذ حقيقة في القدر المشترك وعلى كل حال يسقط استدلال الخصم بهذه الاخبار لان احتمال
كون كره فيها للاعم اما اظهر او مساو فيتبين من ذلك بطلان ما في الحدائق من ان التخلص من احتجاج الخصم بهذا الخبر موقوف على
التزام كون اللفظ مستعملا في المعنيين وهم لا يجوزونه لما عرفت من التخلص بغيره نعم الخصم يستظهر بالصحيح لا تاكل في انية من فضة
ولا في انية مفضضة فانه من عطف المفرد على المفرد لان كلمة لا الثانية زائدة لمجرد تاكيد النفي واصله لا تاكل في انية فضة وانية مفضضة
لا عضد الجواب بحمل النهي على مطلق المرجوحية حتى يصح كونه في الاول تحريميا وفي الثاني تنزيهيا لكنه مجاز لا يعارض الحقيقة الا ان
الجواب عنه اما عن فان الخصم بعد ان كان يرى من عداه مفتيا بجواز استعمال الانية المفضضة لو خلا عن الجادلة بالقول بالتحريم
يصلح اتفاق من عداه قرينة له صارفة عن الحقيقة وحمل النهي على المرجوحية المطلقة وربما احتمل فيه كون الواو استينافية لا
عاطفة فلا بد من تقدير فعل ولا يتعين معه ما يقتضي التحريم ولا يلزم تساويهما في الحكم لكن الاستيناف فيه ايضا خلاف الظاهر
ايضا والاستدلال انما يصلح مع الظهور وعلى كل حال لا ينبغي التامل في ضعف القول بحرمة الانية المفضضة واما غير الانية
من اقسام المفضض فلا يوجد القول بالحرمة فيه بل في اللوامع الظاهر الاتفاق على عدم حرمته لكن في المعتبر انه اتخاذ اليسير من الفضة
كالحلقة للسيف والقصعة او كالضبة والسلسلة التي تشعب بها الاناء جائز فيما عدا ذلك مما ليس باناء تردد اشبهه الكراهة اذا
كان فيه غرض صحيح كالصفائح في قائم السيف الى اخر كلامه فان التردد منه فيما يصحبه احتمال الحرمة وهو يقضي بعدم تحقق الاتفاق
على الجواز عنده وتقييده الغرض بالصحيح نظرا الى كون الخالي من الغرض سرفا واتلافا للمال يوجبان الحرمة وفيه من عبارة العلامة في
نهاية الاحكام قال الاقرب جواز اتخاذ حلقة من فضة وذهب في سلسلة واتقه ذهب وما يربط به اسنانه وفي تحريم الالات كالميل
والصفيحة والمراة والصفائح في قائم السيف اشكال اقربه عدم المنع لاصالة الاباحة وفي المكاحل الاقرب عدم تحريم اتخاذ
غير الاواني من الذهب والفضة اذا كان فيه غرض صحيح كالميل والصفائح وهو يقضي باحتمال المنع لغير الاواني ايضا فيما لا غرض

صحيح

في بيان اقسام المفضضات وتفصيل احكامها

صحيح ولا ينبغي التامل في عدم حرمته لكثرة ما يدل من الاخبار خصوصا اخبار ما كان من ادوات النبي ص مفضضة وانكار ابي الحسن علي بن يزيع نقله
وجود المراة الملبسة بالفضة عند ابيه لا يدل على الازيد من الكراهة لان المداومة على استعمالها ينكر عليهم وكذا امره بكسر قضيب اخيه
العباس فانه حكاية فعل بل السيرة قائمة على عدم التحريم وتجويز المفضض من الانية المتفق عليه ظاهرا يقضي باولوية جوازه في غير الانية
نعم التامل في كراهة المفضض وهي محل الاريب في ثبوتها لكن في تشخيص ما هو المكروه منه اختلاف كثير في الاخبار وكلام الاخبار ففي الجواهر
يمكن استفادة كراهة مطلق المفضض او ما عدا السيف وان لم يكن اناء من خبر الفضيل عن السرير فيه الذهب ايصلح امساكه في البيت
فقال ان كان ذهبا فلا وان كان ماء ذهب فلا باس بناء على عدم الفرق بينه وبين الفضة وصحيح علي بن جعفر عن السرج واللجام فيه
الفضة ايركب به قال ان كان مموها لا يقدر على نزعه فلا باس والا فلا يركب واقل النهي الكراهة وصحيح ابن بزيع المتقدم في حكاية المراة
وكسر قضيب عباس وخبر ابن ابي المقدام رايت اباعبدالله ع اتي بقدح فيه ما فيه ضبة من فضة فرايته ينزعها باسنانه وخبر بريد المكره
فيه ان يدهن في مدهن مفضض والمشط كذلك بناء على ارادة غير الانية وكان استثناء السيف في كلامه لما دل على مفضضية سيف النبي ص
من اخبار الفريقين وفي الحدائق الحكم بكراهة ما كان من الالات وان تفاوت شدة وضعفا في مواردها وفرق بين المفضض والمموه
واستظهر جواز المموه بغير كراهة واعتقد انه الجمع بين الاخبار مع ان الاخبار لا يساعد اطلاق كلامه لان بعض ادوات النبي من سيفه
ودرعه وقصعته من الالات وانه لم يصرح هو بمراده من الالات لكن مر عن النهاية ان صفائح السيف من الالات وقد ورد بكونها في
سيف النبي ص من الفضة بطريق الفريقين ما لا ينكر ولم يكن النبي ص ليواظب على المكروه وبه يتضح ان ما امكن استفادته في الجواهر
من كراهة مطلق المفضض ضعيف من ذلك في الاخبار التي اشار اليها في مقابل هذه ما يقضي بخلاف ذلك كما اعترف هو به مفصلا
من خصوص ما ورد من الطريقين في تحلي درع النبي ص ذات الفضول بحلقة قصعته وضبتها وقبضة سيفه وقبيعته وحليته ذات
الفقار وانفه عن نجه ومراة الكاظم وخبر ابن سنان ليس بتحلية السيف بالذهب والفضة باس وخبر ابن سرحان ليس في تحلية المصاحف
والسيوف بالذهب والفضة باس وما روي كان نعل سيف النبي ص وقوائمه فضة وبين ذلك حلق من فضة ولدرعه ثلاث حلقات
وانه عرض عليه قران معشر بالذهب في اخره سورة مكتوبة بالذهب فلم يعب منه الا كتابة السورة وما ورد ايضا انه كان يراه نافذ
رسول الله من فضة وفي اللوامع فوى قصر الكراهة على ما تضمنه شيء من تلك الاخبار بغير جعل ضابطة قال ان في تخصيص الكراهة
بمورد النص او بالاعم منه ومما لا نص فيه او مما ورد النص بجوازه ايضا احتمالات والاصل يقرب الاول انتهى والذي يقتضيه النظر في
المقام ان يقال ان الادوات والالات اما فضة او مفضضة والقسم الاول هو ما لم يستعمل في مادته شيء غير الفضة غير مستهلك
فيها والثاني ما استعمل فيه من الفضة ما لم يستهلك وهو اقسام من الاشارة اليها وكل منهما اما انية او غير انية فالاول هو الفضة
من الانية حرام اتفاقا كما في اللوامع وفي الجواهر انه لم يجد فيه الخلاف وهل يكره ام لا فان قلنا بكراهة المفضض مطلقا كما مر من احد
الوجوه الثلاثة في اللوامع كان الفضة اولى بالكراهة وعلى غيره حيثما كره المفضض كان الفضة اولى وفيما لم يكره المفضض يحتمل كراهته
خصوص السرج واللجام لخبر علي بن جعفر المتقدم والثالث وهو المفضض من الانية فيه قول بالحرمة عن الشيخ والمعروف عدم الحرمة
وهو الاصح في غير الملبس كلها او جلها ايضا في وجه قوي فيه مر الاشارة اليه عن الدرة وهل يكره المفضض من الانية ففي مثل ذات
الحلقة او الضبة منها الظاهر عدم الكراهة لحجة قصعة النبي ص بحكمها ذات قطعة سلسلة بل فيها وانه ففي اللوامع روي ان قدح
النبي ص انكسر واتخذ مكان الشعب سلسلة من فضة بل مما ذكر يستفاد عدم كراهة كلما كان نحوها في الزيادة من المسمار والزرفانة
والذكر وامثال ذلك نصبا او ابتاتا او تعليقا واولى منها المفضض بقيد هابماء الفضة واما غير ذلك مما زاد عليه فالظاهر كراهة
الانية المفضضة بل هي المشهور وللاخبار المستند اليها في تحريم المفضض وقد حملناها على الكراهة مضافة الى ما صرح بالكراهة
كقوله في خبر بريد كره الشرب في الفضة وفي القدح المفضض المتضمن لنفي الباس عنه كصحيح ابن وهب وسنان محمول على الباس التحريمي جمعا و
يشهد له قوله في اولهما لا باس الا ان يكره الفضة فينزعها والرابع وهو المفضض في غير الانية منه وجهان الكراهة لاطلاق بعض
الاخبار المتقدمة بكراهة المفضض وظاهر الجواهر الميل اليه وعدمها ولعله الاقوى لتضمن الاخبار المذكورة اجزاء كلها يدل بكراهته
من غير الاواني ولو لتضمنها فردا واحدا ما ادعى كراهة عنوانه اذ لا فرق في الافراد من كل عنوان معتضدة بالتعليل المذكور في خبر قرب
الاسناد سالته عن المراة هل يصلح العمل بها اذا كان لها حلقة فضة قال انما يكره استعمال ما يشرب به عن الكليني وايضا في

احكام

احكام الدواب وعلي بن جعفر في كتابه فان قبل التعبير بما يشرب به او فيه قرينة ارادة الاناء والاجماع على حرمة استعمالها حرمة قرينة على ارادة
الحرمة من كره بناء على فهم الامام عم كون السؤال عن جواز المرات بتوهم حرمتها قلت التعليل انما هو لحكم المسئول عنه وهو المفضض مما له
حلقة الذي ظهر الاتفاق على عدم حرمته وورود اناء الفضة فلا صارف للكراهة عن ظاهرها من التنزيه فالسؤال عن الصلاح بمعنى عدم
الكراهة لا عدم الحرمة وهو وان خص الكراهة بالمفضض مما يشرب به لكن ظهور الاتفاق نصا وفتوى على عدم الفرق بينه وبين
سائر الاواني قرينة على كونه مثالا للاواني وربما استظهر كراهة المفضض في غير الاواني من بعض الاخبار المتقدمة اليها الاشارة كما
حكاه الرضا ع في خبر ابن بزيع من امر الكاظم ع بكسر قضيب عباس لكنه حكاية فعل لا عموم فيها وكما روي من انتزاع الصادق ع الصبية
التي كانت في اليد ان سلام الله عليها وهو ليس كذلك وقد يوجه فعل الامام في مورده بكونه من مقامات تزهدهم وكم لهم عليهم السلام
في الزهد من مكارم الخصال ما لا يراد منه قطعا بل هو عن مقدور غيرهم من لم يعصمه الله ويسدده ويقويه على مواظبته ذلك الا اقل
من العسر والمشقة في بعضها المتقين ولا يستدل بمجرد استعمالهم عليهم السلام في شيء من تلك المراتب والمقامات على كونه المكروه المصطلح بالنسبة
الينا كواظبة على ابن المؤمنين على عدم الجمع بين ادامين في الاكل حتى لو جمع له بين الملح واللبن امر برفع اللبن الذهاب وكذا تركه اكل الخطبة و
مواظبته على اكل الشعير اليابس الجشوب ولباس الخشن الى غير ذلك مما لعل يكره لغيرهم بالمعنى المصطلح قطعا كيف لا وابنه الحسن عليه السلام استعمل
خلاف ذلك ولو كان حكما عموميا لكان اولى بالاقتداء به فما هو الا من اختلاف الجهات والاعتبارات في مقامات زهدهم ومن هذا
المقام كما يشهد له ما مر من حلقة قصعة النبي ص وضبتها انها التي انتزعها الصادق ع باسنانه فكيف اتخذها النبي ص وكيف نزعها الصادق ع
فما هو الا ان اظهار الجلال كان مطلوبا في زمان النبي ص في مقابل المشركين وفي زمن الصادق والكاظم انتفى ذلك الغرض فاختلف العمل لان بما
يقتضيه زهدهم الذاتي وما دل الترغيب على الكراهة المصطلحة بالنسبة الينا وربما استظهر ايضا من رواية السرج واللجام المتقدمة مع ان
المسؤل عنهما من الفضة واحتمال كراهة خصوصهما من الفضة ولا تستلزم كراهة المفضض منهما سيما مع التصريح فيها بنفي الباس
عن المموه المصرح في اللوامع بانه مرادف المفضض والمذهب هذا مع معارضتها بما هو مذكور فيها مقدما على السؤال عن السرج واللجام
من التعليل المشار اليه وربما استظهر ايضا من قوله في ذيل خبر بريد المتقدم وكلما كان يدهن في مدهن مفضض مع انه من اقسام الانية
الخارجة عن مطرح النظر هنا وما رواه الفضيل ايضا عن السرير فيه الذهب ايصلح امساكه في البيت فقال ان كان ذهبا فلا مع ان كراهة
ما فيه الذهب غير مستلزمة لكراهة ما فيه الفضة خصوصا مع كون الفرق بينهما معهودا منه اتفاقا كلباس الرجل من الذهب ومنه على الحلي
كما في الموجز من منع الذهب لو في غير الاواني دون الفضة وبالجملة لا ملازمة بين الكراهتين كل هذا في المفضض واما المذهب فربما يستظهر
تساويه مع المفضض بل في الجواهر التصريح به قال ويلحق بالاناء المفضض المذهب في جميع ما تقدم لكن في الموجز حرمة المذهب مطلقا ولو في
غير الاواني واحتمل في الذكرى حرمة الضبة من الذهب في الاناء وفي المنتهى تعليل بتحريم المفضض الاحاديث وردت في المفضض وهو مشتق من
الفضة فلا يدخل الانية المضببة بالذهب تحتها ولم اقف للاصحاب فيه على قول انتهى ومرجعه الى ما مر عن الموجز لعدم الفرق بين الضبة من
الذهب وغير الضبة كما يقتضيه الاستناد للاحتمال المتقدم عن الذكرى الى عموم النبوي ص هذان محرمان على ذكور امتي مشيرا الى الذهب
والحرير ولعل الاقوى عدم حرمته لما مر عن الموجز للاصل وعدم دلالة النبوي على ما نحن فيه لاحتمال ارادة تحريم لبس الذهب بقرينة اقترانه
بالحرير الذي المحرم منه هو اللبس وارادة الاعم منه في خصوص الذهب يشبه استعمال المحرم في معنيين نعم قد يصلح الاستناد الى خبر الفضيل
المتقدم في السرير بحمل النهي فيه اذا كان ذهبا على حقيقته من التحريم وفي تموضه بمجرده بل مع مخالفته المشهور وظاهر منع حد خصوصا
مع معارضته بما روي منكرا انه ع محجة المروي بطريق العامة وحسن ابن سنان ليس بحلية السيف بالذهب والفضة باس وخبر
ابن سرحان ليس في تحلية المصاحف والسيوف بالذهب والفضة باس لا يخبارها مع حسن الثاني منها بالشهرة ظاهرا ومنه يتضح منع ما
سمعته عن المنتهى من عدم الموقوف للاصحاب فيه على قول الا ان يكون مراده في خصوص الانية المضببة بالذهب مع انه لا فرق بينها
وبين غيرها مما يلبس بالاناء بل سمعته عن اللوامع من ظهور الوفاق فيه قال وهذه عبارة الظ وقام على جواز اتخاذ غير الاواني منهما
الذهب والفضة كالميل وبعض السيف وحلقة القصعة وضبة الاناء والسلسلة والسرج واللجام واتخاذ الانف وربط الاسنان وتحلية
المصحف والسيف والمراة بهما وما شابهها انتهى فيحتمل ارادة الفاضل من قوله في المنتهى لم اقف للاصحاب فيه على قول التصريح
بمرادة الاتفاق استظهارا وعافهم من اقتصارهم في التحريم على ذكر الانية لا من التصريح بجواز غير الانية فلا منافاة

في بيان التحاق المذهب بالمفضض وعدمه

ولا استبعاد نعم ما كره من المفضض يكره مثله من الذهب اذ لا يتنزل عن درجة الفضة كما اعترف بذلك في المنتهى وفي جواز زخرفة السقوف
والجدران بالذهب والفضة وحرمتها قولان اختار الحلي المنع وتبعه جماعة وبظهر من الفاضلين وممن قبلهما الشيخ في الخلاف جواز ها قائلا
في الاحتجاج انه نص في تحريمها والاصل الاباحة وهو ظاهر الاردبيلي ايضا في المجمع ولعله الاقوى لعدم دليل صالح للمنع وما ذكر له من كونه تضييعا
للمال وتعطيلا له في غير الاغراض الصحيحة واضح المنع اذ لا عبرة في جواز بذل المال بالاغراض والمصالح الدنيوية ولو بمجرد حظ النفس العقلائية
وهو حاصل من التزيين واظهار الثروة وقد جرت سيرة الناس على صرف المال في تحصيلها وما الفرق بينها وبين تزيين السلاح والخيل والجواد
والخدم بالحلي الذي لا خلاف في جوازه ولعمري انه يقضي العجب من صدور هذه الكلمات من بعض الاساطين لولا مظنة كونه من حكم الباري
لئلا يعجم الذائد عن مباحثه العالية **الموضع الثاني** من حكم المفضض في انه على القول المعروف من عدم حرمة استعماله هل يجب عزل
الفم اذا شرب واكل من الاناء المفضض بالصاق ونحوه دون نزح المانع من موضع الفضة ام لا يجب عن المبسوط الوجوب ونسب الى المشهور
في المدارك تبعه عامة المتاخرين بل في الجواهر لا خلاف فيه بين القدماء والمتاخرين وفي المعتبر بعدما حكى الوجوب عن الشيخ قال الاشبه الاستحباب
عملا بالاستصحاب وتبعه جماعة ممن تأخر عنه كصاحب المدارك والذخيرة واختاره الحلي العلامة للاولين قوله في حسنة ابن سنان المتقدمة لا
باس ان يشرب الرجل في القدح المفضض واعزل فمك عن موضع الفضة ويقيد بها في غيرها من نفي الباس عن المفضض بها وان فرض العموم بترك
الاستفصال ايضا كما ادعاه في المدارك فيخصص بها خصوصا الحسنة الجامعة بينهما وهو خير من الجمع بحمل امر العزل على الندب لانه مجاز
الاان يدعى عدم مكافئتهما بنفسهما لاطلاق المعتبرة الواردة في استعمال الاواني المفضضة معتضدة بالاصل ولو كان عزل الفم
واجبا واطلق نفي الباس عنها فيما وقع السؤال عنها كان من تاخير البيان ويؤيد استشعاره بل يصححه معونة الامر بكراهة الفضة فتنزعها من حيث
التعبير بالكراهة وان امكن مقاومتهما بانجبارهما واعتضادهما بالشهرة المحكية التي لا يعارضها الاصل المستقل بافادة دليل وهي مطلقا
غير محققة والشهرة المتاخرة كما حكاها في الكفاية وان كانت غير بعيدة لكن كفايتها في الجبر والاعتضاد ممنوعة ولعله وجه القول بالندب
والا فالتخصيص او التقييد لا مندوحة عنه مع فرض قوة المكافئة ومن اجله كان القول بالوجوب في غاية القوة والحكم جار في العزل عن
موضع الذهب في المذهب بالاولوية وان كان المنصوص موضع الفضة ومن اجله تردد في المنتهى في وجوب العزل عن موضع الذهب
كالمفضض وقال في الذكرى هل ضبة الذهب كالفضة يمكن ذلك كاصل الاناء والمنع لقوله ع هذان محرمان على ذكور امتي لكن الحديث
منزل على خصوص اللبس كما اشرنا اليه والاولوية بحكم النص والعموم اجود فالاولى بل حيث قال في المجمع ومثله في المدارك ان الانية
المذهبة كالمفضضة في الحكم بل هي اولى بالمنع واواني ... او غير الاواني فيما عدا اللحم والجلد من سائر ما في ايدي المشركين طاهرة في ظاهر
الشرع ما لم يعلم نجاستها بحصول مباشرتهم لها او بملاقاة نجاسة اخرى غير مباشرة المشركين كما يقتضيه الاصل والعموم وعن الكفاية
الاجماع عليه ويساعده التتبع اذ لم يحك مخالف الا ما في الحدائق عن خلاف الشيخ قال بعد نقل عبارة الخلاف ولم اقف في كتب اصحابنا
على من نقل خلافا في هذه المسئلة مع انه كلام صريح في ذلك والغريب منه دعواه الاجماع عليه مع انه لم ينقل بذلك غيره فيما اعلم انتهى
مع ان الغريب فهمه من عبارة الخلاف ارادة نجاسة اواني المشركين الغير المعلومة مباشرتهم لها مع انه ربما يستدل الشيخ على ما حكم
به بانه انما المشركون نجس وهو اظهر شاهد على ارادته نجاسة اوانيهم المعلومة مباشرتهم لها ومقصوده من ذلك الحكم بنجاسة المشركين
في مقابل العامة الذين نقل عنهم القول بنجاسة اهل الكتاب منهم وهي المسئلة التي قدمناها في اعداد النجاسات العشرة لا دخل لها
بهذه المسئلة ولا ربط وهذه عبارة الخلاف مسئلة لا يجوز استعمال اواني المشركين من اهل الذمة وغيرهم وقال الشافعي لا باس
باستعمالها ما لم يعلم فيها نجاسة وبه قال ابو حنيفة ومالك وقال احمد بن حنبل واسحق لا يجوز استعمالها دليلنا قوله تعالى انما المشركون
نجس فحكم عليهم بالنجاسة فيجب ان يكون كلما باشروه نجسا وعليه اجماع الفرقة الى اخر كلامه فسبحان الله كيف يغفل الانسان او ما رأى
قوله في الاستدلال فيجب انه يكون كلما باشروه نجسا وهذا ايضا من حكم الباري المشار اليها سابقا وعلى كل حال فقد ورد في اخبار
مستفيضة بعدم الاجتناب في مثلها منها الوارد في الثوب يعيره الذمي قال في الصحيح اعير الذمي ثوبي وانا اعلم انه يشرب الخمر ويأكل لحم الخنزير
فيرده علي فاغسله قبل ان اصلي فيه فقال صل فيه ولا تغسله من اجل ذلك فانك اعرته وهو طاهر ولم تستيقن انه نجسه الى غير ذلك
وانما اثرنا ذكر هذا الحديث من جهة التعليل فيه فيقتضي شمول الحكم لغير مورد الصحيحة من الثوب المعار وينقطع به ما عسى يتوهم
من وقوع السؤال والجواب عن شيء مخصوص في الاصل عدم جواز التعدي فان عموم التعليل في المخصوص قاض بالتعدي الى غيره حيثما جرى

في حكم استعمال اواني المشركين وعدمه

العلم من استصحاب الطهارة ولو الاصلية من اصالة الطهارة كل شيء حتى يعلم انه قذر والى ان يعلم النجاسة ثم تلك الاخبار وان عورضت
باخبار اخر مما تعرض من مباشرة اوانيهم بل وثيابهم الا انها مع امكان حمل جملة منها على المعلوم مباشرتهم لها برطوبة بل ظهور بعضها فيه
لا تكافؤ المستفيضة الاولة لاعتضادها بعمل الاصحاب البالغ حد الاتفاق فيحمل على الاستحباب وهل المدار في الحكم بنجاسة اوانيهم
العلم بحصول سبب التنجيس ام يكفي الظن مطلقا او خصوص الناشي من الامارة الشرعية كالبينة او خبر العدل وفي انه اذا علم بتنجس
اوانيهم هل يبنى على الحكم بالنجاسة الى حصول العلم بتطهيرها او يكفي الظن بحصول الطهر مطلقا او الناشي من الامارة الشرعية كل ذلك
على الكلام الذي تقدم في المياه في شرح قوله كل ما حكم بنجاسته فلا نطيل باعادته هنا ولا يستعمل من الجلود شيء الا ما كان الحيوان
الماخوذ منه الجلد طاهرا في حال حيوته فلو كان نجس العين لا يجوز استعمال جلده وان ذكي حتى في غير ما يعتبر فيه الطهارة لاطلاق النص
بمحوى ما ورد في الميتة معتضدة بظهور الاتفاق وفي جواز الاستقاء بجلده قول الموثق عن جلد الخنزير يجعل دلوا يستقى به من
البئر التي يشرب منها او يتوضأ قال لا باس وعلى كل حال يعتبر في استعمال ما كان من طاهر الحيوان كونه مذكى ايضا فلو كان ميتة مما له نفس
سائلة لا يجوز استعماله وان دبغ باتفاق النص والفتوى واطلاقهما قاض بعموم المنع وان كان في غير ما يعتبر فيه الطهارة وللصدوق
قول بجوازه فيه للخبر الذي مر في الميتة يجعل فيها اللبن والسمن ما ترى فيه قال لا باس ان يجعل فيها ما شئت من ماء او سمن وتتوضأ منه
وتشرب لكن لا تصل فيها وهو من قوله تتوضأ منه وتشرب ظاهر في الطهارة التي لا يقول بها فلعل المراد منه بعض الجلود مما لا نفس له
كالضب والحصبي ونحوهما فان ميتتها طاهرة مطلقا ويجوز استعمالها في غير الصلوة فيها وما عدا اكلها وشربها فلا يجوزان ولو من ماكول
اللحم منه كالسمك والجراد ومع ذلك هو معارض بما لا يكافئه من وجوه اعظمها عمل الاصحاب البالغ مرتبة الاتفاق وفي خصوص الاستقاء
به خلاف جوزه المصنف في باب الاطعمة وسنشبع الكلام فيه في محله وقد تقدم عن الاسكافي جواز استعماله بعد الدبغ مع ابطاله و
اعتبار احراز تذكيته للبس منحصر في العلم بها بل الحكم بها مع الاخذ من يد مسلم او من سوق المسلمين ولو من يد مجهول الحال وقد استوعبنا
الكلام في الامارات الشرعية التي يكون الجلد معها بحكم المذكى في باب لباس المصلي من شرح هذا الكتاب بحيث اتفق لنا شرح تلك المسئلة
قبل المقام فلا نطيل باعادته ومن اراد الوقوف على شيء من مسائلها فليراجع هناك ويكره استعمال الجلد مما لا يؤكل لحمه ويقع عليه الذكوة
كالسباع والمسوخ حيث يحقق وقوع التذكية عليها في باب الذباحة التي هي محله حتى يدبغ على الاشبه بل الاشهر ممن تأخر وربما حكي
الاجماع عليه لاصالة جواز الانتفاع واطلاق النصوص كالموثق عن لحوم السباع وجلودها فقال اما اللحوم فدعها واما الجلود فاركبوا
عليها ولا تصلوا فيها ونحوه عن جلود السباع ينتفع بها فقال اذا رميت وسميت فانتفع بجلده ولا فارق بين السباع وغيرها فيجب
لا نفصل فيما لا يؤكل لحمه ذكاه الذبح اولم يدبغه فان ظاهر كون الذبح مطهرا مؤيدا باطلاق قوله الامام كتبه خلافا للشيخ بل الشيخين
والمرتضى وفي الكشف عن الاكثر وفي الذكرى عن المشهور المنع عن الاستعمال قبله اما لتوقف الطهارة عليه كما يفهم من بعض او تعبدا
كما يفهم من اخرين وعلى التقديرين هو ضعيف لعدم دليل صالح للمنع سوى ما حكاه في الكشف من انه روي في بعض الكتب عن الرضا ع دباغ
الجلد طهارته وسوى الخبر ابيع جلود النمر فقال امد بوغة هي قال نعم قال ليس به باس وهما مع احتمال الاول لها ارادة النظافة من الزهومات
ونحوها وعدم دلالته بناء على تعبدية وجوب الدباغة واحتمال التقية والثاني لا مفهوم معتبر فيه لا يكافئان لضعفهما المرهيان بما
تقدم والكلام فيما يدبغ به من المحلل والمحرم هو الكلام المتقدم فيما مر عن الاسكافي وكذا يكره استعمال ما كان من اواني الخمر رخوا لا يمنع
من نفوذ الخمر كما كان خشبا او قرعا او نحوهما مما ينفذ فيه كالخزف الغير المدهون دون ما كان صلبا يمنع من نفوذ الخمر ولو لكونه مقيرا
المعبر عنه في الاخبار بالمزفت او مدهونا بالدهن الاخضر المعهود المعبر عنه بالحنتم باخص الجانبين بهما في الشرائع قال ويستعمل من اواني
الخمر ما كان مقيرا او مدهونا بعد غسله وظاهره كظاهر غيره عدم الكراهة في الصلب فاعدم الممنوع عنه الحنتمية في الرخو فهو المشهور
لقابليته للتطهير بالماء للاطلاقات وما ورد في خصوصه كالدن يكون فيه الخمر هل يصلح ان يكون فيه خل او ماء او كامخ او زيتون قال اذا
غسل فلا باس وعن الابريق وغيره يكون فيه خمر ايصلح ان يكون فيه ماء قال اذا غسل فلا باس وقال في قدح او اناء يشرب فيه الخمر قال تغسله
ثلث مرات وخبر حفص وموثقتي اخرين وغيرها للسنة والمعتبرة الواردة بطهارة انية الخمر بغسلها المعتضدة بالاتفاق على تطهيرها بالغسل
خلافا للمحكي عن ابن جنيد والبراج من ان ما ليس بصلب من اواني الخمر كالقرع والخشب لا يطهر بالغسل ولا يجوز استعماله فيما يفتقر الى
الطهارة غسل او لم يغسل وحكاه في الجواهر عن نهاية الشيخ ايضا واحتج لهذا القول بصحيح ابن مسلم عن احدهما سئلته عن الظروف فقال

في استعمال اواني الخمر

نهى رسول الله

نهى رسول الله صلى الله عليه وآله عن الدباء والمزفت الحديث وقوله في خبر ابي الربيع نهى رسول الله عن كل مسكر حرام قلت فالظروف التي تصنع منها فقال نهى
رسول الله ص عن الدباء والمزفت والحنتم والنقير قلت وما ذاك قال الدباء القرع والمزفت الاناء والحنتم جرار خضر والنقير خشب كانت تنقر وها
حتى يصير لها اجواف ينبذون فيها وخبر جراح المدائني عنه ايضا انه منع مما يسكر من الشراب ومنع النقير ونبيذ الدباء واجاب في المدارك بان
النهي فيها لا يتعين كونه للنجاسة اذ من الجائز ان يكون لاحتمال بقاء شيء من اجزاء الخمر في الاناء فيتصل بما يحصل فيه من الماكول والمشروب وفيه
منافاته لاطلاق المنع والاجود الجواب بانها اولا ظاهرة في المنع عن خصوص النبيذ فيها حدوثا بشرط فيها سابقا الخمر في اخبار المنبوذ وان
كانت هي قابلة للتطهير بالغسل فان الاختيار دفل يكون المجرد دبح الجرار السابق ويشهد له النهي عن المزفت وهو المطلي بالقير وعن الحنتم التي هي
الجرة الخضراء المدهونة بالدهن الاخضر المقابلين للرخو في عبارة الشرائع وغيرها بل يجمع على تطهره وعدم منع استعماله بعد الغسل فـ
مع ذلك فالنهي محمول على الانباذ فيها وهو لا دلالة فيه على حرمة مطلق الاستعمال الخ فقد يشكل الحكم بكراهة مطلق الاستعمال ايضا لان
منشاها النهي والمفروض انه اختص بخصوص الانباذ وثانيا هي غير مكافئة للاخبار الاولة خصوصا مع ضعف بعضها بغير جابر له فلا ينهض
بتقييد اطلاق ما دل على تطهرها بالغسل خصوصا مع اعتضادها بعمل مشهور الاصحاب واما ما في المدارك من احتجاج المخالف بان للخمر
حدة ونفوذ فيستقر اجزاؤه في باطن الاناء الرخو ولا يناله الماء ممنوع بمنع كونها انفذ من الماء فيصل الماء الى حيث يصل الخمر وان سلم
انفذية الخمر ووصوله الى ما لا يصله الماء فهو لا ينافي طهارة الظاهر فيستعمل الاناء بعد ظهور شيء مما لم يصله الماء واما كراهة الاستعمال
فان كان الجواب عن النص المتمسك به للخصم عدم مكافئته فالدليل على الكراهة هو النص الذي ضعف عن اثبات الحرمة فيحمل على الكراهة
تسامحا في دليل السنن واما ان كان الجواب حمل النهي على خصوص الانباذ فيكفي ح للكراهة التخلص عن شبهة الخلاف نعم على ما تخلص به في
المدارك عن الحرمة لا باس بكون النهي معه للكراهة قال بعض الفضلاء لا فرق في هذا الحكم وجرى الخلاف بين الماء القليل والكثير واشباه
الخمر وغيرها من النجاسات لاتحاد الطريق وفيه امكان منع اتحاد الطريق ومنع المناط مع معروفية اختصاص الخمر لشدة الحدة وكثرة
النفوذ ويجب ان يغسل الاناء المتنجس كسائر المتنجسات لاستعماله فيما يتوقف على الطهارة وكيفية تطهيره اما خارجه فكسائر المتنجسات
لا خصوصية له في شيء مما يختص به تطهير الاناء من عدد غسله او تعفيره ونحوهما واما داخله فكيفية تطهيره مختلفة على خلاف فيه تسمعه
والنظر في تطهيره يقع في موضعين احدهما في تطهيره اذا نجس بسائر النجاسات اما الاول ففيه مسائل بعدد تلك النجاسات المخصوصة
منها بتنجسه من الولوغ الحاصل من الكلب ثلاثا ووجه عدم تقييده بالكلب كانه بنائه كما ستعرف في ولوغ الخنزير من وجوب الغسل منه ايضا
ثلاثا وعلى كل حال في التطهير من ولوغ الكلب لا يكفي الاقل فلا تجزي المرة الواحدة وان وقعت بعد التعفير بالتراب الذي تسمعه بغير خلاف
اجده وان ناقش في دليله في المدارك تبعا للشيخة فانه بعد ايراده رواية الفضل الاتية قال هكذا في كتب الاحاديث ليس فيها ذكر المرتين
الاخيرتين بل روى المحقق في المعتبر مع ذكر المرتين وقلده من تاخر ولا يبعد ان تكون الزيادة وقعت سهوا من قلم الناسخ ومقتضى اطلاق الامر
بالغسل الاكتفاء بالمرة الواحدة بعد التعفير الى ان قال ظاهر المنتهى وصريح الذكرى الاجماع على تعدد الغسل بالماء فان تم فهو الحجة والا امكن
الاجتزاء بالمرة لحصول الامتثال بها اي في الامر بالغسل المطلق انتهى ولا يخفى على الممارس عدم مناسبة الميل منه الى القول باجزاء المرة لانه لا يقصر عن
هذه الاجماعات كما يظهر من قوله ان تم ولم يتفق نقل الخبر مع ذكر المرتين في المعتبر واحتمل الزيادة السهوية في ذكرهما الكثير في غير محله فلا يكفي
المرة كما انه لا يعتبر الازيد من الثلاث كما هو المشهور بل من غير خلاف صريح من غير الاسكافي بل الاجماع عليه مستفيض النقل نقله في الانتصار
والناصريات والخلاف والغنية والمنتهى والتذكرة وغيرها بعضهم كالمرتضى والشيخ استدل به في نفي الزيادة والتقييد معا بعد نقل كل منهما
قولا من العامة وعليه يعين الثلاث اجماع فلا ينبغي التامل فيه لولوغ الكلب للنص المعتضد بالاجماعات التي نكتفي بواحد منها اذا نقله
الموثوق به من اصحابنا في طبقة من الطبقات فضلا عن نقل المتعدد من الثقات الماهرين في طبقات عديدة الحاكي عن وجوده من السلف
الى الخلف والنص هو ما رواه الفضل بن عبد الملك وعبر عنه جماعة بصحيح البقباق عن الصادق ع قال سالته عن الكلب فقال رجس نجس
لا تتوضأ بفضله واصبب ذلك الماء واغسله بالتراب اول مرة ثم بالماء مرتين هكذا رواه الشيخ في موضع من الخلاف والفاضلان في المعتبر
والمنتهى والتذكرة والنهاية والشهيدان في الذكرى والروض والكركي في جامع المقاصد والفخر في شرح ارشاده وابن جمهور في غوالي اللئالي مويدا او
معتضدا بالرضوي ان ولغ الكلب في الماء او شرب منه اهريق الماء واغسل الاناء ثلاث مرات مرة بالتراب ومرتين بالماء ثم يجفف و
مويدا ايضا بالمروي من طرق العامة ان ولغ الكلب في اناء احدكم فليغسله ثلاث مرات منجبرين بالاجماعات المستفيضة وكفى بذلك

في كيفية غسل الاواني من التنجس

مسائل خصوصية تطهير الاناء من النجاسات

حجة ولا

بحجة ولا يقدح خلو الجزء في نسخ التهذيب من كلمة المرتين خصوصا مع نقل صاحبيهما في الخلاف مع هذه اللفظة بل ومع دعواه الاجماع على اعتبار الثلاث مرات فلا يعارض نقل هؤلاء الاثبات المتضمن لشهادتهم وجود اللفظة مجرد الخلو عنها في التهذيب هبه بينهما متعارضا لكن احتمال النقيصة في النسخة التالية ارجح من احتمال الزيادة في النسخة الاخرى مع دعوى الاجماع على طبق الزيادة واما الدلالة فلا اعتبار بها الاعلم ذكر لفظ الولوغ وليس بشيء لدلالة لفظ الفضل عليه لانها بقية المشروب هنا كما دل عليها قوله واصب الماء وشرب الكلب بان يلغ لسانه ويدل على المقصود ايضا ما تضمن غسل الاناء من سائر النجاسات ثلاثا من غير ذكر التراب بكون تمام عن الكود والاناء يكون فلذا ليكف يغسل في كم مرة يغسل قال يغسل ثلاثا شرانا الحديث الاتي مع ضم الاجماع على كون احديهن بالتراب اذا كان التنجس بالولوغ وعن الاسكافي في وجوب غسله سبعا واحتج بما رواه الجمهور اذا كان ولغ الكلب في اناء احدكم فليغسله سبعا وطهن بالتراب ومن طريق الاصحاب بما رواه عمار الساباطي عن ابي عبد الله قال يغسل الاناء من الخمر سبعا وكذلك الكلب في الاول علم الجابر وفي الثاني انه عامية من الموثق وهو غير مكافئ للصحيح المتقدم سندا فكيف مع اعتضاده بما عرفت فيحمل على الاستحباب خصوصا مع تضمنه السبع لمطلق ملاقاة الكلب الذي لا يوجد القول به واحتج له في المختلف بانه قد ثبت في غسل الاناء ملاقاة الفار السبع والكلب انجس من الفارة فهو اولى بالسبع وفيه منع الحكم في المقيس عليه من وجوب السبع كما ستعرفه ومنع الاولوية القطعية لاحتمال كون السبع في الفارة للسمية في مثلها الغير الثابتة في الولوغ وعبر ذلك ويجب في الغسلات الثلاث ان يكون اوليهن بالتراب باتفاق النص والفتوى في وجوب كون احديهن التراب مجملا او على الاظهر في وجوب كونها الاولى كما اختاره جماعة بل المشهور بل هو معقد اجماع الغنية ويدل عليه الصحيح المتقدم وعن المقنعة انه يغسل ثلاث مرات مرتين منها بالماء ومرة بالتراب تكون في اوسط الغسلات الثلاث ثم يجفف ويستعمل عن الوسيلة يجب غسلها ثلاث مرات احديهن بالتراب في دون وسطهن وعلى الاول منهما يتعين التراب وسطا وعلى الثاني يتخير ولم يعرف لهما دليل عدا مرسلة الوسيلة ولا تكافئ الصحيح المعتضد بالشهرة والاجماع المحكيين والثاني لعله مبني على عدم العمل بما في الصحيح وبنى معه المطلقات الآمرة بالغسل او الغسل ثلاثا ويجب تقييدها بالاجماع على لزوم التعفير في الجملة ومقتضاه وجوب علم الاخلاء منه مخيرا في محله وفيه انه يجب التقييد بما تضمنه الصحيح لنهوضه حجة على ذلك خصوصا مع اعتضاده ومراعاة هذا القدر في تطهير الاناء من الولوغ لا ينبغي التامل فيه انما التردد في غير ذلك من امور منها هل يجب خلوص التراب في عدم امتزاجه بالماء ولعله ظاهر الاكثر كما تعطيه عبارة المختلف او يجب المزج به كما هو مختار الحلي او يخير بينهما كما صرح به في الذروس وتبعه جماعة وربما مال في شرح المفاتيح الى الجمع بين القسمين من المزج والانفراد واكثر من قال بالتخيير لم يعتبر في المزج مرتبة وفي الروض اعتبر في صورة ما اذا مزج كونه بحيث لا يخرج عن مسمى التراب الحقيقي ومراده ظنه الماء على وجه يصيره ترابا مبلولا ومنشأ هذا الخلاف اختلاف افهامهم في معنى الغسل بالتراب الواقع في متن الحديث لاجتماع كلمتين فيه مراعاة ابقاء كل منهما على حقيقته يقتضي اخراج الاخرى عن حقيقتها وهما الغسل والتراب فان حقيقة الغسل استعمال المائع في جسم المغسول لتحصيله هنا بجعل التراب مائعا بخلطه بالماء ومعه يخرج التراب عن حقيقته ومع مراعاة بقاء التراب على حقيقته يخرج الغسل عن حقيقته ويحمل على المسح والدلك بالتراب فبعضهم رجح بقاء الغسل على حقيقته نظرا الى كون حمله على الدلك مجازا بعيدا بخلاف التجوز في التراب بحمله على المخلوط بماء ولذا قال بلزوم المزج وبعضهم راى ان الغسل لا يبقى على حقيقته وان اريد من التراب الممزوج منه بدعوى ان حقيقته هي استعمال الماء المطلق دون مطلق المائع فارتكابه مع بقاء الغسل على حقيقته ارتكاب المجازين في الغسل والتراب معا ولذا رجح بقاء التراب على حقيقته وارتكاب تجوز واحد في الغسل بجعله بمعنى الدلك والمسح ولذا قال بلزوم خلو التراب من الماء اصلا ودعوى امكان بقاء الغسل على حقيقته من استعمال الماء المطلق وذلك بجعل التراب المخلوط على اليسير الذي لا يخرج معه الماء عن الاطلاق كالسدر والكافور مدفوعة بعدم القائل هنا بكفايته والاعتبار بباعثه لان الغرض من وجوده الاستعانة على قلع لعاب الولوغ ولزوجته ولا يحصل ذلك من ذلك اليسير وربما رجح التجوز في التراب انه لم يبق الغسل على حقيقته يحصل الاقرب مجازا انه لصيرورته بالمزج مائعا جاريا على المغسول وهذا ارجح على المجاز البعيد اللازم من بقاء التراب على حقيقته وجعل الغسل بمعنى المسح والدلك ويمكن دفعه باستلزام ترجيح المجاز البعيد في التراب لارادة السائل منه وذلك ابعد للبس باولى من هذا البعيد مع ان المسلم ترجيح مجاز واحد على مجاز واحد بعيد لا ترجيح مجازين في الغسل والتراب معا احدهما قريب على مجاز واحد بعيد في الغسل مع بقاء التراب على حقيقته وبعضهم نظر الى ان التجوز هنا لازم على كل حال من تقدير المزج وعدمه اما في الغسل او في التراب و

[margin:] مكيف مع اعتضاد احتمال النقيضة بكون الناقل للزيادة هو صاحب النسخة الاخرى

[margin:] في بيان كيفية التطهير من ولوغ الكلب

متعلق الامر هو الغسل بالتراب اللازم فيه احدهما فيخير بينهما ولذا قال بالتخيير بين التراب الخالص والممزوج بالماء وبعضهم لاحظ ان الغسل على وجه الحقيقة بالتراب حيث انه متعذر ساقط فلا يكلف الا بالغسل مجازا لكن لا يرتفع بذلك كونه بالتراب الحقيقي بجعل التجوز في لفظ الغسل بمعنى المسح وهو حاصل بمطلق التراب يابسا كان او مبلولا ولذا قال بالتخيير بين الممزوج وغيره لكن لا في الممزوج بما لا يخرجه عن حقيقة التراب فيكون مخيرا بين التراب المبلول واليابس قلت لا ينبغي التامل في ان الغسل بالتراب المتعلق به الامر في الصحيح ظاهر في كون التراب هو المغسول به لا كون المغسول به ماء مصاحبا للتراب فيه للالصاق كما في خضبت بالحناء لا المصاحبة كالغسل بالسدر والكافور ولا ريب في عدم امكانه مع كون الغسل والتراب على حقيقتهما معا اذ لا يجري التراب الحقيقي وما لم يجر لا يتحقق الغسل فلا بد اما من كون التراب باقيا على الحقيقة والغسل به مجازا بمعنى مسح الاناء بالتراب الحقيقي او كون الغسل باقيا على الحقيقة والتراب مجازا بمعنى اجزاء التراب الخارج عن حقيقته بصيرورته طينا او وحلا يمكن جريه ولا ريب في ان ارادة الثاني اظهر من قول اغسله بالتراب بل هو المتبادر منه فانه استعمال شايع مثل قول اغسل بالتراب بل هو المتبادر منه فانه استعمال شايع مثل قول اغسل بالصابون او بالسدر او بالخطمي او بالاشنان او بالطين الى غير ذلك لا يتبادر في شيء منها المسح باليابس منها وح فاما ان يحمل النص على هذا المعنى وقضيته اعتبار المزج الموجب لميعان يجري به كجري الماء حتى يصدق الغسل حقيقة وعليه يعتبر كونه ترابا يابسا قبل ان يستعمل في الغسل به فلو تعمد الى طين واستعمله لم يجز واذا تعمد الى تراب يابس فمزجه بالماء واستعمله اجزأ كما صرح به في كشف الغطاء وقد يعطيه عبارة السرائر وكيفيته ان يضع في الاناء الماء ويضع فيه التراب ويغسل به انتهى وح اذا مزج ترابا بماء لا للغسل به ثم بدا له الغسل به ربما اشكل فيه اذا مزجها لا للغسل فبدا له ان يغسل به وقد يفرق فيهما بين ما لو مزجها لا للغسل هو او غيره ثم غسل به منها لم يجز واذا راجح لم يجز ولعل الاشكال ناش من اعتبار القصد ولو العرفية في افعال الغسل ومن عدم اعتبار القصد في الواجبات التوصلية والكفاية كيفما اتفق وصرح بالاشكال الفاضل القمي في غنائمه وعلى كل حال فقد يورد على هذا الحمل بان القائل بالمزج لا يعتبر الميعان بهذه المرتبة كما صرح به بعض الفضلاء المتاخرين لكن ملاحظة عبارة الحلي الذي هو اصل هذا القول تعطي اعتبار ذلك حيث قال في الاستدلال عليه لان حقيقة الغسل جريان الماء على الجسم المغسول والتراب لا يجري حده الا ان يمزج مع الموضع ويسلم ان القائل بالمزج يعتبر مزجا دون هذه المرتبة بان يصل الى مرتبة الطين لكن يدعي ان ارادته ايضا اظهر من ارادة المسح بالتراب اليابس اذ هو على حد اغسل بالطين والاشنان والخطمي والسدر ولا يتبادر في شيء منها ارادة التمسح باليابس قطعا ومنه ان الترجيح هو التبادر والانسباق الى الذهن دون التجوز والتجوزين فهب انه على التقدير الثاني يكون تجوزا في التراب والغسل معا وعلى تقدير ارادة المسح باليابس يكون تجوزا في الغسل خاصة لكن قرض تبادر المجازين من العبارة يعين الحمل عليه هذا مع امكان دعوى عدم كون الغسل بالطين مجازا في الغسل اذ يكفي في تحققه نشر النابت لو بمعونة اليد كما مر في الوضوء كفايته كذلك وبالجملة هذا اما حقيقة للغسل او اقرب الى ارادته اظهر في الغسل بالتراب من ارادة التمسح باليابس وفيما سمعت يتبين ان المزج المعتبر في الغسل يخرج الماء عن الاطلاق لا محالة اذ لم تعقل المصاحبة للتراب كما في ماء السدر والكافور في التذكرة بناء على المزج من قوله هل يجري لو صار مضافا اشكال هو في غير محله وكذا قوله وعلى تقديره اجزاء المضاف هل يجوز عوض الماء ماء الورد وشبهه اشكال لان المدار حيثما سمعت من كلامنا على صيرورة التراب مائعا يمكن اجراؤه على المغسول ليتحقق به الغسل فلا يتفاوت فيما يعالج به الميعان بين كونه ماء او مائعا اخر لان الغرض منه الجزء الترابي دون الماء ومن هنا قال في نهايته فان قلنا بالاول اي بالافتقار الى المزج بالماء لم يقتصر على عين الماء بل يجوز المضاف كالخل وماء الورد اذ المقصود من تلك الغسلة التراب لكنه قال على اشكال بنشأ من انه غير مطهر ولان قوله فليغسله ثلاثا ولا يجاز الغسل بغير الماء والاصل فيه ان التعفير تعبد اتبع فيه ظاهر اللفظ فلا يجوز غير التراب وان كان ماء انتهى قلت اما الوجه الاول الذي ذكره للاشكال من انها غسلة مطهرة فيعتبر كون الخليط مطهرا والمضاف غير مطهر ففيه ان ملحوظيته مطهرا لا تقتضي بكونه من المطهرات المعهودة فلا مانع من جعل تابع التراب هنا مطهرا او يكون الملحوظ فيه الجزء الترابي واما الوجه الثاني من دعوى كون معنى فليغسله ثلاثا يغسله بالماء ثلاثا ففيه منع كون المامور به على تقدير المزج غسله ثلاثا بل غسلتين مع غسل بتابع التراب فلا يلاحظ فيه الماء لانه ملحوظ فيما كان المامور به الغسل المجرد لا الغسل بالتراب وجعل ما يغسل به في الثاني الماء وجعل لفظ الغسل فيه بمعنى الغسل بالماء من الغاء الكلمات الواضحة بل هو كلفظ الضرب فيما يذكر متعلقه من قوله اضرب بالسيف او باليد انما هو بمعنى الضرب بذلك المذكور ولم يذكر

[margin:] فليغسله معناه بالماء ثلاثا تم

للغسل متعلق بها بأس بدعوى انصراف المتعلق المحذوف الى كونه الماء والفرق بينهما واضح وهل يعتبر طهارة التراب ام لا الظاهر اعتباره لما
عرفت من جعله مطهرا والاصل فيه عدم المجانسة وانصراف النص الى التراب الطاهر خصوصا مع ملاحظة تعلق الامر بالغسل الذي هو للطهارة
ولا اقل من ملاحظة تعلقه بالغسلتين الماهيتين المقطوع بكونهما غسلا تطهيريا وبعله الاخطر اعتبار طهارة الماء الممزوج به في هذه
المسئلة بغير تردد وقد صرح به في عدة كتب كالدروس والبيان والمنتهى والتذكرة وشرحي الارشاد والالفية وفي نهاية الاحكام ايضا لكن
مع احتمال العدم فيها وفي الجواهر نسب عدم اعتبار طهارته الى بعض متاخري المتاخرين وفي الرياض الميل اليه لقوله بعد الحكم بالاقتصار على
الفرد المتبادر وان كان في تعيينه نظر لمعارضته الاصل بمثله فيكتفي في شمله باحتمال شمول النص لغير المتبادر انتهى ولا يجزي غير التراب وان
تعذر التراب على الاقوى فمع وجوده اولى خلافا للاسكافي فخير بينه وبين غيره ولعله مبني على كون التراب رخصة لا عزيمة كما تسمعه وتهذيب
الكلام هنا ان التنقيح في كلماتهم يعطي ان التردد هنا في موضعين احدهما في قيام غير التراب مقامه مع وجوده والتمكن منه وثانيهما في قيامه
مع فقد التراب بل في موضعين آخرين ايضا قيام الماء مقام التراب مع وجود التراب وهو موضع ثالث ورابع هو قيامه مقامه مع فقده وهذا الا
ايضا اما مع فقد ما يشابهه من اشنان ونحوه ايضا او مع وجود المشابه قال في المعتبر بعد نقله عن الشيخ اجزاء الاشنان وما يجري مجراه اذا لم يوجد
التراب وبه قال ابن الجنيد ثم رده بكلام له قال فيه انه لو صح ذلك لجاز مع وجود التراب ايضا وهو يؤكد ان الشيخ يقول باجزاء الاشنان مع فقد
التراب في مثله في المنتهى وظاهر بعض كالمختلف والمعالم تسليمه قيام نحو الاشنان مقامه اختيارا مع وجوده الى الاسكافي ونسبته مع فقده
الى الشيخ قال في التذكرة لو فقد التراب اجزء الماء ويجزي الاشنان وشبهه لو فقد التراب هل يجزي الماء والاشنان وشبهه مع وجود التراب
ظاهر كلام الشيخ المنع لعدم الاتيان بالمامور به ويحتمل الاجزاء لان الماء ابلغ وكذا الاشنان ابلغ في الانقاء وفي نهاية الاحكام وهل يقوم الصابون
والاشنان والجص واشباهها مقامه يحتمل ذلك مطلقا لانها ابلغ في الازالة من التراب والمنع مطلقا لانها طهارة متعلقة بالتراب فلا يقوم
غيره مقامه كالتيمم والجواز مع فقد التراب فانه لغيره مقامه للضرورة وهل يكفي الماء ثلاث مرات يحتمل ذلك وظاهره اراده كونه بدل الاشنان
قال لان القصد التطهير والماء ابلغ فيه والعدم لانها طهارة متعلقة جمع فيها بين جنسين فلا يجوز الاقتصار على احدهما والجواز عند فقد التراب
وشبهه وفي التحرير لو لم يوجد التراب فقال الشيخ اقتصر على الماء والاقرب الاكتفاء بالمرتين ولو وجد ما يشبهه كالاشنان والصابون جاز
استعماله وهل يجزي مع وجود التراب اشكال ولو غسل بالماء عوض التراب لم يطهر على اشكال وفي المختلف الاقوى الاقتصار على التراب
مع وجوده فان تعذر فما يقوم مقامه من الاشنان وشبهه فان تعذر فالماء لان الحكم متعلق بالتراب فيتعين مع وجوده اما مع فقده
فيجب ما يساويه من الاشنان وشبهه لحصول المقصود من التراب به فان فقد الجميع فالماء دفعا لمشقة الاحتراز والاقرب عدم الاكتفاء
بالغسل مرتين بالماء وبالجملة فاول الفاضل في اجزاء غير التراب حال فقده دون وجوده في الذكرى والدروس والموجز وكشف الالتباس
ومعالم ابن قطان وقوى في المنتهى عدم اجزاء غير التراب مطلقا ووافقه في جامع المقاصد والمسالك والروض والمعالم والمدارك والمناهج
والكفاية والذخيرة وشرح المفاتيح وهو ظاهر المعتبر وهما مع المنسوب الى ابن الجنيد من اجزاء ما يقوم مقامه كالاشنان ونحوه مطلقا
اقوال ثلاثة وقال الفخر في شرح الارشاد هل التراب رخصة او عزيمة فيه قولان ويتفرع على ذلك اجزاء الماء اختيارا على الاول وعدمه على
الثاني وقد تبين من هذه العبارات اختلاف المقالات باختلاف الصور والوجوه المشار اليها والاقوى عندي هو القول الثاني من
المنع مطلقا لاصالة العزيمة في الاحكام المجعولة اي لزوم الاقتصار على ما ورد ولا ينفع توجيه القطع مع قيام احتمال كون الملحوظ التراب
لانه احد الطهورين فلا يبدل به غيره مما عدا الماء يقوم مقامه واحتمال كونه الملحوظ مع ذلك ايضا كونه قالعا للاجزاء اللعابية فلا يبدله به الماء
فضلا عن ان يكون ابلغ منه واما مشقة الاحتراز المودعية على الحكم بالبقاء على النجاسة فواردة مع فقد الماء راسا ايضا ولم يقل احد مع
فقده بكفاية التراب والفرقة بين فقد الجزئين تحكم واضح وكذا هي واردة في غير محل البحث مما تعذر تطهيره الذي منه ما مر جاريا بسبب
من الغسالة وغير ذلك وهذا لا يوجب شرع مطهر قطعا وان كان قول الفخر فيما حكينا عنه انه يجزي عند الامامية عند فقده او
فساد المحل باستعماله ولا يجزي عند الشافعية مطلقا قد يشعر باجماعنا على قيام المشابه للتراب مع فقده ولعل مراده ان الشافعية لم
يجوزوا القول بالفرق الموجود بين الامامية والا كان موهونا بما سمعت من النقل وفي عبارته كثيرا تصويره وجود التراب مع خوف
فساد المحل باستعماله حكمها حكم فقد التراب وفي بعض العبارات تصوير عدم امكان التعفير به مع وجوده لكيفية في الاناء كضيق
مدخل وغيره كباطن القارورة وبعض الاباريق حكمها حكم فساد المحل وفي الجواهر ما يعطي ان يجري حكم امكان التعفير لاجل وضع

[illegible]

متعلقه

الاناء لا لعارض خارجي يمنع من شمول النص له وهو في بادي النظر يرى حقا لان عدم امكان التعفير مانع من ارادته مما وجب لتعفيره لكنه بعد
ادنى تامل يعرف انه ليس كذلك انه مانع من شمول الحكم التكليفي الذي تعرض فيه وجوب الايجاد واما الحكم الوضعي من كونه ذلك سببا لحصول الطهارة
فلا مانع من تعلقه لقصد العموم وبقاء المتعذر فيه على عدم الطهارة وان سقط التكليفي وحكى في المعالم عن بعض الاصحاب الفرق بين
ما كان التراب مفقودا فيبقى الاناء على النجاسة وما كان موجودا ويخاف الفساد باستعماله فان كان ترتب الفساد لوضع كيفية في الاناء
كضيق مدخله فقيه على حسب الامكان ان امكن المزج وادخاله فيه فعل والا اكتفي بالماء وان كان لنفاسة الاناء فيفسد باستعماله
سقط واكتفى بالماء وانما يكتفى هنا بالماء وفي صورة فقد التراب يبقى على النجاسة لانه فيها بتسلسل البقاء يفضي الى التعطيل الدائم وهو غير هنا
لحكمة الشارع الى التخفيف عن ذي ابنية هذا صفتها مما لا سبيل الى العلم به ومرجعه ما قوبناه من عدم الفرق بين خوف الفساد وفقد التراب
وعدم الباس بالتعطيل الدائمي ومن الغريب ما في الجواهر من تقويته كفاية الغسل مرتين بالماء فيما تعذر التراب تبعا للتحرير والمنتهى لسقوط
الثالث بانتفاء ما يتعلق به وانتفاء الدليل على قيام غيره مقامه مع بناءه على وجوب التثليث في غسل الاناء عن سائر النجاسات ضرورة انه
ان سلم اقتضاء انتفاء ما يتعلق به سقوط الثالث فيثبت بفحوى ما دل على التثليث لسائر النجاسات ولا اقل من العموم والمساواة وبالجملة
ان تنزلنا عن القول بالبقاء على النجاسة ومبنيا على امكان التطهير بغير تراب فيجب الثلاث بالماء لانها ان لم يقتضها دليل الولوغ فتثبت من دليل
غسل الاناء من سائر النجاسات ثلاثا كما هو واضح ويجب تجفيف الاناء بعد الغسل لكنه غير معتبر وان نص به في مقنعة المفيد والمقنع والفقيه و
الوسيلة للصدوقين تبعا للرضوي للاصل مع عدم نهوض عبارة فقه الرضا باثباته من غير عاضد ولا جابر منها ان الولوغ كما يستفاد من
كتب اللغة هو شرب الكلب بلسانه وفي بعضها او ادخال لسانه في الاناء وتحريكه فيه ففي القاموس ولغ الكلب في الاناء وفي الشراب ومنه وبه
يلغ كيهب بالغ وولغ كورث ووصل ولغا ويضم وولوغا وولغانا محركة شرب ما فيه باطراف لسانه فيه وتحركه خاص بالسباع وفي المجمع ولغ
الكلب في الاناء اذا شرب ما فيه باطراف لسانه ويقال الولوغ شرب الكلب من الاناء بلسانه او لطعه له انتهى وعليه اذا اصاب لسانه الاناء في شرب
او لطع وان لم يصب الماء الذي فيه يجب التعفير له دونما اذا وقع لعابه فيه بغير اصابة لسانه كما صرح به في جامع المقاصد بل في الروض نسب عدم
التعفير فيما وقع اللعاب بغير اصابة الى المشهور خلافا لنهاية الاحكام والمناهج فاوجباه بوقوع اللعاب معللا في اولهما بان المدار على قطع اللعاب
من غير اعتبار السبب واولى بالحكم ملاقاة سائر رطوبات انه خلافا ايضا لاولهما فعمم لباقي الفضلات معللا بان فمه انظف من باقي اعضائه فهي اولى
بالحكم وفيه منع واضح لاحتمال الخصوصية بلزوجة اللعاب ونحو ذلك بل عن السرائر الاجماع على عدم التراب للتنجس بسائر الاعضاء وان حكي
عن الصدوقين والمفيد ثبوته في سائر الاعضاء ولا يخفى ضعفه وعليه فلا يثبت التراب اذا وقع غسالة الولوغ في اناء لعدم صدق الولوغ
وان كان متنجسا به لتبعيته حكم التراب للاسم وعن ثاني المحققين ثبوته في الغسالة على فرض جواز تقدم غسله الماء على التراب لانتقال حكم كل
نجاسة الى غسالتها وفيه ما عرفته من عدم التامة فيما كان الحكم للاسم مخصوص نعم الماء في هذه الاناء ان يتنجس بالولوغ ثم انتقل كله او بعضه الى
اناء اخر وجب التراب في الثاني كالاول لتحقق تنجس الاناء المساواته له في تنجس الاناء لعدم الفرق قطعا بين تاخر الملاقاة للعاب عن الوقوع في
الاناء وتقدمه عليه خلافا للمعتبر وبعض اقتصارا على مورد النص اي تبادر الاناء الاول من النص والجمود بهذا الطريق ابطال لكل تنقيح
مناط مع ان الصحيح المتقدم لم يذكر فيه لفظ اناء اصلا وهو مناف لدعوى الاقتصار على مورد النص الا ان يراد النص الذي ذكر فيه مثل
ما ورد في بعض اخباره طهور اناء احدكم ان ولغ فيه كلب الحديث لكنه ليس من طرقنا بل من طرق العامة وفيه ان يغسل سبعا من غير ذكر التراب
ولا يعمل به لكن يرد ان مقتضى الصحيح جريان حكم التراب في غير الاناء كما اذا الطع ثوبا او جسدا كما مال اليه في الجواهر بعد منعه اولا بدعوى
ظهور النص والفتوى به وان الحكم مدار الاناء قال لكن لا يخلو من نظر وتامل من حيث ظهور الصحيح في كون الاناء مثالا لغيره مؤيدا بما
تقدم من عدم خصوصيته للماء المطلق فيما يمزج به التراب ضرورة عدم الفرق بين الاناء والماء في الصحيح المذكور في عدم ذكر لفظهما وفهمهما
منه بالسياق فكما لا يفهم خصوص الماء لا يفهم خصوص الاناء لكن عن المبسوط والخلاف والمعتبر والتذكرة والذكرى انه لو اصاب ماء الولوغ
اناء او ثوبا او الجسد لا يجب له عدد بنجاسة الولوغ ولا يعفر الثوب والجسد والاناء بل هو كسائر النجاسات عدا الولوغ والمحكي عن
نهاية الاحكام ثبوت التعفير فيما ذكر ولا يخفى ان هذه الامثلة مختلفة في جهة المنع ففي ملاقاة اناء الولوغ ماء الولوغ لا يجري مانع التعدي
الى الثوب والجسد عن ورود صدق تنجس الاناء فيه بالولوغ يحل فيها الا ان يدعى تبادر خصوص الاول الذي صادف الولوغ كما سمعته مع
سخافته نعم التعدي الى مثل الثوب والجسد في غاية الاشكال بل المنع وان نسرنا بما في النص اما مذكورا او مدلولا عليه بالسياق

وتخفيفه ومع الفقد حصول التراب به حتى فلا تعطيل دائما ثم اورد عليه بان النفات حكمة الشارع صح

في بيان معنى الولوغ لغة

اذا ادخل لسانه فيه صح

الى مثل الحوض الصغير او الغدير ولم يجد على خصوص مسمى الاناء كما جمد في كشف الغطاء ومنشأ وجهي الاشكال مفهوميته كون الملحوظ في التعفير خصوصية النجاسة من غير تفاوت في المتنجس به او خصوصية الاناء ملحوظة ولعل في حكم التعفير الثاني هو الاظهر لكن لا خصوص مسمى الاناء لا سيما مع عدم التلفظ به في الصحيح بل هو مطلق الظرف فالولوغ من لبن كان او صفر او خشب او جلد او حوض صغير لا يسرى الى غيره الظروف من مثل الجسد والثوب والفرش والحائط والباب والارض لعدم الاتفاق من سياق الصحيح الى مثلها قطعا وبالجملة لم يقف في الولوغ على نص من طرق اصحابنا غير صحيح الفضل المتقدم واما النبويان فهو واحد كم ونحوه فهو من طرق العامة والصحيح لا لفظ الولوغ مذكور فيه ولا لفظ الاناء بل مكان او لهما فضل الكلب الظاهر في السؤر من بقية المشروب والماكول والمراد منه الاول بقرينة الصب نعم في كثير من فتاوى الاصحاب وقع التعبير بلفظ الولوغ واما الثاني فضمير اغسله ومرجعه غير مذكور في الكلام بل مدلول عليه بالسياق وهو كل مكان ما فرض فيه الفضل المذكور من ظرفنا وما بحكمه حتى اناء وضع ماء في كفه او غيره من غير كرناس او فرنه مثلا وداخلة فيها الى غير ذلك فولغ فيها الكلب ثبت التعفير في الجميع لصدق النص الغير المذكور فيه لفظ عنوان مخصوص وما ربما يتوهم من لفظ اصببه من مفهومية كون المولغ فيه خصوص مسمى الاناء الذي يكفأ ويدار ما فيه فهو في غير محله لصدقه على الصب الماموريه بما يكون بخواج الما المولغ فيه منه بالة اخرى من كف او اناء صغير او نحو ذلك القائمة في الخارج ولا ينحصر مصداقه بالاكفاء والتقليب والادارة حتى يفهم بواسطتها خصوص الاناء والالم يشمل الاواني الكبار المثبتة كالحب والاجانة ونحوهما ولم يمنع احد فيهما بل صرحوا بثبوته فيهما لكن قضية كون المذكور مكان الولوغ فضل الكلب عدم ثبوت التراب بلطع الكلب الاناء الخالي ولعله منظور المشهور فيما نسب في الروض وغيره اليهم ولا باس به لان نحو هذه الاحكام لا يخلو من التعبد به ولا يعلم كونه مخصوصا لتطهيرها ما نجس بالسؤر ودعوى مفهوميته ان المتنجس باللعاب بقرينة القطع بذلك مشكل سيما مع مخالفته لهم المشهور فضلا عن دعوى اولويته لطع الاناء بثبوت التراب من تنجسه بالماء الذي ولغ فيه منها ان الغسل بالتراب هل هو ثابت مع الغسل بالكثير او الجاري او مخصوص بالغسل بالقليل او منه مع الكثير الراكد دون الجاري مع العين وجوه والاول هو المشهور كما في الحدائق وقد يساعده التتبع ويعطيه اطلاق الاكثر التعفير والثاني هو ظاهر القواعد والمختلف بل والمبسوط ايضا من قوله فاذا ولغ الكلب في الاناء ثم وقع في الماء الكثير يحصل له بذلك غسله ولا يطهر بذلك الميل الا انه ثم غسله لانه يعلل طهره قلت ومثله عن الخلاف ايضا لكن يحتمل ارادته وقوعه بغير التعفير اذ يشترط عنده كون التعفير قبل الغسلتين والاظهر منه عدم ارادته ثم التعفير بعد الاخراج لقوله ان ثم غسله بلفظ الجمع ولا ثلاث في المقام الا مع التراب فاطلق عليه الغسلة كما في النص وعلى كل حال سقوط التعفير في هاتين الاحكام ونحوه في كشف الغطاء والمشهور وهو الاقوى لعموم النص المعتضد بالاستصحاب المؤيد بعموم الحكمة والاعتبار من كون التراب لقلع اللعاب ولا يتفاوت فيه اقسام الماء وعلل في النهاية السقوط بان المقصود ازالة العين وقد حصلت ولعله ما يرجع اليه ما في المختلف من انه حال وقوعه في الكثير لا يمكن القول بنجاسته لزوال العين النجاسة اذ التقدير ذلك والحكم زال بملاقاة الكر انتهى قلت اذ كان التراب منضما الى الماء في المطهرية لم لا يمكن بل هو الظاهر لانه اما شطر او جزء سبب فقوله في النهاية المقصود ازالة العين وقد حصلت ان كان مراده به زوال عين لعاب الولوغ حسا فواضح منع كونه المقصود وان كان مراده زوال النجاسة شرعا فمصادرة دعوى حصوله وقد يستدل له بما استند في المعالم لسقوط العدد من ان اطلاق النص المثبت له ينصرف الى المتعارف المعهود وظاهر الحال ان المتعارف في محال الامر به هو الغسل بالقليل ضرورة تحقق نفرة لاختصاص التعفير ايضا وفيه منع الانصراف واما العدد فنسب سقوطه في الكفاية الى المشهور وفي المبسوط والخلاف عدم السقوط كما سمعته في عبارتيهما المتقدمة وتبع الشيخ الفاضلان في المعتبر والتحرير والمنتهى لكن في الاول قيام تعاقب الجريات مقام التعدد وقطع به في المنتهى قائلا اذا التعدد غير معتبر يجري مجرى ما لو وضع تحت المطر ثم قال ولو خضخضه في الماء الكثير وحركه بحيث تخرج تلك الاجزاء الملاقية وتلاقيه غيرها كان كالجريات ولو طرح فيه ما لم يحتسب به غسله حتى يفرغ منه سواء كان كبيرا بحيث يسع الكر او لم يكن مراعاة للعرف انتهى وعن الشيخ نجيب الدين في جامعه اعتبار التعدد في الكثير الراكد دون الجاري والحجة لعدم السقوط عموم النص معتضدا باستصحاب النجاسة والسقوط في غير الولوغ ان فرض ثبوته فلا ملازمة بينه وبين السقوط هنا لمزيد قوة نجاسة الولوغ فيمكن عدم السقوط لاجله والمفروض مساعدة النص عليه ايضا بالاطلاق وللسقوط دعوى انصراف الاطلاق هنا الى الماء القليل لانه الشايع يومئذ ووقوع الغسل يومئذ غالبا به لندرة الكر كما استشعار لتته في المعالم وفيما سبق على العدد الثابت في غيره من البول او مطلق النجاسة او الاناء فان السقوط هناك انما هو لقوة ماء الكر والجاري وضعف القليل وهذا

التعفير ثم الغسل بالتراب
هل هو مخصوص
بما بعد الغسل في
القليل ام

آب هنا ايضا وفي الانصراف ما عرفت من المنع كما عرفت من بطلان المقايسة على غير الولوغ مع زيادة قوة نجاسة الولوغ والتفصيل بين الكثير والجاري بتعاقب الجريات في الثاني فهو قائم مقام العدد بخلاف الاول فيه عدم اطراد تعاقب الجريات في الجاري ولا يجري في العيون الواقفة مع ان احتساب الجريات متكررا عرفا محل منع ولو سلم يجري نظيره في قيام الخضخضة في الراكد فالذي يصلح الاستناد اليه كون قوة الجاري ازيد من الراكد وكونه مظنة الاجماع على السقوط فيه كما يعطيه عبارة الجواهر حيث قال بعد ان ذكر الجاري لم اعرف احدا صرح بعدم سقوط العدد هنا اي الجاري ويمكن الاستدلال للفرق بعموم كلما راه المطر فقد طهر وان العارضة بينه وبين ما دل هنا على العدد من وجه بطلب غير المرجح وهو لعموم الجاري نظرا الى ظهور الاتفاق على السقوط فيه وهو الفارق بين عموم الرواية وعموم الاصابة الواردين في كل من الجاري والكثير في العدد فانا لم نتحقق دعوى الشهرة على السقوط هنا في الكثير وان حكيت عن الكفاية فضلا عن دعوى الاجماع بل ظاهر الجواهر ربما يعطي كون الشهرة على عدم السقوط فيه قلت ربما يختلج بالبال لزوم القول بسقوط التثليث هنا حيث قلنا بسقوطه في مطلق الاناء لظهور كون التثليث الواجب للولوغ هو الثابت لمطلق الاناء ولا مدخلية للولوغ فيه وانما هو للتعفير خاصة فيسقط التثليث حينئذ فقط في غسل مطلق الاناء كما يساعده سياق النص الوارد في الولوغ من قوله اغسله بالتراب اول مرة اي من المرات الثلاث المفروغ عنها للاناء فاجعل للولوغ اولهن بالتراب وظاهر منه كون المهم بيان جعل التراب اولا والماء آخره دون بيان نفس التثليث فالانسب ان يقول اغسله ثلاثا او طهره بالتراب وربما عرفه المانوسون بلحن الاخبار من في ما نسلوا لذا لم يعتنوا في نقل الحديث بذكر العدد والتثليث منه فمنهم اسقطوه ومنهم ذكروه بذكر المرتين دفعة وعلمه اخرى لكن دعوى ظهور كون النص مسوقا لبيان مجرد تقديم التعفير دون بيان التثليث بوجه معتبر يرفع معه اليد عن اعتباره التثليث المفروض له فيه بقوله اغسله اول مرة منضما الى قوله ثم بالماء مرتين فجعله من باب اطلاق المقسوم لبيان حكم آخر غير خال من الجسارة فالاعتماد على التثليث المستفاد منه اوفق بقواعد الالفاظ وهذا وان كان مقتضاه عموم التثليث فيكون بعمومه معقد النص لمطلق الاناء لا خصيصة منه فان موضوع هنا الاناء الولوغ وموضوع ذاك مطلق الاناء وغيره مستبعد ان تكون نجاسة الولوغ في نظر الشارع اشد من غيرها ولذلك شدد حكمها كما يعطيه قوله رجس نجس لكن التقييد فرع المكافئة وهي هنا مفقودة اذ كان المعارض عموم السقوط لمطلق الاناء لاعتضاده في المقام بالشهرة التي سمعتها عن الكفاية مع مساعدة التتبع عليها فكيف مع امكان جعل المعارض لاحد منحنا داه وما اصابه وتلك المعارضة من وجه بطلب غير المرجح وهو لعموم الحديثين بملاحظة الشهرة المذكورة وبذلك ينقطع استصحاب النجاسة وبغسل الاناء من الخمر ثلاثا كما ذهب اليه جماعة من المتقدمين والمتاخرين وربما نقل عن الخلاف الاجماع عليه وذهب جماعة الى وجوب السبع منه واصلهم من القدماء المفيد والشيخ في جملة من كتبه والديلمي وفي الرياض انه الاشهر وعن جامع المقاصد والمقاصد انه المشهور كما في الحدائق وان منعه في اللوامع واحرى قد الى كفاية المرة ومنهم الفاضلان والشهيدان وان اختلف كلامهم في كفاية مرة تكون بعد ازالة العين او كفاية مرة وان كانت هي المزيلة الا ان هذا امر آخر لا يختص الكلام فيه بالمقام بل هو جار في الغسل من سائر النجاسات كما ان كفاية المرة عندهم مبنية على عدم ثبوت خصوصية للخمر فليعمل في التطهير منه بما يعمل في تطهير الاناء من سائر النجاسات وبناء هم فيه الاكتفاء بمرة بل التثليث ايضا من بعض من اوجبه هنا مبني على عدم خصوصية للنجاسة الخمرية عنده مع بنائه في تطهير الاناء من سائر النجاسات على وجوب الثلث وكذا اختيار الشهيد في اللمعة وجوب المرتين هنا فانه مبني على ايجابهما للتطهير من سائر النجاسات وعدم خصوصية للخمر ولا للانية وعلى كل حال القول بوجوب السبع هنا لا يخلو من قوة للتصريح به في موثق عمار عن الصادق عليه السلام انه يغسل من الخمر سبعا وفي موثقه الآخر عنه ايضا في الاناء يشرب فيه النبيذ قال يغسل سبع مرات وكذا الكلب في الجواهر بعلمان اورد الثاني وحكى عن اللوامع الاخرى ايضا قال اني لم اجده وعدم عثوره عليه لا يوجب نفيه وعلى تقدير الاتحاد باحدهما هو غير ضائر لان تقييد الملقات المتعددة برواية واحدة بالقدر غير عزيز في الاحكام غير عزيزة خصوصا اذا كانت الواحدة معروفة مشهورة بين الاصحاب وهنا كذلك لانها موثقة والموثق في نفسه حجة ومع ذلك معتضد في المقام بالشهرة ولا معارض لها الا الموثق الآخر ايضا لعمار سئل فيه الصادق عليه السلام عن قدح او اناء يشرب فيه الخمر قال يغسله ثلاثا الحديث الذي يسمعه في غسل الاناء من سائر النجاسات ولا خروج عن هذين الموثقين في الخمر لكون الباقي مبنيا على طرح هذين كما اشرنا اليه في القول بالمرة والمرتين وكون الخمر كسائر النجاسات مع ان يقيد اطلاق ما يدل على المرة والمرتين سواء كان اطلاق غسل سائر المتنجسات او اطلاق غسل الاناء من سائر النجاسات بالسبع هذين الموثقين

وفي غسل الاواني
ثلاثا مرات ام

هو لاء صح

واجب بحسب القواعد الاصولية واما التردد في ترجيح ايهما على الاخر والترجيح انما هو لما دل على السبع لانه مع كونه متعددا جسما نقله
في اللوامع وما تضمن الثلاث لم يوجد غير الواحد معتضدا بالشهرة ومنعها كما في اللوامع ويظهر من الجواهر بل استظهر العكس من المتاخرين
في غير محله جدا لاستفاضتها حتى ان جملة ممن يفتي بغير السبع معترف باشتهارها كشيخنا المرتضى وغيره في غيره فلنطرح رواية الثلاث
ومنه يتبين سند القول بتعيين الثلاث فانه ما مر من وجوب تقييد المطلقات باحد الموثقين مع ترجيح التقييد بما تضمن الثلاث
نظرا الى نصوصيته بعدم الحاجة الى الزيادة ودلالة ما تضمن السبع على الحاجة اليها بالظهور لاحتمال الندب مع اعتضاده بالنسبة
الى نفي الزيادة باصالة البراءة والجواب بمنع النصوصية لان دلالته اما بالمفهوم او بالسياق كامر والزيادة ليست مجرى اصل البراءة هنا
بل مجرى اصل الاشتغال لوجوب الصلوة المشروطة بالطهارة وقد وقع الاجمال في الطهارة من الخلاف والخروج من عهدة ما علم خصوص
الاشتغال لا يحصل الا بالسبع واستصحاب النجاسة سليم وكذا سند القول بكفاية المرة فانه اطلاق الغسل الوارد في اناء الخمر او الوارد
في غسل سائر المتنجسات بعد الغاء الموثقين مع نهوض موثق السبع على التقييد بعد اعتضاده بالشهرة وكذا سند القول بتعيين
المرتين فانه شبهتها في مطلق تطهير المتنجسات حسبما بين في الغسل من البول مع الغاء الموثقين والجواب نظير ما سمعته في جواب سند
القول بكفاية المرة من وجوب تقييد ما اطلق كفاية المرة باحد الموثقين ويرجح تقييده بموثق السبع ولا يخفى ان حكم السبع على القول
به جار في جميع المسكرات وان كان مورد الموثق هو النبيذ لما بين في عداد النجاسات اتحاد جميع الخمور في الحرمة والنجاسة والظاهر
لحوق الفقاع ايضا خصوصا بملاحظة ما ورد من انه خمر استصغره الناس واوضح من وجوب السبع لنجاسة الخمر الحكم بوجوبها لموت الجرذ
بضم الاول وفتح الثاني كصرد وهو ذكر الفار كما صرح به في جملة من كتب اللغة او قسم خاص منه فيه الذكر والانثى وهو اضخم الفيران
ويكون في الفلوات ولا يالف البيوت خلافا للمشهور وغيره وخلافا للمصنف حيث اوجب للغسل من الخمر ومطلق الفارة ثلاثا وحكم بان السبع
فيها افضل ووافقه في ذلك جماعة وذهب اخرون الى اجزاء المرة فيه وشيخنا الشهيد الى اجزاء المرتين ووجه وضوحه وجوب السبع فيه
من الجرذ ورود موثق عمار عن الصادق ع قال اغسل الاناء الذي يصيب فيه الجرذ ميتا سبع مرات من غير ورود ما يتضمن كفاية الثلاث
فيه وان ادعى جماعة وروده لكنه في غير محله لانهم يذكرونه الموثق الوارد في الكوز والاناء يكون قذرا الذي استدل لوابه فيما ياتي لوجوب
الثلاث في غسل الاناء من سائر النجاسات قائلين انه شامل لكل نجاسة ومنها موت الجرذ وهو من غرائب الاستدلال لوضوح وجوب
تقييده بهذا الموثق الوارد في خصوص الجرذ حملا للمطلق على المقيد كالمطلقات القاضية بكفاية المرة او المرتين على نحو ما مر في التطهير
من الخمر فالموثق الوارد بالسبع الذي رواه عمار عن الصادق ع قال اغسل الاناء الذي يصيب فيه الجرذ ميتا سبع مرات هنا لا معارض
له الا ما يجب تقييده بهذا الموثق فالاجود للقائل بالتثليث هنا دعوى عدم نهوض الموثق باثبات الخصوصية ثم الرجوع فيه الى الموثق
المذكور المتضمن الثلاث لمطلق النجاسة ولعله ايضا مراد المستدل به للثلاث لا دعوى الخصوصية وكونها الثلاث لسخافتها جدا وعلى
تقديره غير منجبر ايضا لحجية الموثق في نفسه فضلا عن اعتضاده في المقام بعد الاستصحاب بالشهرة كما استفاض نقلها ومنعها كما في الجواهر
حيث قال يظهر من التامل في كلمات الاصحاب عدم تحقق شهرة يسبطه على ذلك بل قد يدعى تحققها خصوصا من المتاخرين ومتاخريهم
على خلافه لعله غير مصادف لمحله ولم اجد المنع لغيره وفي اللوامع الذي منع فيه الشهرة على السبع في الخمر لم يمنعها هنا وما في المعتبر من
الاستناد في منع السبع له بان ميتة الفارة والجرذ لا يكون نجاستها اعظم من ميتة الكلب والخنزير في غير محله ضرورة تعبدية الاحكام
مع احتمال سميته في خصوص ميتته دونها وفي الرياض حيث عبر الاستبعاد باستلزام وجوب السبع له قوة نجاسته على نجاسة الكلب حيث يكتفي
فيه بالثلاث دونه اجاب عنه بانضمام التعفير اليه وجوه الكلب بما دفع الفحوى في ما في المعتبر اجود منه وعلى كل حال ما فيه ايضا سندا
لمنع السبع من ان الامتثال بالغسل يحصل بالثلاث فلا يجب ما زاد اغرب من سابقه ضرورة حصول الامتثال بالمرة والمرتين ايضا
فلم عين الثلاث وان استند فيه الى الاستصحاب من المثل السابر هوانا ان في سطح واحد وهو وان استند بمثله ايضا للثلاث في الخمر لكن
بينهما فرقا فالوجود موثق هناك بالتثليث فيصح له ان يقول النقصان عن التثليث منقطع بالموثقين قطعا والوجوب التقييد باحدهما
لكن التقييد بالثلاث مرجح باصالة البراءة عن الزيادة بعد حصول الاتفاق اللازم على كل حال وان توجه عليه بان المقام مورد اصالة
الشغل لا البراءة الا ان فيه نقضا وابراما بخلافه في الجرذ فانه واضح الانتقاض فيه بلزوم كفاية المرة ايضا وقد تبين في الخلاف دليل
كفاية المرة والمرتين هنا فانه نظير ما تقدم في الخمر من تضعيف الموثق والرجوع الى اطلاق الغسل الوارد في التطهير من سائر المتنجسات

والجواب

والجواب وجوب تقييده بالموثق المعتضد نعم التردد هنا في ان السبع على تقدير تعينه هل هو مختص بموت الجرذ او يجب لموت الفار فوته
من اختصاص النص بالاول وهو مغاير للفار باحد القسمين المذكورين مع منع التنقيح القطعي وارسال النص بلفظ الفار في المبسوط والجمل
مؤيدا بالتعبير به في النهاية التي متونها الاخبار مع دعوى المساواة بين اقسام الفار والاقوى الاول لعدم العثور على المرسل في كتب الحديث
مع عدم ارسالها من غير المبسوط والجمل ثم عدم نهوضه على تقديره بتقييد المطلقات بنفسه وعدم جابر له من الشهرة ومنع المساواة خصوصا
بالتعبير الذي عبر به في جامع المقاصد قائلا ان الظاهر عدم التفاوت نظرا الى اطلاق اسم الفار على الجميع لوضوح مسامحته وان نسبه
الى جمع من الاصحاب مع احتمال كون المنسوب حكم المساواة لا سنده اذ هو له وجه لو كان الموجود في النص هو الفار والمفروض انه الجرذ
فليبق حكم موت الفار على ما يجب لغسل الاناء من سائر المتنجسات كل على مذهبه فيه وحيث اخترنا فيه الثلاث فليجب فيه التثليث لكن في الروضة
مع اختياره التثليث لجرذ قال هنا فليخص السبع بموده من الجرذ ويكتفي بالمرة في غيره من الفارة ويحتمل كون مراده ان الذي كان ينبغي
للمصنف الموجب للثلاث في الخمر ومطلق الفار ان يفعل كذلك وشمل الجرذ في وضوح وجوب السبع له ولوغ الخنزير فيجب له السبع وفاقا
للمشهور اما مطلقا كما في الكفاية او بين المتاخرين كما عن الموجز والذخيرة والمعالم لصحيح علي بن جعفر عن اخيه في اناء شرب منه خنزير
قال يغسل سبع مرات وبها يقيد اطلاق غسل الاناء من سائر المتنجسات وما في الكشف من نسبة الثلاث فيه الى ظاهر الاكثر لا يوهن
نقل الشهرة على السبع لان نسبته ناشئة من عدم تعرض في كلام الاكثر وعدم الوجدان لا يعارض دعوى الوجدان وعلى كل حال الرواية صحيحة
وحجيتها غير محتاجة الى العمل ما لم يتحقق اعراضهم عنها والعمل بها من كثير محقق ان لم يبلغ الشهرة نعم المص حيث انه يعتبر في الخبر الواحد العمل
كما يقول غير مرة في معتبره في مواضع عديدة ان سند الرواية حسن لكن العامل بها قليل ولعله لذا حمل هذا الصحيح في المعتبر على الاستحباب
حيث لم يجد فيه كثرة العامل بها فان الشهرة لو كانت فقد حصلت بعده قطعا ولعله لذا في الكتاب لم يقيد الولوغ في اول غسل الاناء
بولوغ الكلب لبنائه على وجوب الثلاث في الولوغ المعهود في المقام مطلقا من كلب كان او خنزير وعلى كل حال يا تسنية البنا الوهن في
الخبر يدفع لو كان موهنه بعدم العمل والحق الشيخ الخنزير بالكلب فاوجب له الثلاث بل ظاهره انه من الكلب حيث استدل على الثلاث في
الخلاف بانه يسمى كلبا ومنع التسمية العرفية واضح وفي المعتبر اكتفى له بمرة مستندا الى ضعف الرواية والرجوع فيه الى ما يجب في الاناء
لسائر النجاسات وكل فيه جرح على مذهبه في مطلق النجاسة ففي المعتبر اختار فيه كفاية المرة فقال بها هنا ايضا ومن اختار فيه الثلاث قال
به ايضا ومن اختار فيه التثليث قال به ايضا هنا لكن من غير رواية الا الشيخ الذي جعله كلبا او يغسل الاناء من غير ذلك اي ما ذكره من
النجاسات الخاصة مرة واحدة بالماء ولا تراب في غير الولوغ وينسبه في الكشف الى الاكثر بل الحلي ادعى الاجماع عليه وعليه فالثلاث احوط
واوجب التثليث فيه جماعة والاصل في هذا القول ابن الجنيد والشيخ في الخلاف بل حكى عن الثاني الاجماع على وجوب الثلاث وفي اللمعة
والالفية وجوب غسله بالماء مرتين واتفق الجميع على نفي التراب لوجوب الثلاث النص الخاص وهو موثق عمار عن ابي عبد الله ع قال سئل
عن الكوز والاناء يكون قذرا كيف يغسل وكم مرة يغسل قال ثلاث مرات يصب فيه الماء فيحرك فيه ثم يفرغ منه ثم يصب فيه ماء اخر فيحرك
ثم يفرغ منه ثم يصب فيه ماء اخر فيحرك فيه ثم يفرغ منه وقد طهر وللقول بكفاية المرة تضعيف هذا النص مع الرجوع فيه الى ما دل
على وجوب غسل سائر المتنجسات بل الى ما روي في غسل الاناء من النجاسة في غير المخصوص الكنه لم نجده في خصوص الاناء الا المرسل
فعن المبسوط يغسل الاناء من سائر النجاسات ثلاث مرات ولا يراعى فيه التراب وقد روي غسله مرة واحدة والاول احوط وارسل
نحوه ايضا في النهاية ولعله اطلاق الغسل الوارد في غسل سائر المتنجسات او يكون المراد ما سال عمار عن الصادق عن الدن الذي يكون
فيه الخمر والابريق وغيره فيه خمر ايصلح ان يكون فيه خل او ماء قال اذا غسل فلا باس فان اطلاق الغسل من الخمر فيه يدل بفحواه على كفايتها
في غيره من سائر النجاسات لكن بعد ان كان العمل به في اصله من الخمر على العدد كما عرفتاه فلا حجية فيه لغيره وما عداهما لم نقف على خبر
مسند بكفاية المرة في خصوص الاناء لا في كتاب حديث ولا في كتاب فقه ومن هنا كان الاقوى فيه وجوب الثلاث لحجية الموثق وليس
بالمعرض عنه في المقام حتى يقدح في التعويل عليه في تقييد المطلق الا ان يقال المعتبر في التقييد المكافئة ولا مكافئة في الموثق
هنا لوحدته وتعدد المطلقات مع وجود الصحيح والحسن فيها واعتضادها بالاجماع المحكي عن الحلي حسبما سمعته ولا يعارضه
نقل الاجماع عن الشيخ فيما مر على وجوب الثلاث كما في المعتبر والدروس اذ هو في غير محله جدا لان الاجماع الذي ادعاه في الخلاف
وهو على الاجزاء اذا غسل ثلاثا لا ان لا يجزي ما بين معتبر للثلاث ومكتفي بالاقل فاذا غسل ثلاثا عمل بجميع الاقوال بخلاف

الاقل

الاول و هذا غير الاجماع على تعيين الثلاث نعم هو موهون بنسبة وجوب التثليث الى المشهور كما في الحدائق فلا طاعن غير واحد و
فلصرح بربابضا في غيره لكن في الرياض نسبة الى الاشهر و قد سمعت حكايته في الكشف عن الاكثر و بعد تعارض النقل في الشهرة و حصول
الوهن في حكاية الاجماع يبقى مطلقات الغسل والموثق و يجب تقييد المطلق وان تعدد فان مجرد تعدد المطلق و وحدة المقيد لا يمنع
من التقييد بل قد يقال ان الموثق لا معارض له من النص فاما هو بالغ درجة الحجية فيعمل به و بوجوب التثليث و غيره بالغ فينفي الزائد على
المرة بالاصل و يكفي به دليل المنع شمول ما ورد منها في تطهير غير الاناء للاناء لاختصاصه بالثوب والجسد فيحكم البناء بنص
المسري اليه فما عداها الى ما كان نحو فيما من غير الاناء واما ما ورد منه في خصوص الاناء فهو رواية في قرب الاسناد عن الشراب في
الاناء يشرب فيه الخمر قال اذا غسله فلا باس باعتبار فحواه و هذا مع ان اعتبار الفحوى انما هو بعد العمل بالاصل و هو ممنوع مع البناء
على وجوب التثليث في الخمر اطلاق الغسل فيه مساق لبيان حكم اخر من كون الاناء بعد الغسل يصلح للشرب فيه في مقابل توهم ان لا يصلح
استعماله بحال اصلا فلا حجية في الاطلاق بالنسبة الى كيفية الغسل و مثله قول الاخر سالته عن حب الخمر يجعل فيه الخل والزيتون او شبهه
قال اذا غسل فلا باس و رواية عمار و هي اوضح في ارادة ذلك لحيدانه سئل عن الدن الذي يكون فيه الخمر هل يصلح ان يكون فيه خل او
كامخ او زيتون قال اذا غسل فلا باس و عن الابريق فيه خمر ايصلح ان يكون فيه ماء قال اذا غسل فلا باس و قال في قدح او اناء يشرب فيه الخمر
قال تغسله ثلاث مرات سئل ايجزيه ان يصب عليه الماء قال لا يجزيه حتى يدلكه بيده و يغسله ثلاث مرات فانظر فيها فانها حيث قال
سئل في اولها عن اصل الصلاحية اجاب بانه لا باس بعد الغسل ولما سئله ثانيا بما هو ظاهر في كيفية تطهيره و ما يصلح به للاستعمال
اجاب بانه يغسل ثلاثا ثم لما ساله ثالثا انه يكفي مطلق التثليث اجاب بانه مع الدلك فلم يمعن النظر جماعة في سبكها و سياقها فتمسكوا
بصدرها الكفاية المرة مطلقا في تطهير الاناء عن الخمر و اخوينا معنوا النظر كما قررناه فتمسكوا بذيلها لوجوب التثليث في التطهير
منه كما سمعت فالاقوى في المقام التعويل على الموثق في كون كيفية تطهير الاناء من سائر النجاسات غير المخصوصات هي الغسل ثلاثا
والله العالم الى هنا جف القلم في كتاب الطهارة من كتاب البرهان القاطع لاحكام كتاب مختصر الشرايع و كان ذلك وقت العصر من
عن شهر الله الاعظم رمضان المبارك من السنة الحادية والتسعين بعد المائتين والالف من الهجرة النبوية حامدا لله شاكرا على التوفيق
منه للبلوغ في الشرح الى هذا المقام واسئله منحة الاجل المؤمنين لالحاق كتاب الصلوة انه رؤف كريم وقد عرضت فيما
ارسمه بعد هذا على الاختصار والاقتصار على اثبات ما عندي من ابكار الافكار مع ما يوضح مباني الاختلاف
الواقع في كلمات الاخيار ورفع مشوشات الانظار بتنقيح ما هو المبني
في المسائل والمدارك لان اتبع العمر قد انقض غضبضه واخذ
في الادبار والحال هذا استقصاء المسائل مع
الاختصار اولى من استيفاء الكلام في
بعضها و سقوط جلها من الضماد
استنسخ من خط مؤلفه
و النسخة الاصلية

يا دليل المتحيرين

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي انزل من السماء ماء ليطهركم به و تقبل صالح اعمال المؤمنين بحسن قبوله والصلوة والسلم على من قام بتكبير الدين
ونقض اباطيل المشركين حتى قعدوا عن الارتياب في مجد والله رب العالمين وعلى آله صلوات الله الذين ادركوا فوات السنة بمقتفى الاثار
واعادوا مندرس الشرع بتعقيب الاسرار ما فاز العابدون بالحسنى والعارفون العاملون بالزلفى ورحمة الله و بركاته و بعد
فهذا النور اللامع المسمى بالبرهان القاطع الذي يخجل منه الاحلام و يبهر منه عقول الاعلام فلا برقصوا في ليالي الغالية
من دجيه واشرقت متعالي كواكب المتلألئة من برجه لا سمعت بمثله الاذان ولا رات على شكله عيون الاعيان ابكار افكاره في خلل
سطوره مستورات وحور منثوره في خيام نظام كلامه مقصورات لا يحوم اتحوتهم بيانا ولا ادق منه تبيانا ولا اصوب منه
قيلا ولا اقوم منه سبيلا ولا اصفى جلا ولا اولى لو غاصت الالباب لطلب علمها في بحار التفكير لوجدت خاسئا و هي حسير
الا انها انوار ملكوتية تلالات في سماء القدس والاعراف و قبسات لاهوتية قد اضاءت من مشرق الاعجاز نور على نور
يهدي الله لنوره من يشاء يوقد من شجرة مباركة اصلها ثابت و فرعها في السماء شجرة تزهر منها بدايع الفكر و سدرة تنتهي
اليها مقاصد السير التحرير المحقق والعلامة المدقق قلب جسد الفضل و فؤاده و بياض عين العقل و سواده راس شخص
الافضال و نفس بدن الكمال جنس نوع التحقيق و فصله و فرع شجر التدقيق و اصله وان قيصا خيط من نسج تشعير
وعشير منحرفا عن مطالبه قاصر محي السنة السنية و مروج الشريعة البهية معارج الهدى و مصابيح الدجى و معالم
التقى و قوانين النهى و مصدق العلماء و وارث الانبياء السيد السند والحبر المعتمد شارح رموز الاثار و كاشف لثام
الاخبار و فاتح كنوز الاسرار حجة الاسلام و مرجع الانام مولى الموالي السيد علي الطباطبائي درة صدف
بحر العلوم والنير الاعظم بين اقران النجوم لا زال الظلم الحيرة مستنيرة بشروق بروق فوائده واكف السائلين مشحونة من
بواهر جواهر فرائده ما جرت النجوم في الابراج و تلاطمت البحور بالامواج وقد تصدى لنسخه و بذل جهده في طبعه و سعى
في مقابلته و طبعه و تطبيقه مع اصله ابو المكارم والمفاخر ذو المناقب والمآثر سليل الاطياب و نتيجة الانجاب عمدة
الاعيان و فخر الاماثل والاقران يقولون في الجنان حسن البدايع و في شجر الطوبى بديع المحاسن اذا شئت ان تلقى المحاسن
كلها ففي وجه من تهوى جميع المحاسن الامجد الاعظم والافخم الاشيم كهف الحاج و زين المعتمرين الحاج ملا عبد
الرحيم الاكرم الطهراني اطال الله بقاه وادام عزه و علاه مع توجه سندنا النبيل و سيد الجليل طائف بيت الله الحرام
و زائر مراقد ائمة الانام عليهم صلوات الله الملك العلام فخر الاماثل والاقران ابن المرحوم المغفور المشكور السعيد الصالح
سمي من هو للانبياء والرسل ختام الحاج مير ابو القاسم المدفون بارض الغري في جوار جده الحاج مير محمد
صادق الحسيني الخوانساري عفى الله عن سيئاتهما والملتمس من المستفيدين خير الدعاء ومن الله المجيب خير الاجابة وقد
وقع الفراغ في الثلث الاول من النصف الاول من الليلة الثانية من الثلث الثالث من الشهر الثالث من النصف
الثاني من السنة الثالثة من العشر الثالث من العشر العاشر من المائة الثالثة من الالف الثاني
من الهجرة المقدسة النبوية على هاجرها الف الف ثناء و تحية في دار الطباعة
استاد الاساتيد في هذه الصناعة عالي الشان زبدة الاماثل
والاقران كربلائي محمد حسين الطهراني بيد
اقل الخلق ابو حسن بن عبد الله
الخوانساري
١٢٩٣

هذه رسالة فى القبلة افردها بالذكر معلقة على مختصر الشرايع اقل العباد علّامة ... بحر العلوم الطباطبائى

المقدمة الثالثة فى القبلة وتمام الكلام فيها يقع فى ثلثة مواضع الاول فى بيان ماهيتها الثانى فيما يتوقف عليه ليتحقق التوجه
اليها الثالث فى احكام الخلل الحاصل بخطائها ونتعرض فى هذه الرسالة للموضعين الاولين ويطلب الموضع الثالث من كتابنا البرهان
القاطع اما الكلام فى الموضع الاول فاعلم ان القبلة فى اللغة على الاصح الحالة التى عليها الانسان حال استقبال الشئ التى هى ضد
حالة استدباره فهى بزنة وهما بكسر الاول ونقلت فى الشرع او فى عرف المتشرعة الى ما يستقبل حال الصلوة وبعض حالات اخرى وكان
المنقول اليه مما يستقبل واحد هو الكعبة لا غير وهو على القول المعروف بين المتاخرين من ان قبلة القريب عين الكعبة والبعيد
جهتها ظاهر ضرورة ان المراد بتوجه الجهة كما يأتى هو التوجه الى محتمل الكعبة فالفرق بين القريب والبعيد بالقطع والاحتمال وعلى
القول الآخر من ان المسجد قبلة من فى الحرم والحرم قبلة من فى خارجه ان اريد به جزء منهما ولو المعلوم خروجه عن الكعبة قبلة فيقوى اشتراك
القبلة لفظا او معنى وان اريد كما فى الذكرى الى ارادة توسعة جهة الكعبة فتتحد الحقيقة ايضا وعلى كل حال فهى اى القبلة التى
يجب استقبالها فى الصلوة وما يعتبر فيه الاستقبال نفس الكعبة مع الامكان بتيسر العلم باستقبالها قريبا كان المصلى من الكعبة
مشاهدا لها او غير مشاهد كالقريب الاعمى او الواقف وراء ستر او جدار او بعيدا عنها ولو من الحرم ايضا اذا فرض تمكنه من العلم
باستقبال عينها والا يتمكن من العلم باستقبالها البعد او حبس القريب بوجه مانع من التحرى فيجب التوجه الى جهتها اى جهة الكعبة
بالمعنى الآتى للجهة وان بعد اى وان اتسع امتداد خط الجهة التى يتوجه اليها كما قيل والقائل الشيخ فى اكثر كتبه وكثير من المتقدمين وجماعة
من المتاخرين ومشهورهم بل نسب الى اكثر الاصحاب وعن مجمع البيان الى اصحابنا وعن الخلاف الاجماع عليه هى اى الكعبة قبلة لاهل
المسجد اى المستقبلين بها والمسجد قبلة من استقبل وصلى فى الحرم وظاهرهم وان استقبل جزء من المسجد منحرفا عن الكعبة والحرم قبلة
لاهل الدنيا وان استقبلوا جزء منه منحرفا عن المسجد فضلا عن الكعبة وفيه ضعف لما سيأتى والفرق بين القولين ان القبلة
على الثانى عين دائما لا جهة اما عين الكعبة او المسجد او الحرم وعلى الاول القبلة الكعبة دائما اما عينها الغير المرتد او جهتها بالمعنى
الآتى وبان من ذلك فرق آخر بينهما وهو العدم وهو الاجتزاء باستقبال الجزء من المسجد او الحرم منحرفين عن الكعبة مع العلم بالانحراف
على القول الثانى وعدم الاجتزاء الا باستقبال الكعبة عينا او جهة مما لا يعلم او يظن انحرافه عنها على القول الاول وظاهر المتن كغيره
الاجتزاء بالجزء المنحرف عن الكعبة على قول الشيخ والجماعة ولو للمتمكن من مشاهدة الكعبة لكن عن الجمع وفى المدارك نسبة كون الكعبة قبلة
المشاهد لها ومن بحكم المشاهد كالاعمى فى مكة الى الاصحاب بل عن شرح الشيخ نجيب الدين وكنز العرفان ان القبلة عين الكعبة المشرفة
لمن امكنه علمها بالاجماع كاهل مكة وعن المعتبر والتذكرة ونهاية الاحكام الاجماع على انها قبلة المشاهد لها وفى الغنية القبلة هى
الكعبة فمن كان مشاهدا لها وجب عليه التوجه اليها ومن شاهد المسجد الحرام ولم يشاهد الكعبة وجب عليه التوجه اليه ومن لم
يشاهده توجه نحوه بلا خلاف انتهى وهو صريح عبارة جملة من القائلين بان المسجد قبلة من فى الحرم والحرم قبلة اهل الدنيا والمراد من
المشاهدة فى معقد اجماعهم وعبارة اهل القول الآخر يحتمل مطلق المتمكن من العلم باستقبال عينها ولو البعيد عن الحرم فى اقطار الدنيا
وهو ظاهر معقد الاجماع المحكى عن الكنز وشرح النجيب من ان القبلة عين الكعبة المشرفة لمن امكنه علمها بالاجماع كاهل مكة وعليه
فالفرق بين القولين منحصر فيمن لا يتمكن من العلم باستقبال عين الكعبة فعلى الاول يلزمه استقبال جهتها وعلى الثانى يلزمه استقبال
جزء من الحرم ويحتمل خصوص المشاهد فعلا ومن بحكمه كالاعمى والواقف من وراء الستر فى المسجد والمتمكن من المشاهدة الفعلية
ولو بصعود سطح ونحوه مما لا مشقة خارقة فى تحمله لمن فى مكة او قربها لو قوع خصوص المتمكن من المشاهدة فى اكثر العبارات ومعقد
جملة من الاجماعات المحكية ولعل التمثيل بمن فى مكة فى معقد اجماع الكنز وما تقدم مشعر بارادة التمكن من مشاهدتها من تمكن
علمها فيكون المدار على القرب الممكن معه المشاهدة ولو بصعود سطح ونحوه فيجب ح استقبال عين الكعبة قولا واحدا ولو مع توسط
الحاجز من نحو جدار وبناء بمعنى الوقوف على وجه لو ارتفع الحائل كان محاذيا لعينها والبعد الغير المتمكن معه من المشاهدة اما مطلقا
او بغير المشقة الخارقة التى منها فى بعض العبائر نحو صعود الجبل فلا يجب على القول بان الحرم قبلة النائى الا استقبال الحرم وان
تمكن من العلم باستقبال الكعبة وعلى هذا يمكن الفرق بين القولين ايضا فى البعيد الذى لا يتمكن من مشاهدة الكعبة ويمكنه تحصيل

العلم باستقبال عينها من اجتهاد ونحوه بلزوم استقبالها على القول الاول نظرا الى ان كفاية الجهة عذرى كما تعرف وكفاية استقبال
جزء من الحرم على الثانى لعموم ما تضمن ان الحرم قبلة النائى مع عدم تحقق الاجماع على وجوب استقبال عين الكعبة ح لان المتيقن
من معقد الاجماع المنقول وجوبه للمتمكن من مشاهدتها فعلا ومن بحكمه حسبما ذكر والتمسك بالاجماع على وجوبه لمطلق المتمكن من
علمها ولو من غير امكان المشاهدة كما عن بعض الاصحاب محل تامل وعلى كل حال استدل الشيخ على القول الثانى باجماع الفرقة
كما هو ظاهر نسبته فى مجمع البيان الى اصحابنا مع احتمال كون نظره فى النسبة الى هذا الاجماع ومرسلة عبد الله بن الحجال عن بعض رجاله
والمفضل بن عمر عن ابى عبد الله ع ان الله جعل الكعبة قبلة لاهل المسجد وجعل المسجد قبلة لاهل الحرم وجعل الحرم قبلة لاهل الدنيا
ورواها ابو الوليد الجعفى ايضا والمحكى عن الخلاف من انه لو كلف التوجه الى عين الكعبة لبطل صلوة الصف المستطيل از يد من سعة
الكعبة لخروج بعضها عن جرمها والاجماع على خلافه والتكليف بالتوجه الى جهتها غير رافع للمحذور لان جهة كل واحد من اهل الصف غير
جهة صاحبه ولا يمكن ان يكون الكعبة فى الجهات كلها قال ولا يلزمنا مثل ذلك فى التوجه الى الحرم لانه طويل يمكن ان يكون كل واحد من
الجماعة متوجها الى جزء منه والجواب ان الاجماع غير محقق مع مخالفة الجماعة وفيهم من القدماء والمتاخرين مع معارضته بما مر عن الغنية
ونحوه عن ابن شهر اشوب من نفى الخلاف عن وجوب استقبال نحو المسجد وجهته للنائى عنه والاخبار ضعيفة الاسانيد فيها المرسل
والجابر من الاجماع المنقول موهون بمخالفة الكثير ومعارض بمثله كشهرة القدماء المعارضة على تقدير تسليمها بشهرة المتاخرين فلا
تكافؤ ظاهر ما تواتر من ان القبلة فى الاسلام الكعبة حتى صارت الاموات تلقن بها والاحياء تكرره فى الادعية والاذكار كالاقرار بالتوحيد
والرسالة مع ان منافاتها للقول الاول غير معلوم سيما بعد الاتفاق على ان البعيد المتمكن من العلم بالكعبة قبلته عين الكعبة لتقييد
اطلاق قبلية الحرم بالبعيد الغير المتمكن وبالقبلة اليه ايضا فقد لا يكون المراد قبليته من حيث كونه حرما بل بمعنى كفاية التوجه اليه
لان خط جهة الكعبة التى هى قبلة البعيد فى اقطار الدنيا لا تقصر عن خط الحرم والعدول عن ذكر جهة الكعبة الى ذكر الحرم للتنبيه
على اتساع ما يتوجه اليه البعيد وعدم تضيقه كما يتوجه اليه القريب من جرم الكعبة والمسجد بل ليس المقصود ايضا خصوص امتداد
الحرم لا وسعة جهة الكعبة منه وانما ذكر الحرم على سبيل التقريب الى الافهام اظهارا لسعة الجهة التى يكلف استقبالها البعيد بل
الاستبعاد مخالفة النصوص المتواترة المتقدمة احتمل فى الذكرى ارادة ذلك فى فتوى الشيخ والجماعة فيرتفع الخلاف لكن لا يقبله
ما سمعته عن الخلاف وصحة صلوة الصف المستطيل عندهما فى القول بالتوجه الى جهة الكعبة كما ستعرف الان بل بطول الصف على ما
تشعر خط المحاذاة من البعيد فالصحيح ممنوعة وغير متفق عليها وقوله جهة كل واحد من اهل الصف غير جهة الآخر ممنوع بل كل من يصلى
بامارة واحدة يتوجه الى جهة واحدة وان استطال الصف وكل مصل يختلف جهته مع الآخر لا يصلى معه بامارة واحدة مع ورود
النقض على القول بالتوجه الى الحرم ايضا بصلوة الصف الاطول من مسافة الحرم مضروبة ان عينه كعين الكعبة فى ذلك وما مر عن
الخلاف من ان الحرم طويل يمكن ان يكون كل واحد من الجماعة متوجها الى جزء منه لا يجدى فى دفع النقض باستطالة الصف از يد من
طول الحرم لكن الفاضل الجواد فى آيات الاحكام احتمل جهة الحرم وقال الان باولية جهة الحرم كما قاله بعض الاصحاب وح يقل ثمرة
الخلاف بين القولين انتهى ولم يحكه غيره بل فى شرح المفاتيح نفى القول به ثم وجوب التوجه الى نحو المسجد فقد يظهر من عبارة ابن
زهرة وابن شهر اشوب المنقدمة مع احتمال ارادتهما ما يقول المتاخرون من التوجه الى جهة الكعبة بناء على اتحاد جهتهما كما تسمع
ولعل نظرهما على تقدير المخالفة الى ظاهر الآية لتضمنها التوجه الى شطر المسجد اى نحوه وجانبه وتلقاءه قال الجبائى اراد بالشطر
النصف كما يطلق عليه كثيرا والامر بالتوجه الى نصف المسجد ليكون مقابل الكعبة وفى مجمع البيان انه خطأ لانه خلاف اقوال المفسرين فلذا
ولان شطر الشئ يطلق على ما قد نصفه من اجزائه لا مستصغر ومقابل الكعبة مستصغر لا نصفه وبينهما فرق كما لا يخفى ويحتمل الشطر
هنا ايضا مطلق الجزء كما يطلق عليه كثيرا وعلى التقادير لا توافق الآية ظاهر القولين المعروفين فى قبلة النائى من عين الحرم وجهة الكعبة
فلعل الوجه فيها ان يقال ان الاخبار والآثار والاذكار تواترت بان القبلة المجعولة فى الاسلام هى الكعبة لا غير ففى خبر الاسناد ان
الله حرم ثلاثا الى ان قال وبيته الذى جعله قياما للناس لا يقبل من احدهم توجها الى غيره وظاهرها كون المراد فى الآية من جعل البيت
قياما اى قبلة فتكون تلك الآية ايضا دليلا وفى رواية اخرى ان النبى صلى الله عليه وآله لما صلى خرج من الكعبة وقال هذه القبلة وفى رواية عمار
متى صرف رسول الله صلى الله عليه وآله الى الكعبة قال بعد رجوعه من بدر ومن المعلوم ان صرفه كان من البعد المفرط وفى رواية ابى بصير انه

عبد الاشهل وهم في الصلوة صلوا ركعتين الى بيت المقدس فقيل لهم ان نبيكم صرف الى الكعبة وفي رواية معوية بن عمار متى صرف رسول الله
الى الكعبة قال بعد رجوعه من بدر وكان يصلي في المدينة الى بيت المقدس سبعة عشر شهرا ثم اعيد الى الكعبة وفي رواية الحلبي هل كان رسول الله
يصلي الى بيت المقدس الى ان قال واما اذا هاجر الى المدينة فنعم حتى حول الى الكعبة وفي رواية عيسى بن يونس هذا بيت استعبد الله به خلقه
الى ان قال وجعله محل انبيائه وقبلة للمصلين له وفي رواية ابي ابرهيم سيخرج لك بيت من تهامة تكون قبلتك وقبلة عقبك من بعدك وفي رواية
عبد الرحمن بن كثير نزل غمام من السماء فاظل مكان البيت الى ان قال فانه قبلة لك ولاخر عقبك من ولدك وفي رواية الوسائل عن محمد بن
علي بن الحسين او هذه الكعبة التي جعلها الله قياما للعباد وفي رواية الاخرى عنه في حديث تحويل النبي من بيت المقدس الى الكعبة فقال قد
نرى تقلب وجهك في السماء فلنولينك قبلة ترضيها ثم اخذ بيد النبي ص فولى وجهه الى الكعبة الحديث وعن الامالي كما عن الاحتجاج في خبر
امرنا ان نعبده بالتوجه الى الكعبة اطعناه ثم امرنا بعبادته بالتوجه نحوها في سائر البلدان التي نكون بها فاطعناه وفي رواية الجعلي قال النبي
لعلي ع انما مثلك في الامة مثل الكعبة نصبها الله علما وفي رواية المفيد كان الناس في صلوة العصر فتحولوا فيها الى البيت الحرام وفي رواية
ابي البختري ثم صرف الى الكعبة وهو في العصر الى غير ذلك من الاخبار والاثار المتفقة على ان القبلة هي الكعبة وليس في الاسلام قبلتان مختلفتان
باختلاف الاماكن كما صرح به في رواية الحميري الوارد بمضمونها ايضا النص في قرب الاسناد وفي معاني الاخبار والامالي والخصال وفي رواية الا
وجلها كما ترى مصرحة بان القبلة التي حول اليها النبي من البعد هي الكعبة وهذا كله دليل على ان المقصود من الاية التي يتحقق بها الامر بالتحول
انما هو التوجه الى نحو الكعبة اما بارادة الكعبة من المسجد او نقول اسجد بمعناه لكن لم يصرح بانه القبلة من حيث كونه مسجدا حتى يتا في ان يعلو
من قبلية الكعبة لا غير بل غايتها الامر بالتوجه الى جانب المسجد وجهته تنبيها على التوسع بان البعيد الذي هو مفروض الاية لا يكلف استقبال
عين الكعبة بل جهتها التي يحصل استقبالها بالتولي الى جانب المسجد وجهته لاتحاد جهته مع جهتها مؤيدا بجعل البيت في الاية الاخرى
قياما على ارادة القبلة وبالجملة ان اراد من يقول بكفاية توجه البعيد الى المسجد والحرم ان شيئا منهما قبلة بنفسه على وجه يكفي التوجه
الى جزء منهما معلوم الانحراف عن الكعبة فيتمسك بعدم الاصغاء اليه اولى من التعرض لجوابه لمخالفته الضرورة من ان القبلة في الاسلام ليست
الا واحدة وكذا ان اراد كفاية جهتهما للبعيد على ان شيئا منهما القبلة لكن مع تعذر عينها بالتوجه الى جهتها كما يقوله الاخرون بالنسبة
الى الكعبة وكفاية جهتها للبعيد مع تعذر عينها لرجوعه ايضا الى ان غير الكعبة قبلة وان اراد ان الشارع جعل التوجه اليهما طريقا
للبعيد الى استقبال الكعبة قلنا ان كان المراد جعل التوجه الى عينهما طريقا فيكذبه صحة صلوة الصف الاطول من مساحتهما للقطع بخروج
البعض عنهما فدل على ان التوجه الموصل الى استقبال الكعبة هو الى اوسع منهما مع ان العلم او الظن للبعيد بالتوجه الى عينهما متعذر غالبا
كالتوجه الى عين الكعبة فكيف يجعل طريقا اليها ومع التسليم فالنزاع يعود لفظيا لاقتضاء كونهما طريقين عدم صحة التوجه الى المنحرف منهما
عن الكعبة وما يحتمل منهما وجود الكعبة فيه يصح التوجه اليه باتفاق الفريقين الا ان الشيخ ومتابعيه يصححونه من جهة انه مسجد او حرم والاخرون
من جهة انه جهة الكعبة وكذلك ان كان المراد جعل التوجه الى جهتهما طريقا للبعيد الى استقبال الكعبة لاقتضاء الطريقية عدم صحة التوجه الى معلوم
الانحراف عن الكعبة وما يحتمل وجودها فيه يصح باتفاق الجميع الا انهم يقولون من جهة انه جهتهما والاخرون يقولون من جهة انه جهة الكعبة مع انه
لا داعي الى اعتبار جهتهما فلم لم يعتبر جهة نفس الكعبة خصوصا مع ان جهة الحرم التي يجب التوجه اليها لم يوجد في نص بل ولا فتوى غير ما حكاه
الفاضل الجواد عن مجهول لم نحققه فلا ريب في تعين القول بما عليه المتاخرون من كفاية توجه البعيد الى جهة الكعبة والمقصود من استقبال البعيد
جهة الكعبة على ما يستفاد من بعض ان يقف بحيث يقطع او يظن انه لو يرى الكعبة من موقفه يجد نفسه محاذيا لها في نظره ولا يستلزم ذلك
المحاذاة الحقيقية الحكمية التي يعتبر فيها وقوع الخط الخارج من موقفه على جرم الكعبة بل يتحقق مع القطع بخروجه عنها ضرورة اذ بقاء
الجرم الصغير في الحس صغيرا واوسع منه مساحة مع امتناع اتصال الخطوط الخارجة متوازية من مواقفهم جميعا اليه وصرح به المحكي عن
شرح الارشاد لولد الكركي قال فيه قد يجعل المحاذاة على الحسية بل ذلك هو المعتاد على لسان اهل الشرع على نحو ما اشتهر بينهم من اهل
العراق مثلا ان طال صفوفهم واستوت مواقفهم يجعلون الجدي بحذاء المنكب الايمن ومن المعلوم امتناع ذلك بحسب نفس الامر
لاختلاف اشخاصهم جدا وانما يمكن تحققه بحسب الحس على هذا البعد فلا يظن المحاذاة بل كلما ازداد اتسع السمت الذي يظن هي
فيه انتهى وعن رسالته في القبلة في تفسير الجهة وعندي انها السمت الذي يحاذي الكعبة حسا انتهى وقد يحمل عليه ما في التذكرة من انها
ما يظن انه الكعبة مع ان المعتبر في استقبال الجهة بالمعنى الاخر الذي ياتي محاذاة خط يحتمل كل جزء منه لانه الكعبة فلينزل على هذا المعنى

من القيام صح

ما يظن في الحس بالمحاذاة له انه محاذ للكعبة وقوله اتسع السمت الذي يظن هي فيه في العبارة المحكية عن شرح الارشاد المراد منه انه كلما ازداد
البعد بين المتحاذيين اتسع الموقف الذي اذا وقف فيه يظن انه بحيث لو يرى الكعبة يجد نفسه محاذيا لها في الحس والنظر وبهذا الاعتبار
يندفع ايراد الشيخ على استقبال الجهة بصحة صلوة الصف المستطيل ولا يخفى بعد حمل استقبال الجهة في كلام الجماعة على هذا المعنى
لانه من حقيقة استقبال العين الكعبة للبعيد ولو ظنا واطلاق استقبال الجهة عليه ان كان فهو في مقابلة استقبال العين للقريب الذي
لا يكون الا بوقوع الخط الخارج من موقفه على العين فان القريب من جرم حيث لا يتحقق مقابلته الا على وجه يقع الخط الخارج من موقفه
على الجرم فاذا خرج عن الجرم لم يمكن مقابلته له لا حسا اذ لا يجد نفسه محاذيا في نظره ولا حقيقة لعدم انتهاء الخط الخارج من احدهما
الى الاخر وهذا يكون معتبرا في تحقق مقابلة المقدار من بعيد من الجرم فاذا زاد عنه بعدا لا يعتبر حينئذ ذلك بل يتحقق بمجرد ان يرى
نفسه في نظره محاذيا وان فرض خروج الخط الخارج من موقفه عن الجرم وضابط هذا المقدار من البعد موكول الى الوجدان في
الخارج ولا اناط بمشاهدة الجرم وعدمها اذ الميل المنصوب على مرتفع يشاهده الصف المستطيل من فرسخين وثلاثة مثلا ويجد
كل نفسه محاذيا في نظره للميل مع امتناع اتصال خطوطهم المتوازية جميعا اليه وعليه فوجوب استقبال عين الكعبة او جهتها
بهذا المعنى لا يناط بمشاهدة الكعبة وعدم مشاهدتها بل بمقدار بين المصلي والكعبة ومتى امكن المصلي القطع او الظن باستقبال
الكعبة كذلك وجب ولا يجوز استقباله لها بالمعنى الثاني الاتي الذي مرجعه الى استقبال ما يحتمل انه الكعبة اذ مع امكان العلم او الظن
باستقبال الكعبة حقيقة عرفا لا يجوز العدول الى احتمال الاستقبال له ولو على وجه يقع الخط الخارج من موقفه على تقدير المصادفة
على الكعبة لدوران الاحكام في امثال المقام على الحقائق العرفية لكن الشان في امكانه غالبا ولو ظنا لتوقفه احرازه ولو ظنا على تقدير
محل عين الكعبة ولو ظنا وهو متعذر غالبا كما لا يخفى ومن هنا قال في جامع المقاصد البعيد لا يشترط لصحة صلوته ظن المحاذاة للكعبة
لان ذلك لا يتفق غالبا انتهى وكانه المنشاء في تفسير الجهة بالمعنى الثاني الذي مرجعه الى استقبال محتمل الكعبة وكفايته والا فلو تيسر الظن
فضلا عن العلم بالمحاذاة الحسية للكعبة فلعل المفسر لها بالمعنى الثاني ايضا لا يجوزه ح فيتعين ما ذكر ان كفاية الامارة المفيدة الى
القبلة التي هي صريحهم التي معناها التادية الى الكعبة او قريب منها مما ينفي لزوم احراز البعيد محاذاة عين الكعبة علما او ظنا حسا او
على تحقيق نقطة الكعبة ولو ظنا ويستفاد من آخرين ان المقصود من استقبال جهة الكعبة التوجه الى سمت او امتداد يحتمل كل جزء منه الكعبة
ويقطع او يظن بعدم خروجها عنه لامارة يجوز التعويل عليها شرعا الى ان قال وهذه الجهة المذكورة تختلف سعة وضيقا بحسب البعد
عن الكعبة والقرب اليها فان الجرم الصغير كلما ازداد الشخص بعدا عنه اتسعت محاذاته انتهى ونحوه في جامع المقاصد قال والذي ما زال
يختلج بخواطري ان جهة الكعبة هي المقدار الذي شان البعيد ان يجوز على كل بعض منه ان يكون هو الكعبة بحيث يقطع بعدم خروجها
عن مجموعه وهذا يختلف سعة وضيقا باختلاف حال البعيد انتهى وفي الكشف محصله انه السمت الذي يحتمل كل جزء منه اشتماله عليها
ويقطع بعدم خروجها عن مجموعه جميع اجزائه ولعله اليه يرجع ما في الذكرى من انه السمت الذي فيه الكعبة بناء على تفسير السمت بالمعنى
اللغوي من الامتداد المعترض فيجانبه من جوانب الافق دون مصطلح اهل الهيئة من نقطة من دائرة الافق والمحصل مما ذكروه في
تفسير الجهة بالمعنى الثاني انه يفرض خط يمر بسطح الكعبة يخرج من جانبيها والبعيد يكلف بتعيين مقدار من هذا الخط يحتمل كل جزء منه ان
يكون محل الكعبة احتمالا مساويا لاحتمال سائر الاجزاء ويقطع او يظن بان الخارج من ذلك المقدار ليس الكعبة وستعرف انه قد يتعين
ابتداء مقدار امتداد من الخط وقد يتعين منه مقدار جرم الكعبة لكن لعدم اعتبار تحقيقه واعتبار تقريبه يعرض له الامتداد وانما
اعتبر القيدان من الاحتمال والقطع او الظن معا اذ لولا الثاني لانتقض ببعض المقدار الذي يقطع او يظن عدم خروج الكعبة من
مجموع المقدار اذ يصدق على بعض من اجزائه محتملة للكعبة لكن لا يقطع ولا يظن بعدم خروجها عن ذلك البعض فالجهة كل المقدار
لا ذلك البعض ولولا الاول لانتقض بالقوس الاطول من المقدار الذي يعلم او يظن عدم خروج الكعبة من مجموعه اذ يصدق على
مجموع القوس الاطول العلم او الظن بعدم خروج الكعبة من مجموعه لكن لا يحتمل كل جزء منه الكعبة فالجهة المقدار المحتمل من القوس
الاطول لا كله وانما قيد احتمال كل جزء بالتساوي لاحتمال الباقي لما ستعرف من انه لو كان احتمال بعض الاجزاء للكعبة ارجح من احتمال
الاخر كانت الجهة مختصة بمجموع الاجزاء الراجحة ولا يجوز الصلوة الا اليها والدليل على كفاية استقبال جهة الكعبة للبعيد بعد
الاجماع المستفيض اما بمعنى المحاذاة الحسية للكعبة فكلما دل على ان الكعبة قبلة لانها من حقيقة استقبال البعيد للكعبة كما مر واما

يظن بكون الكعبة فيه ورد اعن المعترض والمنتهى من ... السمت الذي صح

اذا راجعه مناقشات في كفاية الجهة

بالمعنى الثاني كما هو الاظهر من التعبير قبلة لانها من حقيقة استقبال البعيد للكعبة كما مر واما بالمعنى بلفظ الجهة من اهل القول بها لانها
بالمعنى الاول لمحاذاة نفس الكعبة فمع عدم ظهور الخلاف من القائلين بكفاية الجهة في كفايتها بالمعنى الثاني الا من الجواهر كما تسمعه بل لا يبعد
دعوى السيرة على كفايتها بعد ما سمعت من عدم تيسر المحاذاة الحسية غالبا بل عليها ظاهر الاية المفسر فيها الشطر بالناحية والجهة وما مر عن
الاحتجاج واخبار تحول المصلين في مسجد قبا في اثناء صلوتهم من بيت المقدس الى الكعبة لغاية بعد معرفتهم في اثناء الصلوة مكان عين
الكعبة ولو ظنا ليتحولون اليها فلم يكن منهم الا استقبال جهتها وسمتها المظنون وجودها فيه ودليل العقل وتقريره ان الصلوة غير ساقطة
بحال ولا صلوة الا الى القبلة والقبلة ليست الا الكعبة والكعبة لا تتيسر محاذاة عينها للبعيد محاذاة حسية لغالب الناس ولو ظنا ولعو
المتيسر غالبا الانجبين قوس من الافق مظنون عدم خروج الكعبة من مجموعه وخروج الصلوة الى خارجه ترجيح للمرجوح على الراجح والبناء على
دوام تكرار سائر المكلفين لصلوتهم الى كل جزء من القوس منفي بالعسر والاجماع والسيرة من صدر الاسلام مضافا الى نصوص التحير
فلم يبق الا كفاية صلوة واحدة الى ذلك القوس ومن هذا الدليل يقوى ما تقدم من انه اذا رجح بعض اجزاء القوس المذكور في احتمال
الكعبة على بعض كان الراجح هو الجهة المجوز اليها الصلوة دون الباقي وفاقا لشيخنا البهائي في رسالته في القبلة والحاشية الجمالية لانه
الذي اوجب المنع من التوجه الى خارج السمت المظنون فيه الكعبة من قبح ترجيح المرجوح يمنع ايضا من التوجه الى الجزء الاضعف احتمالا لامع الاقوى
مضافا الى الامارة مقتضى وجوب التحري والتعمد بفقد الجهة المنصوص بين خلافا لجماعة فالجمع جهة ويجوز الصلوة الى الجميع كما حكاه البهائي
في الرسالة عن جماعة لاسيما اذا تعينت الجهة بامارة منصوصة لاقتضاء اطلاق النص جواز الصلوة مع رعايتها ومن اجل ذلك ربما نفرق
بين الجهة المدلول عليها بالامارة المنصوصة فالثاني للاطلاق والجهة المستنبطة فالاول لما ذكر ويضعف بتقييد نصوص التحري والتعمد
القبلة فقد الجهد لا الاطلاق كما ستعرفه من انقسام مؤدى الجهد في العراق الى ثلثة اقسام لاقتضاء القواعد الهيئية مع اطلاق نصه وفي الجو
ان في الجهة بغير معنى المحاذاة الحسية تفسيرا ودليلا نظرا والظاهر مساواته في النظر دليلا لعلى ميسورية المحاذاة الحسية غالبا ولو من ارفاه
القواعد الهيئية التي عرفت ان محط النظر فيها استخراج الخط المنتهي الى نقطة من الافق يحاذيها بحاذى الكعبة لكن تيسرها غالبا ممنوع والقواعد
الهيئية بحقيقيتها غير معتبرة عند الفقهاء وتقريبيتها انما هي بمعنى حصول المظنة المعتبرة منها بان الخط المستخرج ينتهي لها الى نقطة الكعبة
او الى احد جانبيها القريب بهذا الامر فيه معه محاذاة نفس الكعبة حسا ولو ظنا لتوقفها كما مر على تعيين مكانها شخصا ولو ظنا معتبرا بل هو كما
ستتضح لك في معنى المادية الى الجهة بالمعنى الثاني فلا يجزم معه استقبال الجهة بذلك المعنى واما نظرا فيها تفسيرا فقد عرفت بدلالة الاية المفسر
فيها الشطر بالجهة ورواية الاحتجاج متضمنين الى نصوص التحري والتعمد فقد الجهد بعد معلومية ان القبلة لا تكون غير الكعبة لعدم تحقق
محصل التفسير المذكور للجهة عن مقتضى النصوص المذكورة مضافا الى كون محصله هو مقتضى الدليل العقلي المقرر بالنحو المذكور فالجهة بالتفسير
المذكور في الحقيقة منتزعة من مقتضى الادلة التي دلت على كفاية ما يجب على البعيد استقباله استقباله واعترض في الروض على تفسير الجهة
بالسمت بانه ان اريد بالسمت المعنى اللغوي يورد عليه بصلوة الصف المستطيل وصلوة اهل اقليم واحد بعلامة واحدة وان اريد المعنى
الاصطلاحي وهو النقطة من دائرة الافق اذا واجهها الانسان كان مواجها للكعبة فالطريق للوصول اليه تقريبية لا يتحقق معها نفس الكعبة
لانها ماخوذة من طول البلد وعرضها ومعلوم ان الفرسخ والفرسخين يؤثر اختلاف ذلك تاثيرا بينا بحيث يترتب عليه سمت اخر وح
يلزم من استخراج السمت بتلك الطريق على طرفه فرسخ كون الصلوة على ذلك السمت في الطرف الاخر غير صحيحة لعدم كون الكعبة فيه
انتهى ويجاب بامكان ارادة اللغوي ولا ينافيه صلوة صف مستطيل ولو فيما اقليم بعلامة واحدة من نحو وضع الكوكب مثلا على العين
لان المدار في مراعاة نحو الكوكب الموضوع امارة محاذاته حسا وقدمر انه كلما ازداد البعد بين المحاذيين الشيء الموقف الذي اذا وقف
فيه يرى نفسه محاذيا في الحس والنظر وامكان ارادة الاصطلاحي عند اهل الهيئة ونحو الفرسخ والفرسخين بل العشرة وازيد عندهم
اما لا يؤثر الاختلاف في سمت القبلة او لا يعد عندهم سمتا اخر واذا اختلف بالدقة التامة ولذا تريهم في الزيجات اذا اثبتوا سمت بلد
لا يثبتون سمت ما قارب من البلاد وستعرفه في التنبيه الاتي في الموضع الثاني وان كان ارادة الاول لشعبنا في عبارة الفقهاء وهو لا يخلو
من الامتداد اما ابتداء او بالعرض كما ستعرفه عن قريب من غير من الفقهاء ونحوه عن الجهة هنا بما لا امتداد فيه فقد اراد التعبير بما هو مصطلح
اهل الهيئة والا لا اشكال في امتداد الجهة المرادة هنا للفقهاء في وجوب استقبال البعيد كما لا يخفى ومما ذكرناه من وضع الامارة الواحدة من
الكوكب لقبلة اقليم لا يجتمع مع كون قبلتهم عين الحرم او المسجد لصغر استطالة الصفح باوسع من مساحتها فتنبه دلالته على تعين قول

الشيخ

الشيخ فيما هو ظاهره من ارادة استقبال البعيد عين الحرم على نحو استقبال القريب المسجد او الكعبة الا ان يحمل على استقبال الحرم بالمحاذاة
الحسية ولعل التزام استقباله للبعيد حسا كالتزام استقبال الكعبة حسا في عدم الميسورية غالبا لعدم تعين مكان الحرم للبعيد غالبا
وتوقفها على تعينه على نحو محاذاة الكعبة كما يتبين منه ايضا دفع ايراد الشيخ بصحة صلوة الصف الى الجهة بهذا المعنى لانه ولا الجهة امتداد
فيصح محاذاة كل مصل من الصف الى نقطة من الامتداد غير نقطة الاخر وهو غير ضائر لتساوي النقطات في احتمال الكعبة نعم اذا صلى شخص
واحد صلوات متعددة على جميع اجزاء ذلك الخط يحصل له القطع بعد الفراغ من الجميع انه في بعض صلواته كان خارجا عن الكعبة وهو غير
مضر ايضا بعد كونه حال الاشتغال بكل صلوة محتملا للمحاذاة والقطع او الظن بالخروج عنها انما هو بعد الفراغ عن الجميع بالنسبة
الى الصلوة غير معينة بل يمكن كفاية الاحتمال لكل واحد من الصف لصحة جماعتهم كاقتداء احد الواجدين للمني في الثوب المشترك بينهما
والملاقي كل منهما احد المشتبهين بالنجس وغير ذلك ويشكل بان امتداد الجهة قد يكون اصليا اي انها مستخرجة ممتدة كما اذا علم ان البلد
ازيد عرضا من مكة او اقل ولا يعلم مساواتهما في الطول والتفاوت بالزيادة او النقصان فان جهة الكعبة ح ما بين المشرق والمغرب
جنوبا او شمالا او علم زيادة طول البلد وعرضه ولا يتشخص كمية التفاوت فالجهة فيما بين المغرب والجنوب او علم اقلية الطول وزيادة العرض
ولا يعلم كمية التفاوت فالجهة فيما بين المشرق والجنوب الى غير ذلك فح يتفق صلوة كل واحد من اهل الصف الى نقطة غير ما يصلي
اليها الاخر وقد يكون الجهة نقطة شخصية بالاصل كما اذا استخرجت بالقواعد الهيئية فحيث ان الفقهاء لا يعتبرون تحقيقية تلك القواعد
بل يثقون بتقريبيتها يعرض لها الامتداد كما ستعرف في دفع المنافاة الاتية قريبا وح فيعتبر وقوع صلوة الصف جميعا الى تلك النقطة
الشخصية ويبقى ايراد الشيخ بحاله فالاولى دفع ايراده بما يجيب به ثانيا من ان صلوة الصف جميعا الى مقدار سعة جرم الكعبة تصح لا بمحاذاة فيه
لها محاذاة حسية لما عرفت من ان بعد المتحاذيين يوجب اتساع خطة المحاذاة فان قلت ان صلوتهم ح الى جرم الكعبة بالمحاذاة الحسية
يكون من استقبال الجهة بالمعنى الاول والمقصود هنا دفع الايراد على تفسير استقبال الجهة بالمعنى الثاني قلت استقبال محتمل الكعبة ولو
استقبال الاحساسا هو من استقبال الجهة بالمعنى الثاني ولا ينافيه كون المستقبل نقطة جرم الكعبة لا قوسا ممتدا لان المدار في استقبال الجهة
بالمعنى الاول العلم او الظن بانه محاذاة لنفس الكعبة حسا وهو موقوف على تعيين مكان الكعبة شخصا ولو ظنا معتبرا شرعا وفي استقبال
الجهة بالمعنى الثاني احتمال انه محاذ للكعبة حسا او حقيقة بحيث يكون احتمال المحاذاة في غير ذلك الموقف مرجوحا بالنسبة اليه ويكفي فيه
احتمال كون ما يحاذيه الكعبة سواء كان نقطة شخصية بقدر سعة جرم الكعبة او جزء من قوس ممتد بازيد من سعتها فحاصل الفرق
بين استقبال الجهة بالمعنيين ظن محاذاة العين حسا المتوقف على ظن محل الكعبة ظنا معتبرا شرعا في الاول واحتمال محاذاة العين حسا
او حقيقة الكافي فيه احتمال محل الكعبة في الثاني ومن هنا كان مؤدى الخط المستخرج بالقواعد الهيئية مع انها نقطة من الافق مراعاة عند
الفقهاء مؤدية الى الجهة المصطلحة عندهم وربما يدفع الايراد بصحة صلوة الصف المستطيل الى الجهة بان كروية الارض تستلزم كون
الخطوط الخارجة من تمام الاقليم الذي يصلي اهلها بامارة واحدة متقاربة لا متوازية فيمكن اتصال جميعها بعين الكعبة كالخطوط
الخارجة من مركز الدائرة الى محيطها واولى منه امكان اتصال جميعها بعين الحرم الذي اوسع من الكعبة فيندفع اشكال صحة صلوة
الصف على قول الشيخ ايضا والتفت اليها في الحاشية الجمالية لكن فيه ان كروية مقدار الارض الاوسع من عين الكعبة بيسير لا يتبين اثرها
قطعا بصيرورة الخطوط الخارجة من ذلك المقدار متقاربة لا متوازية حتى ينتهي جميعا الى الكعبة ولعل كروية مقدار الارض سعة
الحرم ايضا كذلك وفي مجمع البرهان ان امر القبلة سهل وما حالها الا كحال العبد اذا امره مولاه باستقبال بلد من البلدان النائية الذي
يتحقق امتثاله بمجرد التوجه الى جهة تلك البلدة من غير حاجة الى رصد علامات وغيرها مما يختص بمعرفته اهل علم الهيئة المستبعد او الممتنع
تكليف عامة الناس من النساء والرجال خصوصا السواد منهم بما عند اهل الهيئة الذي لا يعرفه الا الاوحدي منهم وفي اختلاف هذه العلامات
التي نصبوها وخلو النصوص عن التصريح لشيء منها سوى الا وجوابا عدا ما ستعرفه مما ورد في الجدي من الامر تارة بجعله على القفا و
اخرى بجعله على اليمين مما هو مع اختلافه وضعف سنده خاص بالعراق مع شدة الحاجة الى معرفة القبلة في امور كثيرة خصوصا في
مثل الصلوة التي هي عمود الدين وتركها كفر ولعل فسادها ولو بترك الاستقبال كذلك وتوجه اهل مسجد قبا في اثناء الصلوة لما
بلغهم انحراف النبي ص وغير ذلك مما لا يخفى على العارف باحكام هذه الملة السمحة السهلة اكبر شاهد على شدة التوسع في امر القبلة
وعدم وجوب شيء مما ذكره هؤلاء المدققون انتهى وتبعه على نحو من هذا الكلام تلميذه في المدارك وزاد ان تقليد اهل الهيئة في

ذلك غير

ذلك غير جائز لانه لا يعلم اسلامهم فضلا عن عدالتهم وعلى نحو مجرى في الحاشية الجمالية والحدائق وزاد في ثانيهما التأييد بما عليه فتوى الائمة
عليهم السلام في العراق من الاختلاف مع قرب المسافة بينها وجه بقطع بعدم انحراف القبلة فيه مع استمرار الاعصار من العلماء الابرار على الصلوة
عندها ودفن الاموات ونحو ذلك وهو ظاهر في التوسعة انتهى وربما يوهم هذه العبارة كفاية استقبال الجهة وان عرف انحرافه عن موقفه
عن الكعبة كما يشعر به التمثيل بتوجه العبد الى بلده والاختلاف فتوى الائمة عليهم السلام وهو شنيع جدا وواضح لاستلزامه كون غير الكعبة قبلة فكان المراد
بها انه بمجرد الظن بوجه بان الكعبة محجبة متسعة يكفي استقبال تلك الجهة وان امكن حصرها في بعض تلك الجهة فلا يلزم من ذلك ومرجعه الى عدم
لزوم التحري المتاخم في الطريق الى القبلة كثيرا وهو كذلك في الجملة لا التوسعة التي توهمها بعض عباراتهم وسيأتي مقدار التوسع في الطريق
الى القبلة في الموضع الثاني وقد اعرض بعض كما في الرياض وغيره عن تفسير الجهة واكتفى في تحديدها بما تعطيه الامارات للاتفاق على جواز التوجه
الى حيث تقتضيها كائنا ما كان ولا يلزم المصلي معرفة حقيقة ما يقع التوجه اليه فلا يهم البحث عن حقيقة الجهة وتفسيرها بل في الرياض باعتبار
هذا الاتفاق نفى ثمرة الاختلاف بين الشيخ والجماعة لاتفاق الفريقين على جواز تعويل النائي على ما يقتضيه الامارات المقررة لاهل كل اقليم
فلا ثمرة في البحث عن ان ما يقع التوجه اليه مراعاة عين الجرم او جهة الكعبة ولذا لم يفسرها جماعة العلامة في التذكرة فقال القبلة للبعيد الجهة
المعينة بما لها من امارة دالة عليها وانه مبينة لها مقررة في الكتب ثم لا يخفى ان حقيقة الجهة حسبما عرفت هي بعض من الخط المار بسطح الكعبة خارجا
من جانبيها وهو قوس منقطع منه بمقدار ما يكون المظنون عدم كون الكعبة في الخارج منه ولازم ذلك ان يكون قوسا ذا اجزاء بل ممتد
باوسع من جرم الكعبة اذ على تقدير كونه نقطة شخصية مع ان المفروض لزوم الظن بعدم خروج الكعبة من الجهة تكون الصلوة الى الكعبة
المظنونة والمفروض عدم تيسره لانه الذي اوجب العدول عن لزوم محاذاة العين الى كفاية محاذاة الجهة كما مر في الدليل العقلي وح فقد
يتراءى منافاة بين كون الجهة قوسا ممتدا وبين جعل الاصحاب الامارة الهيئية واوضاع الكواكب المعينة على تلك القواعد امارات
الجهة وتصريحهم بانها لا تفيد الا تعيين الجهة وبيان المنافاة ان محط نظر اهل الهيئة تعيين سمت القبلة وهي باصطلاحهم محل تقاطع
دائرة سمتية مارة بسمت راس البلد ومكة مع دائرة الافق في جهتها باستخراج خط سمت القبلة المنتهي الى تلك النقطة اذا واجهها المصلي
كان مواجها عندهم للكعبة فهم يعنون محل عين الكعبة بل لا يعرفون للجهة عندهم موضوعا وكل ما هو مؤدى وضع الكوكب مثلا على العين
او نحوهما الاذن او طرف الحاجب ونحو غير ذلك التي في كلمات الاصحاب في امارات البلاد شخصي لا امتداد فيه كما هو واضح واذا كان ما هو
في الجهة الامتداد بل باوسع من جرم الكعبة فكيف تكون النقطة جهة وتدفع المنافاة بان الامارة الهيئية وكذا الكواكب الموضوعة عند الاصحاب
على تلك القواعد وان كانت بحسب اصل وضعها مؤدية الى نقطة شخصية هي محل عين الكعبة واهل الهيئة يحصل لهم العلم او الظن منها
بعد التحري التام بمحاذاة الكعبة بمراعاتها نعم هي تقريبية عندهم اي يظنون مع مراعاتها ظنا معتبرا بان مؤداها اما الكعبة او احد جانبيها
القريب لا تفاوت قواعدها واعتبار عملها في الجملة عندهم فلا يكون خطاؤها ازيد من ذلك ومرجعه الى ان الكعبة اما في راس الخط الخارج
من موقف المصلي بمراعاتها او في القريب من طرفيه وبعض من هذا الامتداد قوس الخط مؤدية لا محالة الى جزء من هذا القوس فبمراعاة
ذلك الخط يتحقق التوجه الى الجهة بمعنى القوس المار بسطح الكعبة خارجا من جانبيها فان محاذاة الشيء محاذاة جزئه وبذلك يصح ان يقال
انه بمراعاة الخط المستخرج بالقواعد الهيئية او بوضع الكوكب على العين مثلا المؤدية الى نقطة شخصية يحصل محاذاة القوس المار
بسطح الكعبة ويصح ايضا استطالة الصف مراعين الامارة شخصية مع حصول محاذاتهم جميعا جزءا شخصيا من القوس المار بسطح الكعبة
بالمحاذاة الحسية منهم للامارة والنقطة الشخصية من القوس معا ومحاذاتهم الحسية للنقطة من القوس صادق توجههم الى قوس الجهة كما
لا يخفى ومن هنا يتوجه ما في التنقيح فالجهة الكعبة التي هي قبلة للنائي خط مستقيم يخرج من المشرق الى المغرب لا عند التيمن والتيسر بسطح
الكعبة ومراده ان الجهة من هذا الخط ولو بعضه المعين باجتهاد المصلي ولعل تخصيصه بالخط المتواصل من المشرق الى المغرب مع امكان
كون جهة القبلة الى المشرق او المغرب مبني على ارادة جهة العراق وما بحكمه قال فالمصلي يفرض من نظره خطا يخرج الى ذلك الخط فان
وقع عليه على زاوية قائمة فذلك هو الاستقبال وان كان على حادة ومنفرجة فهو الى ما بين المشرق والمغرب انتهى وبعد الكركي
حكي عنه في الروض قال المراد بالجهة ما يسامت الكعبة عن جانبيها بحيث لو خرج خط مستقيم من موقف المستقبل تلقاء وجهه وقع
على خط جهة الكعبة بالاستقامة بحيث يحدث عن جنبيه زاويتان قائمتان فلو كان الخط الخارج من موقف المصلي واقعا على خط
الجهة لا بالاستقامة بحيث يكون احد الزاويتين حادة والاخرى منفرجة فليس مستقبلا لجهة الكعبة انتهى فان في دعواهما عدم

لكن الفقهاء لعدم اعتبارهم كما ينبغي بتحقيق قواعد الهيئة لا يظنون محاذات الكعبة بمراعاتها صح

حصول

حصول الاستقبال مع فرض وقوع الخط الخارج من موقف المصلي على الخط المار بسطح الكعبة على زاوية غير قائمة غموضا ولا يرفعه دعوى
عدم صدق استقبال خط الجهة عرفا الا بذلك اذ فيه ولا منع عدم الصدق مع فرض الوقوع عليه ولو بغير القائمة وثانيا ان خط الجهة ليس من
حيث هو قبلة حتى يدعى ان استقباله مطلقا او عرفا لا يحصل الا بذلك بل من حيث ان كل جزء منه محتمل للكعبة ووقوع الخط على الكعبة كاف
ولو على غير وجه الاستقامة كما اعترف به ولد الكركي في العبارة الآتية عنه ولعل كشفه يكون بالتامل فيما ذكرناه وذلك ان مرادهما
الجهة المستخرجة بالقواعد التي عرفت انها بالاصل نقطة شخصية طرف خط سمت القبلة لا الجهة الامتدادية بالاصل الحاصلة
مثلا من عدم معرفة طول البلد ونحو ذلك اذ هي في الحقيقة عدم تعيين الجهة المتعينة للبلد وان كلف بالصلوة الى ذلك الامتداد
وقد عرفت ان امتداد الجهة المستخرجة بالقواعد قوس موهوم من طرف خط سمت القبلة وجنبيه من ملاحظة الوثوق بان الخط اما
واقع على الكعبة او على احد جنبيه القريب فخط سمت القبلة المستخرج بتلك القواعد لا محالة واقع على وسط هذا القوس فيكون عمودا
عليه ويحدث من تقاطعهما زوايا قوائم واذا خرج خط آخر من مخرج خط السمت منحرفا عنه وان فرض وقوعه على جنب منتهى خط
السمت من ذلك القوس الموهوم فلا محالة يكون تقاطعه مع القوس على غير قوائم وليس ذلك بخط سمت القبلة عند اهل الهيئة فلا
يكون الوقوف عليه عندنا مظنون التأدية الى الكعبة او احد جانبيها القريب لا بما اعتبرنا بتادية الوقوف على خط السمت الى ذلك
لوثوقنا بان القواعد الهيئية لا تخطئ الا بيسير والخط المنحرف عن السمت ليس خارجا على طبق تلك القواعد فالوقوف عليه لم يكن مؤديا
الى امتداد يوثق بعدم خروج الكعبة من مجموعه فلا يكون استقبال الجهة بالمعنى المتقدم تفسيره ويفصح عن ارادة ما ذكرناه في توجيه
كلامهما المحكي عن رسالة ولد الكركي قال في تفسير الجهة وعندي انها السمت الذي يظن محاذاة الكعبة منحصرا الى ان قال واما الاستقبال
فيكفي في تحققه من القريب كون العمود الخارج من قدامه عمودا على الخط المار بالكعبة سواء كان عمودا عليها او مائلا بحيث يحدث عن
جنبيه زاويتان احديهما اكبر عن الاخرى واما البعيد فان قلنا ان قبلته الجهة كما هو المختار وحينئذ تحققه كون العمود الخارج من
قدامه عمودا على الخط المار بالكعبة ايضا وذلك لما قررناه من اعتبار ظن المحاذاة الحسية فعند تحصيل السمت بالعلامات التي
تفيد ظنا به يمنع جواز الانحراف عليه يسيرا مع البعد الكثير وعدم المشاهدة لا يؤمن الانحراف الفاحش في الحس ايضا بالقليل منه
فيفوت الظن المعتبر تحققه شرعا وان قلنا ان قبلته العين كان تحقق الاستقبال منه على نحو ما مر في القريب انتهى وتلخص مما ذكرنا
ان المراد بالجهة المجزية اليها في الاختيار صلوة واحدة عند الفقهاء اقل امتداد يقطع او يظن مروره بالكعبة ويختلف طوله وقصره
باختلاف مراتب تشخيص المصلي وتمكنه منه وهذا الامتداد اما يكون هو بامتداده مؤدى اجتهاد المصلي كما اذا عرف في الجملة زيادة
البلد عن مكة عرضا وطولا ولا يتمكن من تشخيص مقدار الزيادة فحاصل اجتهاده حصر الكعبة في امتداد ما بين الجنوب والمغرب او
صلى بامارة في مكان ثم اختفت الامارة ويتذكر ان صلوته كانت الى ما بينهما ولا يتذكر مقدار الانحراف عن الجنوب الى غير ذلك ومن
هذا القسم الجهة المتعينة بمهب الرياح بل المتعينة بالقواعد الهيئية المشتملة على امور تقريبية كما يأتي الاشارة اليها في الموضع الثاني
او يكون مؤدى اجتهاده التحقيقي نقطة شخصية كالمستخرجة بالقواعد الهيئية بالتحري التام لكن لا يعبر عند الفقهاء بتحقيقه الحاصل
من تلك القواعد بل يوثق بعدم خطائه الزائد فيظن ان الكعبة في النقطة او على احد جانبيها القريب فيعتبر هذا الظن وينتزع من محل
النقطة وجانبيها بالقدر الموثوق عدم زيادة الخطا منه امتدادا يجزي الصلوة الى ذلك الامتداد منه ومن هنا يتبين عدم جواز
الانحراف عن الامارات المقررة للبلاد لانها موضوعة بمراعاة القواعد الهيئية وقد اشرنا الى ان الوقوف عليها هو الذي يوثق
بتاديته الى الكعبة او احد جانبيها القريب دون غيره ولو بالانحراف اليسير سيما مع ان الخطين الواقعين متقاربين لا متوازيين
كلما بعد اكثر الفصل بين منتهاهما نعم لا يناط مراعاة نحو الكوكب وضعه على عضو بالدقة الحكمية بل بالمشاهدة العرفية كان
يرى بحسب المتعارف الغالب الجدي محاذيا بالمنكب والا بطل الانتفاع بالامارة وان قال شيخنا البهائي في الحبل المتين الخط
المستخرج بالقواعد الهيئية يضعه المصلي بين ابهاميه ويسجد عليه ولعله لا بد فوق كل في وضع الكوكب على العضو للفرق بعسره
وافضائه الى بطلان عموم الانتفاع به وليس كذلك وضع الخط المفروض على الارض بين الابهامين وبالجملة لا يجوز الانحراف
عما تقتضيه القواعد الهيئية التقريبية لتحققه عندهم ان مؤداها نقطة شخصية هي عند اهل فنها محل الكعبة بل بديهيا تقتضيه
عدم المداقة المذكورة ولو بالقدر اليسير لما ذكر ولا عما يقتضيه القواعد الهيئية التقريبية التي مؤداها عندنا بانها اما الكعبة

ومرفع الخط الواقع عليه بغير الاستقامة من الاجزاء المحتملة مصادفته الكعبة بكون الخط واقعا على الكعبة صح

او احد جانبيها

او احد جانبيها وبعبارة اخرى مؤداها عندهم امتداد مار بالكعبة لعدم تعيين كمية الامتداد فبملاحظة ما تقدم من ازدياد بعد ما
بين منتهى الخطين المتقاربين كلما ازداد طولا لا يبقى الوثوق بعدم خروج الخط المنحرف عن الامتداد المذكور لا سيما مع ملاحظة كون
امتداد الجهة في هذه الصورة بسبب البعد ايضا من الامور التقريبية الماخوذة في القواعد الهيئية انتشاء ومؤداها كثيرا الغم فيما تعين الجهة ممتدة
بالاصل وكان كمية امتدادها متحصلة بوجه يوثق مع الانحراف بعدم الخروج عن فرسخ تلك الامتداد صح الوثوق على كل من الموافق
المنحرف كما في الصورة المذكورة التي يعرف زيادة البلد عن مكة عرضا وطولا ولا يعرف كمية الزيادة فان تمام ما بين الجنوب والمغرب
الجهة واذا اختلفا الموقف بالانحراف اربعة اصابع وخمسة او شبرا وازيد لا يخرج عما بين الجنوب والمغرب هذا بناء على تفسير الجهة
بالامتداد واما على تفسيرها بالمعنى الاول المتقدم من محاذاة عين الكعبة حسا فعدم جواز الانحراف اليسير لعدم بقاء الوثوق
ببقاء محاذاتها حسا مع الانحراف اليسير مع عدم رؤية البعيد عين الكعبة ومع ذلك صرح ومعلوميته ان الانحراف اليسير جدا يخرج
عن المحاذات في الحس كما نجد في محاذاة الكوكب ومع ذلك صرح جماعة باغتفار الانحراف اليسير عمدا عن الامارة مطلقا المنصوص وما
بحكمها كقبر الامام عم ومحرابه والمستخرجة بالقواعد الهيئية وظاهرهم بل صريح بعضهم كما في الجواهر ارادة الانحراف الادنى مما هو لازم
عدم المداقة الحكمية التي ذكرناها في مراعاة الامارة واستعمالها ومنها الاطلاق النص بامارية وضع الجدي ولا فراد لا يوافق
كلها القبلة الشخصية فدل على كفاية محاذاة احد جنبيها ويستفاد منه جواز الانحراف عن عين الجدي لمن افراد لا يوافق ايضا لظهور عدم
الفرق بين الاماكن من هذه الحيثية ولوضع الامارات التقريبية في النص وكفايتها في غير المنصوص ايضا اتفاقا فانها تقتضي كفاية التوجه الى
ما يقرب من الكعبة والجواب عن اطلاق النص في الجدي اولا بمنعه بل هو مقيد كما يأتي كما يأتي في علامات الاقاليم بوضع شخصي وثانيا بامكان
الفرق بين المنصوص وغيره لاحتمال النص كون الجدي امارة تقريبية كما يؤيده الفرض في السفر والطريق في نصه وقد عرفت ان منع الانحراف
عن الامارة التقريبية انما هو من جهة عدم بقاء الوثوق بعدم الخروج ويحتمل كون المقصود من وضع الجدي تقريبيا الى الكعبة بمقدار
سعة لا يخرج عنها جميع افراد وضع الجدي خلف المنكب والكتف او الجانب الايمن ونحو ذلك كما ينا سببه استحباب التياسر الآتي في العراق
ففي المنصوص لا لزم من الاطلاق على ارادة التقريب بوجه وقد يحصل بوضع الجدي خلف العضو المعين كيفما كان وحصول التوجه
المقصود التقريبي بالمطلق والا لوجب التقييد وهذه الدلالة مفقودة في غير المنصوص والقطع بعدم الفرق من هذه الحيثية ممنوع جدا واما
كفاية الامارة التقريبية التي هي مورد اتفاق في القبلة ان كان المراد بها ما عرفت تاديتها الى خارج الكعبة قريبا دون نفسها فممنوع
كفايته كيف ولا يكون غير الكعبة قبلة وان كان المراد كفايتها بما يؤدي الى الكعبة او قريبها فكفاية التوجه الى ما يقتضيه لا يدل على كفاية
التوجه الى الخارج ما يؤدي اليه ولو الى القريب منه ولا الى المحتمل وجعن مؤداها وبالجملة كفاية التقريبي في التوصل الى القبلة لا يقتضي
كفايته بعد التوصل اليها بالطريق الشرعي لان الاول توسيع في الطريق لعسر الطريق غالبا الى النقطة الحسية من محلها والثاني توسيع
في نفس القبلة وشرع الاول لا يستلزم شرع الثاني للفرق بينهما بالعسر الغالبي في الاول المفروض ارتفاعه في الثاني بعد التوصل
بهذا التقريب يظهر اتضاح الفرق بين الجدي المحتمل كونه موضوعا في النص على اطلاقه امارة تقريبية بمقدار لا ينافيه افراد وضعه خلف
العضو وبين الامارة التي يعينها المصلي بوضع شخصي يستلزم كون مؤداها ايضا شخصيا ويحرف بعد ذلك عنها ودعوى ان
وضع الامارة التقريبية من الشارع مع تمكنه من وضع ما يؤدي الى العين حقيقة فيه دلالة على كفاية التوجه من الجدي الى ما
يقرب من العين مطلقا ممنوعة اذ لا يلزمه الشارع الدلالة على العين بعد شرعه الاكتفاء بما يحرز معه التادية الى العين او لاحد
جانبيها القريب ولا مانع من نصب امارة للجاهل تؤديه في الواقع الى قريب العين فلا يقتضي وضع الامارة التقريبية بازيد
من كفاية احراز التوجه الى العين او قريبها في الطريق لا بعد الوصول حسبما عرفت ودعوى ان اتساع الجهة امتدادا يوجب بقاء الوثوق
بعدم الخروج عن حدها بالانحراف اليسير ممنوعة ايضا على اطلاقها لما عرفت من ان السمت المستخرج بالقواعد الهيئية طرف خط يكون
يبقى الوثوق مع الانحراف عنه والمستخرج بالقواعد المشتملة على الامور التقريبية غير معلوم كمية تقريبيتها فلا وثوق مع الانحراف
عن مقتضاها نعم في الجهة الممتدة بالاصل كما بين الجنوب والمغرب ونحوه يبقى الوثوق مع انحراف لا يخرجه عما بينهما فتلخص انه ان كان
المراد جواز الانحراف اليسير مع تبين كونه انحرافا عن الكعبة حسا فعنه واضح ولا اظنه مراد الجماعة وان كان المراد مع عدم التبين جوزه
ففيه انه لا بد من احراز محاذاة الكعبة حسا او احراز التوجه الى ممتد يعلم او يظن وجود الكعبة فيه واحتمالها غير كاف لعدم اليقين

بالبراءة ومع الانحراف لم يكن احدهما محرزا فالمرجح فلعل النزاع موضوعي اذ لا يمنع من الانحراف مع الوثوق بعدم الخروج عن الجهة التي
هي مؤدى الامارة المعينة والمجوز لا يجوزه ايضا مع عدم الوثوق وظاهر بل قطعا العدم بيقين البراءة معه فالمرجح دائما هو بقاء الوثوق
مع الانحراف اليسير مطلقا نظرا الى سعة امتداد الجهة وعدم بقائه الا نادرا نظرا الى غاية بعد موقف المصلي عن الكعبة المقتضي لغاية بعد منتهى
الخطين كما مر فلا تغفل ومن الغريب في الجواهر تفسير الجهة بالمحاذاة الحسية وايجابه لها على البعيد ومع ذلك اغتفر الانحراف اليسير الذي هو محل
البحث من الزائد على ما هو لازم عدم المداقة الحكمية في مراعاة الامارة واستعمالها وهو بمكان من البعد لما مر من ان المحاذات الحسية
يرفعها ادنى انحراف وما اشير اليه من اتساع خط المحاذاة كلما بعد المحاذي بان لا يجدي في عدم الخروج عن المحاذاة بالانحراف بل يجدي
في عدم الخروج بالانتقال من موقف الى موقف اخر يحبسه وفي صحة استطالة الصف محاذات جميعهم الحرم اليسير وفرق واضح بينهما
فان الخطين الخارجين من قبال المصلي في صورة الانحراف متقاربان وفي صورة الانتقال متوازيان والمستلزم لزيادة البعد بين
منتهاهما كلما بعد المتقاربان واما المتوازيان فالبعد بين منتهاهما كلما بعد واستطالا امسا لما بين مخرجيهما بقي الكلام في تشخيص
الطول جهة يجزي الصلوة اليها فاختيار مرة واحدة لم اجده مصرحا به في كلامهم الا في شرح المفاتيح والحاشية الجمالية ففيهما ان الجهة
مرجعها العرف ولا يبعد فيه على الاوسع من ربع الدور وفي موضع اخر منه اولهما عدم زيادتها على السدس والسيد المعاصر في
مطالعة تعريف الجهة قال فقد تكون الجهة تمام النصف الجنوبي والشمالي او الشرقي او الغربي وفي المعتبر والتذكرة ان المتحير يجزيه صلوة
واحدة الى ما بين المشرق والمغرب اذا عينهما انتهى قلت ينبغي ان يكون طول الجهة واحدة ما دون ربع الدور ولو يسيرا لظاهر ما
ورد بان المتحير يصلي لاربع وجوه اذ المقصود من الاربع كما ستعرف في محله من مسئلة المتحير وقوع واحدة منها اما الى القبلة الشخصية
الواقعية او الى ما لا يبلغ انحرافه يمين او يسار الواقف على القبلة الشخصية وبهذا التقريب صرح جماعة فيما يأتي في المتحير بان الاربع صلوات
موافقة للقاعدة اي المستفادة من نصوص اغتفار انحراف المخطي بل من اجله قدم جماعة الصلوة الى الاربع على الاجتهاد في القبلة في بعض
الصور الاتية مؤيدا بدعوى عدم الصدق عرفا على الاطول من الربع لا يقال ما ذكر معارض بما ورد ان المخطي في القبلة لا يعيد صلوته الواقعة
فيما بين المشرق والمغرب قبلة كله بل علل به عدم اعادة المخطي في النصوص مضافا الى مقتضى دليل الاعتبار المتقدم لكفاية الجهة بعد فرض عدم
امكان التحري الادنى لانا نقول يعتبر نصا وفتوى في عدم اعادة المخطي عدم بلوغ انحرافه حد التشريق او التغريب بيانا ان المراد من المشرق
والمغرب منه ليس خصوصهما بل يمين المصلي ويساره ولا معنى للتحديد بمطلقهما وليس لارادة عدم البلوغ حد يمينه او يساره لو كان
واقفا على قبلة ذلك المكان وهو لا يكون الا بما دون الربع ولو بيسير الذي هو المقصود ايضا من صلوة المتحير لاربع حسبما ذكر فتتفق
النصوص والفتاوى على ان الانحراف المغتفر عن القبلة ما دون ربع الدور ولو بيسير ومح فليحمل ما في المعتبر والتذكرة على الصلوة
الى المتوسط فيما بين المشرق والمغرب لا مطلق ما بينهما مع فرضهما المتحير في البلاد الشمالية التي هي الغالب في اجزاء صلوته لانه لا يبلغ
ح انحرافه في غالب تلك البلاد اذا لم يصادف القبلة الى حد اليمين او اليسار واما الدليل الاعتباري فلا يجري في نصف الدور لان من مقدماته
الاجماع على عدم تكرار الصلوة وهو في الفرض مفقود ومع هذا فلعل للتامل فيه مجال لمنكر كفاية الصلوة الى ما بين المشرق والمغرب
في النصوص والفتاوى بعد ارادة المتوسط فيما بينهما منها جميعا ثم جهة الكعبة قد يطلق عند الاصحاب في مقابل البنية من اجسام الالات
كالاجر وغيره فلو صلى على مكان ارفع من الكعبة قريبا منها كجبل ابي قبيس ونحوه صحت صلوته باستقبال فضائها الاعلى المقاطر للبنية
اي محاذية عن الجهات الاربع بمقدار قطرها ايضا فذلك من جهة العلو الى عنان السماء كما انه لو صلى الفريقي في سرداب ارضه اخفض من ارضها
صحت صلوته باستقبال الفضاء الاسفل المقاطر لها فذلك من السفل الى تخوم الارض وهذا مورد اتفاق النص والفتوى وعلى جملة ما ذكر
نبه في الذكرى بقوله القبلة هي الكعبة اما عينا كما للقريب المتمكن من مشاهدتها او مطلق المتمكن من العلم بها حسبما مر او جهة كما للبعيد
الغير المتمكن من المشاهدة او من العلم بها وهي الكعبة او الجهة كما هي الاظهر للناس طرا وجهة بكسر الواو اي متوجه يتوجهون اليها متجهة منقول
لا يتقبل الله تعم من احد التوجه الا اليها كما مر في حديث مرسل الا بسنا دو اختلفوا في الوجهة قيل انها مصدر بمعنى الجهة وقيل اسم للتوجه
قال الله تعم ولكل وجهة قيل اي لكل من اهل المسلمين واهل الكتاب قبلة وقيل ولكل قوم من المسلمين وجهة من القبلة فبعضهم من وراء
الكعبة وبعضهم من قدامها او عن يمينها او شمالها وقيل اي لكل نبي وصاحب ملة وجهة اي طريقة وشريعة كما قال ولكل جعلنا
منكم شرعة ومنهاجا وبعد اجمال ان الكعبة قبلة عينا او جهة فصله بقوله فللقريب المتمكن من مشاهدتها او علمها من غير مشاهدة

لظهوره في ان الطول مما يجري الصلوة اليه مؤيدا بروايته زرارة قلت اين حد القبلة قال ما بين المشرق والمغرب ح

ويراد بالجهة الفضاء الذي يشغله الكعبة فيقال ان القبلة جهة الكعبة لا البنية ح

عنها قبلة اى بنيتها والفضاء الذى شغلته البنية مهما ساواه فى الموقف فيما علا عن ذلك الفضاء المقاطر للبنية مهما علا المصلى القريب
عن موضع البنية كالمصلى فوق جبل ابى قبيس كذلك القبلة ما قد نزل عن موضع البنية من الفضاء المقاطر لها مهما نزل المصلى القريب
عن موضع البنية كما اذا صلى القريب فى سرداب حاصله كما مر ان قبلة القريب الفضاء الذى شغلته بنية الكعبة والمقاطر لذلك الفضاء من
تخوم الارض الى عنان السماء وللبعيد الغير المتمكن من المشاهدة والعلم بها القبلة الجهة المعينة بما لها من امارة وآية دالة عليها مبينة
لها من الشارع او من العارف باياتها ودلائلها من قواعد الهيئة وغيرها وظاهره تفسير الجهة بما عينته الامارة كما عن جماعة وقيل كما
عن الشيخ وجماعة بل يستقبل النائى فى البلاد البعيدة الحرم ومن يراى فى الحرم فالمسجد الحرام امام وحضد فانه قبلة من بالحرم ومن به
اى فى المسجد فليستقبل البيت عند ذلك للرواية التى تقدمت عن ابن الحجال الدالة بارادة الجهة من المسجد الحرم حسبما تقدم للنص المتواتر
بان الكعبة القبلة والدراية بل لعله من ضرورة الاسلام كما تقدم او الدراية بخلاف مضمون الرواية من كون عين المسجد او الحرم
قبلة للقطع بصحة صلوة الصف الاطول منهما من البعد ثم من كان فرضه التوجه الى البيت هل يجوز له استقبال الحجر فى الصلوة ام لا قولان
نسب الجواز فى الدروس الى المشهور وفى التذكرة عندنا انه من الكعبة وفى الذكرى ظاهر كلام الاصحاب ان الحجر من الكعبة باسره وقد
دل عليه النقل وذهب جماعة من المتاخرين الى عدمه وانه ليس من البيت ونسب بعضهم ما رواه فى الذكرى من انه كان فى زمن ابراهيم
داخلا فى البيت ثم بنته قريش الكعبة فى عهد النبى ص فاعوزتهم الالات فاختصروها بحذفه الى طرق العامة كما فى الحدائق من انه ما
رواه فى التذكرة من ان السيل هدمت الكعبة قبل البعثة بعشر سنين واعادت قريش عمارته وقصرت الاموال والهدايا والبدن عن
عمارته فتركوا من جانب الحجر بعضا وقطعوا الركنين الشاميين من قواعد ابراهيم ع وضيقوا عرض الجدار من الركن الاسود الى
الشامى الذى يليه فبقى من الاساس شبه الدكان مرتفعا وهو الذى يسمى الشاذروان الظاهر انه من طرق المخالفين انتهى وقد
روايات بخروجه عن البيت فيها الصحيح وغيره من رواية الحضرمى والمفضل بن عمر والحلبى وفى صحيحة معوية بن عمار عن الحجر امن البيت هو
فقال لا ولا قلامة ظفر لكن اسمعيل دفن فيه امه فكره ان توطى فجعل عليه حجرا وفيه قبور انبياء ع واصالة الشغل يقتضى تحرى
الصلوة ودخوله فى الطواف مضافا الى الاجماع ومرسلة الفقيه الاتية وعلى ذلك يبتنى فى الذرة يقوله فما من البيت مكان الحجر كلا كما
فى الصحيحة ولا قلامة اى مقدار القلامة وهى الجزء الذى يقلم من ظفر فلا تصل نحوه اذ ليس من الكعبة وان دخل هو كالبيت فى حال
الطواف كما ورد فى بعض الاخبار المشتمل على تعليل الطواف به ففى الفقيه عن النبى ص والائمة عليهم السلام انما صار الناس يطوفون به لان
ام اسمعيل دفنت فى الحجر ففيه قبرها فطيف كذلك لئلا يوطأ قبرها ويجب الاستقبال فى الصلوة بجميع اجزاء البدن فلو خرج جزء منه
فى حالة من الصلوة عن القبلة بطلت صرح به فى التذكرة والذكرى والكشف ويحكى نهاية الاحكام والتحرير والبيان والموجز وشرحه و
كشف الالتباس وجامع المقاصد وفوائد القواعد فى الروض فى الصلوة على سطح البيت الظاهر عدم الفرق مع عدم السطح بناء
على ما مر من ان القبلة لا تختص البنية بل لعله الاول قوله وهو اظهر وجهى الشافعى والوجه الاخر يصح لحصول التوجه بالوجه ونحوه البعض
فى الذكرى والكشف يشعر بعدم الخلاف بيننا فى اعتبار جميع البدن ويؤيده عدم العثور على مصرح بخلافه سوى ما تسمع من الجواهر وقال
فى التذكرة لصحة نفى الاستقبال عنه انما استقبل ببعض الكعبة ببعضه وفى الذكرى ليس يستقبل الصلوة انه انما استقبل بعضه
وفى الكشف لان المراد بالوجه فى الاية كما فى المجمع وروض الجنان الذات وشموله الوجه تولية جميع البدن وتخصيص الوجه لمزيد خصوصية له
فى الاستقبال واستتباعه سائر البدن ويؤيده قوله فلنولينك قبلة وقول الصادق ع فى خبر ابن سنان وبينة الذى جعله قياما
للناس لا يقبل من احد توجها الى غيره وقول حماد انه فى بيان الصلوة له استقبل باصابع رجليه جميعا لم يحرفهما عن القبلة انتهى ولعل
المراد بالوجه فى الاية ما قابل القفاء فان لبعض الاجسام وجه وقفاء كالبطن والظهر والمراد به مقاديم البدن التى يحصل بها الا قبال
مقابل الادبار وبعد لا ينبغى على المطلع من عدم الاكتفاء باستقبال بعض وجه البدن وهذا الحكم فى القريب عن الكعبة واضح لان
الاستقبال من المقابلة وهى غير حاصلة فى العضو الخارج من محاذات جرم الكعبة قطعا فيصدق انه غير مقابل الا ببعض بدنه ومن كان
كذلك لا تصح صلوته واما البعيد اذا فرض خروج بعض بدنه عن الجهة فكذلك ايضا لان الجهة له بمنزلة الكعبة للقريب يجب استقبالها
بجميع البدن انما التامل فى امكان خروج بعض البدن فى البعيد دون بعض فيصح ان يكون شرطا فيه ايضا وعدم امكانه
فيختص اشتراطه فى القريب فعن فوائد القواعد عدم امكانه فان المراد بالجهة فى عبارة القواعد لو خرج بعض بدنه عن جهة الكعبة

من الفضاء المقاطر لها مهما نزل المصلى القريب عن موضع البنية صح

بطلت صلوته عين الكعبة لان الجهة انما تعتبر فى البعيد ولا يتصور فيها خروج بعض البدن دون بعض انتهى ولعله فى القواعد اشار بالجهة فى عبارته
هذه الى الجهة المذكورة قبلها بقوله ولو انهدمت الجدران استقبل الجهة والمصلى على سطحها كذلك وكذا المصلى على جبل ابى قبيس مرادا
بها الفضاء مقابل البنية وعلى كل حال فيمكن ان يكون الوجه فى اختصاص فرض المسئلة فى التذكرة والذكرى بالمشاهد للكعبة وكذا فى محكى
التحرير ونهاية الاحكام والموجز وشرحه بل وكذا فى ظاهر محكى جامع المقاصد لاجل ملاحظة ما نبه له فى فوائد القواعد لكن الظاهر
امكانه للبعيد ايضا اما بناء على استقبال الجهة بمعنى المحاذاة فى النظر والحس فواضح مكان خروج نحو يديه ورجليه من المحاذاة الحسية واما
على الجهة بمعنى السمت المحتمل فى جزئها الكعبة ففى السمت المستخرج بالقواعد الذى لا امتداد له بالاصل المدلول عليه بنحو خط السمت او وضع
الكوكب مثلا على العين كما يتصور الوقوف منحرفا عن امارتها بجميع بدنه كذلك يتصور منحرفا ببعضه من نحو الوجه والرجل والانحراف
عن امارة السمت المذكور وقد عرفت عدم بقاء الوثوق معه بالاستقبال ولذا حكمنا بعدم جوازه نعم بناء على عدم قدح الانحراف
اليسير عن الامارة مطلقا لا يبطل بخروج بعض البدن الا بان يده من قدر الانحراف اليسير وفى جواهر الاستاد وكيفية استقبالها امر عرفى
لا مدخلية للشرع فيه والظاهر تحقق الصدق وان خرج بعض اجزاء البدن مما لا مدخلية لها فى صدق كون الشخص مستقبلا وحالته
استقبالا من غير فرق فى ذلك بين القريب والبعيد فاك ودعوى توقف الصدق المزبور على الاستقبال بجميع اجزاء البدن يكذبها الوجدان
فيما لم يذكر فيه متعلق الامر بالاستقبال بجميع البدن بل اقتصر على قوله استقبل ونحوه انتهى وهو مشكل فى القريب الذى يخرج بعض جزئه
ولو اليد او الرجل عن جرم الكعبة كالواقف على طرف منها ثم قد يشكل بناء على وجوب الاستقبال بجميع البدن بما صرحوا به فى الصلوة
من كراهة الالتفات فى اثنائها بالوجه يمينا وشمالا مع انه انحراف به عن القبلة وبدفع عنه بخروجه بالنص من مفهوم صحيحة زرارة
الالتفات يقطع الصلوة اذا كان بكله وبنحو اليد التى لا يتحقق بها استقبال واستدبار فكيف يجب الاستقبال بالنسبة اليها ولعلهم
يكتفون فى خصوصها بوضعها كيفما كان بحيال القبلة ظهرا او بطنا نعم لو خرج احد يديه او رجليه او بعض منهما عن القبلة بطل و
قد صرح به فى الكشف وعليه فلو ابعد يده عن بدنه اشكل الصحة لانه من الانحراف ببعض بدنه عن موقفه وقد عرفت عدم جواز الانحراف
عن الموقف المتعين بالامارة ولا يفرق بين الانحراف بجميعه او بعضه الا ان يفرق فى خصوص اليد التى تبعد عن البدن فيدعى انها بعد
خروجها عن البدن تكون بنحو فوق مصل اخر على نقطة اخرى بجنبه فكما لا يخرج ذلك عن الجهة لاتساع خط المحاذاة فى البعد حسبما
عرفت كذلك يد هذا المصلى ولا يجب على المصلى الا كونه بجميع اجزاء بدنه فى جميع حالاته غير خارج عن الجهة اما كونه قائما بتمامه فى
جميع حالاته على نقطة واحدة فلا وكيف يجب ذلك وكل قدم منه على نقطة غير النقطة التى عليها الاخر ولعل مراد الكشف الذى صرح
بالبطلان مع خروج اليد خصوص القريب من الكعبة ومراد من اطلق البطلان بخروج بعض البدن العضو الذى يتصور الخروج به عن الجهة
ولو بالانحراف به دون اليد فضلا عن الاصابع والمقام بعد لا يخلو من تامل ولو صلى الفريضة فى وسطها اى الكعبة اضطرارا
او النافلة مطلقا ولو اختيارا جاز بلا خلاف فيه بل بالاجماع عليه فيهما صرح جماعة ولا يبعد تحصيله مضافا الى ما دل على اباحة
المحذورات بالضرورة والاضطرار ولصحة الفريضة لو اضطر الى فعلها فيها بعد العلم بعدم سقوط الصلوة على كل حال وكذا لو صلى
فيها الفريضة اختيارا بلا خلاف الا عن الشيخ فى الخلاف والتهذيب ح النهاية والقاضى فى المهذب مع موافقة الاول فى المبسوط والجمل
والاستبصار وصلوة النهاية الباقين بل عن السرائر والمعتبر والمنتهى الاجماع عليه ويشهد له عدم العثور على الخلاف من غيرهما ويدل
عليه الموثق حضرت الصلوة المكتوبة وانا فى الكعبة افاصلى فيها قال صل معتضدا بالعموم ومؤيدا بظاهر الاية من قوله تعالى ان طهرا بيتى للطائفين
والعاكفين والركع السجود وبصحيحة ابن مسلم لا يصلح الصلوة المكتوبة واما فى جوف الكعبة بناء على ظهور لا يصلح فى الكراهة بل فى الرياض
جعله الشيخ صريحا فيها واما على ما رواها فى الوسائل عن الاستبصار المقابل على نسخة بخط الشيخ عن احدهما يصلح الصلوة المكتوبة
فى جوف الكعبة فهى دليل للشيخ والقاضى واستدل فى الكشف بعد اجماع الخلاف بالامر فى الاية بان يولى الوجه شطره اى نحوه وانما يمكن اذا كان خارجا
عنه وبقوله ص مشيرا الى الكعبة هذه القبلة واذا صلى فيها لم يصل اليها وبصحيحة معوية بن عمار لا يصلى المكتوبة فى جوف الكعبة فان النبى ص
لم يدخل الكعبة فى حج ولا عمرة ولكنه دخلها فى الفتح فتح مكة وصلى ركعتين بين العمودين ومعه اسامة بن زيد وبما رواه فى التهذيب فى
الصحيح عن العلاء عن محمد بن مسلم عن احدهما قال لا تصل المكتوبة فى الكعبة وبما ذكره فى المختلف من انه فيها مستدبر القبلة انتهى
وفيه ان اجماع الخلاف مع معارضته باقوى منه من الاجماع فى الكتب الثلثة موهون بمصير من عداها الى خلافه والتوجه الى شطره

ونحوه من الخارج ليس الا بالتوجه الى جزء منه اذ لا يمكن الا استقبال بعضها فكونها القبلة المراد من قوله هذه القبلة لا يقتضي لزوم الاستقبال
شيء منها اذ لا يمكن غيره وهو حاصل مع الصلوة في جوفها ايضا لاستقبال شيء من جدرانها ولا فرق بين اجزائها ودعوى الفرق بان
الخارج وان حاذى جزءا منها لكنه يحاذي الخارج والداخل من ذلك الجزء اي يستقبل قطر الكعبة واما الداخل فيحاذي بعضا من ذلك
يحاذيه الخارج اي طرفا من قطرها والمنصرف من اطلاق استقبال الكعبة والقدر الثابت من الادلة انما هو النحو الاول دون الثاني
كما في الرياض تبعا للكشف وحاشية المدارك للعلامة الحائري ممنوعة ويشهد له اعترافهم بحصول الاستقبال المعتبر بالصلوة على سطحها اذا
ابرز شيئا منها ولا فرق بين استقبال البنية والجهة بمعنى الفضاء وكذا اتفاق الاصحاب على صحة النافلة اختيارا فيها كما عرفت مع اعتبار القبلة
في النافلة اختيارا اعتبارا وعلى صحة صلوة الغريق اذا وقف متحرفا عن القطر متوجها الى بعض اجزاء من الركن وصدق الاستدبار باعتبار
الجزء الذي يقع خلفه غير ضائر لان الشرط الاستقبال وهو حاصل لا عدم الاستدبار وانما تبطل الصلوة بالاستدبار في الخارج
من جهة تفويت الاستقبال به وفي الداخل غير مفوت ويشهد له ايضا صحة النافلة اختيارا فيها والفريضة على سطحها وما رواه في التهذيب
من صحيحة محمد مضطرا مسلما وفي حاشية المدارك ان الروايتين نقل بالمعنى فالظاهر ان المراد من قوله لا يصلح ارادة الحرمة ومنه ان نقل
احدهما بالمعنى كما يمكن ان يكون بنقل معنى لا يصلح بلفظ لا تصل الذي لا ينافي الحرمة كذلك يمكن بنقل معنى لا تصل بلفظ لا يصلح فيتم
عن الدلالة على الحرمة بل يدل على الكراهة بناء على ظهور لا يصلح في الكراهة فيبقى صحيحة معوية ولا تكافي الموثق المعتضد بما ذكر من
العموم والاجماع المنقول بل وعلى تقدير استفادة الاخيرة وفرضها صحيحة اخرى لا تكافؤ ايضا وما في الرياض من معارضة الاجماع
المتقدم بالمنقول عن الشيخ في الخلاف على الحرمة فيه ان الثاني موهون بمصيره هو في سائر كتبه الى خلافه فضلا عن جميع من عداه والقاضي
فكيف يعارض المنقول منه عن الكتب الثلاثة المعتبرة المساعد بعدم عثور الخلاف الا منهما وبالجملة المرجح لرواية النهي احتمال رواية الحجة
التقية المومي اليها في صحيحة معوية بعد قوله لا تصل في جوف الكعبة بقوله فان النبي صلعم لم يدخل الكعبة في حج ولا عمرة ولكنه دخلها في الفتح
بذلك من جوزه من العامة محتجا بان النبي صلعم دخلها وصلى فيها وبه يندفع ما في الجواهر من عدم صلاحية التعليل للحمل اذ ترك النبي صلعم
دخلها اعم منها ثم المتقي من ابي حنيفة والامام مالك واحمد مجوزان كالشافعي والصحة المصطلحة في السند والا ففي الحجية الموثق كالصحيح واما تعددهما
فلم يتبين لسقوط صحيحة محمد عن الاسناد لا لدلالتها للاضطرار بل لاحتمال اتحادهما بالطريقين والنقل بالمعنى المتصور بالوجهين والا فلو جعلا
روايتين فكما تضم الواردة منهما بكلمة لا تصل الى صحيحة معوية كذلك تضم الواردة بكلمة لا يصلح الظاهرة في الكراهة او يصلح الصريحة في
الجواز الى الموثق وانما جعلناها سابقا على تقدير مؤيدة لعدم تعينه نظرا الى الاحتمال المذكور واما اصل توقيفية العبادة فينقطع
بالعموم والمرجح لرواية الجواز شهرة الفتوى والاعتضاد بالاجماع المنقول المعتبر والعمومات ولا ريب في اقوائية المرجح من طرف الجواز ولو
فرض تساوي المرجح من الطرفين فيدور الامر بين حمل النهي على الكراهة الشائعة في الاخبار وحمل الجواز على التقية ولا ريب في ترجيح
الاول خصوصا بعدما ذكروه من ان الحمل على التقية بعد الياس من سائر المحامل فلعل الاقوى الجواز وان استشكل مع ذلك فيه المقدس
الاردبيلي وتلميذه لبعض ما ذكر مع ميلهما الى الجواز ثم الجواز على كراهة لحمل النهي عليها مع الخروج عن شبهة الخلاف بل الاجماع
عليها في ظاهر الكشف قال في الجواب عن اجماع الخلاف ان الاجماع على الكراهة دون التحريم ولم اجد خلافا في استحباب النافلة فيها
بل صرح بالاجماع عليه في التذكرة وعدة كتب وفي الكشف لم اظفر بنص على استحباب كل نافلة وانما الاخبار باستحباب التنفل لمن
دخلها في الاركان بين الاسطوانتين لكن يتأتى بفعل الرواتب اليومية ونحوها فيها انتهى ولعل ذلك المرجح استحباب النافلة فيها
اذ بعد حصول الوظيفة بفعل النوافل المقررة فيها فيستحب فعل المقررة فيها الدرك وظيفة التنفل فيها فتامل فان بين استحباب
ايقاع النوافل فيها واستحباب التنفل لمن دخلها فرقا اذ على الثاني لا يستحب الا على تقدير الدخول وعلى الاول يستحب الدخول
لايقاع النافلة فيها ولم اجد ايضا مخالفا منهم في انه يستقبل اي جزء من جدرانها بل صرح غير واحد بالاجماع عليه وان ارسل في الكافي
انه يصلي في اربع جوانبها اذا اضطر الى ذلك وعن عبد الله بن مروان انه راى يونس بمنى يسأل ابا الحسن عن الرجل يحضره صلوة الفريضة
وهو في الكعبة فلا يمكنه الخروج منها فقال استلقى على قفاه ويصلي ايماء وذكر قول الله تعالى اينما تولوا فثم وجه الله انه لا عامل بهما الا من
المجوزين اختيارا ولا من المخصصين للجواز بالاضطرار او النافلة وبالجملة لا خلاف ظاهرا في ان الصلوة في جوف الكعبة حيث يجوز
الى جزء من جدرانها شاء او فضائها ولو الى الفضاء مكان الباب اذا كان مفتوحا بناء على الاجماع المتقدم من ان القبلة جهتها

منجبرتا السند و
المتن جرف بحرف و
الراوي والمروي عنه
فالظاهر ان احدى
الروايتين صح

او بنيتها

او بنيتها الا ان يحكى عن ازاحة العلة لشاذان بن جبرئيل فلم يجوز الى الباب المفتوح لانه يعتبر به ولو صلى على سطحها اختيارا او اضطرارا فريضة
او نافلة صلى قائما وجوبا في الفريضة وعلى الافضل في النافلة بناء على جوازها اختيارا مستقبلا ولكن ابرز بين يديه في جميع حالات الصلوة
شيئا من اجزائها اي السطح ولو قليلا ليكون متوجها به الى جزء منها او قطر الكعبة المقابلة للبنية فلو وقف بحيث لم يبق من طرفها مثلا على وجه
يبرز شيء منها حال القيام والتشهد مثلا لكن اذا ركع او سجد خرج راسه مثلا او ساوى خط الطرف لم يصح نعم لو امكنه مع هذا الحال ان
يتحرك او يتاخر عن موقفه حال الركوع والسجود ليكون فيهما متاخرا عن الطرف بقليل صح لكونه في جميع حالات الصلوة متوجها الى شيء من الفضاء
المقاطر ويكفي ذلك لعدم اعتبار الاستمرار على توجه شخصي من اول الصلوة الى اخرها وهو واضح هذا هو المشهور وعليه ابو حنيفة
وفاقا للشيخ في المبسوط اما في مجرد الجواز كذلك او وجوبه بل في الروض الاجماع عليه وقبل والمنسوب اليه الصدوق في الفقيه والشيخ في
الخلاف والنهاية والقاضي في المهذب والجواهر وهو عبرا عليه في الثاني الاجماع يستلقي ويصلي موميا الى البيت المعمور للرواية وبالجملة
الخلاف هنا في موضعين احدهما جواز اصل الصلوة على سطح الكعبة اختيارا اذا ابرز شيئا منها المشهور الجواز ووافقهم ابو حنيفة و
الشافعي مع وضع سترة وعن النهاية في مكان اخر لا يصلي والجواهر والمهذب والجامع عدم الجواز الا اضطرارا ووافقهم احمد والشافعي
عدم السترة والظاهر ان منع الجماعة لتسليمهم على ان كيفية الصلوة على السطح هي الاستلقاء والايماء للركوع والسجود لرواية عبد السلم
فيمن يدركه الصلوة وهو فوق الكعبة قال ان قام لم يكن له قبلة ولكن يستلقي على قفاه ويفتح عينيه الى السماء ويقصد بقلبه القبلة
في السماء البيت المعمور ويقرأ فاذا اراد ان يركع غمض عينيه واذا اراد ان يرفع راسه من الركوع فتح عينيه والسجود على نحو ذلك فلا يجوز
اختيارا لفوات الركوع والسجود ويمكن مع البناء على ان الكيفية هي القيام بناء المنع من الصلوة على ان الاستقبال اللازم في الصلوة
هو الى قطر الكعبة ولو بعضا كما مر وعلى السطح كالجوف لا يستقبل القطر فلا يجوز الا اضطرارا وهو الظاهر من السرائر حيث اختار
الصلوة فيها قائما ونسب الايماء الى الرواية ومع ذلك قيد الصلوة قائما بحال الضرورة مع امكان بناء المنع على رواية المناهي فيها
رسول الله عن الصلوة على ظهر الكعبة ونصح اضطرار رواية عبد السلم الابية بحملها على الضرورة مضافا الى معلومية ان الضرورات
تبيح المحذورات وفيه هذا الوجه ضعيف ولعل الاقوى بناء الجواز اختيارا القصور خبر عبد السلم سندا ومعنا ومنعه عن مكافئة العمومات
الدالة على وجوب الركوع والسجود مختارا وكفاية الاستقبال الجزء من الكعبة كيفما اتفق قطرا او سطحا من القطر وعدم نهوض حديث
المناهي المعهود وامثالها على الرجوع اذ بتخصيص العمومات المعتضدة بالشهرة العظيمة نعم لا مضايقة من كراهتها اختيارا كما صرح به في
السرائر والتذكرة وغيرهما بل قد يلوح من الاخير المفروغية عنها ويكفي لها خبر المناهي واستدبار القبلة مع فتوى الجماعة والخروج
عن شبهة الخلاف مؤيدا بكراهتها الثابتة في الجوف الموضع الثاني كيفية الصلوة على السطح حيث يجوز فالمشهور شهرة عظيمة تقارب
الاجماع لعدم نقل الخلاف الا عن معدود بن انها الصلوة قائما كما في جوفها وساير الاماكن وفي الروض بل الاجماع عليه وعن الجماعة
المقيدين للجواز بالضرورة عن الحلي وعن الفقيه والخلاف ايضا انها كيفية صلوة المستلقي متوجها الى البيت المعمور التي في السماء ويعرف
بالضراح بالضاد المعجمة مدعيا في الاخير الاجماع عليه وعن المبسوط انها يجوز قائما والفاضلان حملوا الجواز منه على الوجوب كما عند المشهور
لان جواز الصلوة قائما يستلزم وجوبها لان القيام شرط مع الامكان وفي الكشف جواز ارادة التخيير بينه وبين الاستلقاء بناء
على وجوب استقبال قطر الكعبة دون بعض القطر فاذا قام فات الاستقبال واذا استلقى فات الركوع والسجود فيجوز عند الضرورة
التخيير بينهما وفيه مع ما مر عن المبسوط من جواز الصلوة اختيارا في جوف الكعبة ولم يكن هناك في الكيفية قائما وهو نص بكفاية استقبال الى
لاى جزء ولو بعض القطر وعليه يتعين القيام هنا فلا شرع ولا مفتح للتخيير ان الاستقبال بناء على وجوبه الى القطر فات مع
الاستلقاء ايضا ضرورة انه في جوف القطر ومع ذلك يفوته الركوع والسجود ايضا ويحصلان منه قائما فيتعين القيام ولا وجه
للتخيير ودعوى احتمال ارادته من الجواز التخيير للجمع بين رواية الاستلقاء وما دل على وجوب القيام والركوع والسجود بالانحناء فاسدة
لان ما دل على وجوب الاستقبال للقطر على تقدير تماميته عام وهذه الرواية على تقدير مكافئتها خاص فليخص بها العموم
ويتعين الاستلقاء حينئذ مضافا الى ان الرواية نافية لجواز الصلوة قائما بالصريح كما ان ما دل على وجوب القيام والهوي للركوع
والسجود نافية للصلوة مستلقيا التي لا يحصل بها الامور وفي الجمع بالتخيير في مثل ذلك منع مضى من محله ومنه يتضح ما في الجواهر
من ان مبنى المسئلة على كون القبلة بالنسبة اليه البيت المعمور الذي لا يحصل استقباله الا بالاستلقاء فلا ريب في حصول التعارض

المزبور

المزبور ونعم قد يقوى انه بنا عليه يمكن اولوية المحافظة عليه من الاستقبال انتهى مضر وذكره كون قبلة البيت المعمور مبني على اعتبار الروايات ومعارضتها
مع عموم ما دل على وجوب القيام والركوع والسجود من معارضة العام والخاص فلتقدم الرواية ويتعين الاستلقاء وح فاجماع الصلوة
قائما في المبسوط الى وجوبها لعله حسن فينحصر القول بين وجوب الصلوة قائما كما هو المشهور ووجوبها مستلقيا كما عن الجماعة ولعل الاقوى
الاول لعموم كفاية الاستقبال الجزء من الكعبة مطلقا وعموم ما دل على وجوب القيام والركوع والسجود مختارا وقصور الروايات سندا او مقاوما
للعموم المعتضد بالاجماع على اصله وبالشهرة العظيمة المقاربة للاجماع بل الاجماع كما في الروض في خصوص المسئلة واجماع الخلاف
وهو موهون بمصير المعظم الى خلافه ولا اقل من معارضته باجماع الروض فتبقى الشهرة العظيمة المحصلة في ترجيح العمومات بادية على ترجيحها
بالمرجحات الداخلة سليمة عن المعارض فليحمل على صورة لم يتمكن من ابراز شيء من الاجزاء امامه كمن كان على حائطها كما احتمله في الكشف وغيره فيستلقي
ح ليدرك استقبال الفضاء الداخل مع امكان منع الاستلقاء ايضا بدعوى ترجيح درك الواجبات العديدة من القيام والركوع والسجود مختارا
والتشهد جالسا ونحو ذلك على استقبال القبلة التي هي بيت المعمور وان كان قد يدفع بثبوت البدل لهذه الواجبات بخلاف الاستقبال
والانتقال بما له بدل الى بدله اولى من تفويت ما لا بدل له ومع ما ذكر كله ففي الجواز ان المسئلة اي كيفية الصلوة لا تخلو من الاشكال
الا ان الامر هين لعدم اتفاق هذا الحكم وحصوله وتوجه اهل كل اقليم وصقع من الارض الى سمت جهة الركن الذي يليهم وفي جهتهم وهذا بيان
لما هم عليه الواقع بحذاء ركن لا يمكن التوجه الى البيت الا من جهة ذلك الركن من البيت فتعبير المص بان توجههم الى كذا احسن من تعبير جماعة بانه يجب
اهل كل اقليم الى كذا لايهامه امكان توجههم الى الكعبة من غير سمت الركن الذي يليهم مع انه غير ممكن ثم المراد بالركن الذي يليهم هنا اما الضلع
هو تمام الجدار مما بين الطرفين فالركن العراقي مثلا تمام الجدار الذي فيه الباب ويؤيده ما صرح به جماعة من توجه العراقي الى الباب والمقام
فانه لا ينافي الركن بالمعنى الاخر الذي هو الطرف من الحائط وكذا ما صرح به جماعة من توجه الشامي الى ما بين الميزاب والركن فلا ينافي الطرف
وانما سمي العراقي ح بالركن العراقي لتوجه اهل العراق اليه ولو الى جزء منه وكذا تسمية باقي الاركان او المراد به طرف الجدار لا تمامه كما فهمه في
الرياض وهو المعروف في الالسن فالركن العراقي مثلا هو الطرف من الجدار الذي فيه الباب والشامي الطرف من الجدار الذي فيه الميزاب والغربي
هو الطرف من الجدار المقابل للجدار الشرقي واليماني هو الطرف من الجدار الذي فيه المستجار ووجه تسمية الركن ح بالعراقي مثلا انه طرف يتوجه
اليه اهل العراق وكذا الشامي وغيره لكن ليس ح كثير فائدة للتعرض الى بيان ان اهل كل اقليم يتوجهون الى الركن الذي يليهم لاختصاص من يتوجه
الى نفس الطرف من الجدار باهل العراق والشام واليمن وبعض بلاد المغرب بعد الغض عن التوسع الذي في ذلك ايضا لعدم توجه هؤلاء
نفس الطرف من الجدار ايضا كما هو محرر في الكتب المفصلة بخلاف الركن بالمعنى الاول لعدم ارادة الجدار لان البلاد كلها موزعة من الاطراف
على اجزاء الجدران الاربعة ارادة تمام الجدار اولى بل متعين فانهم يعينون كلا من الاركان الاربعة بجملة بلاد لا يتوجه اهلها جميعا الى الخط
الطرف بل ولا الطرف العرفي ايضا اذ منها الركن العراقي الذي متعين في كلامهم كما في المتن وغيره لجميع اهل المشرق الى اقصى الشرق وجنبيه الى
الجنوب والشمال وهي بالتحرير اقسام جملة من بلادها يتوجه اهلها الى الحجر وجملة الى ما بينه وبين الباب وجملة الى الباب وجملة الى شمال الباب وهكذا
موزعة الى الركن الشامي وكذا البلاد التي يتعين لها كل من الاركان الثلاثة الباقية وتفصيل توزيع البلاد الى اجزاء كل جدار من اربعة جدران
الكعبة يطلب من بعض الكتب كاذخة العلة وغيرها ومع هذا كيف يستقيم ان يكون المراد بالركن في نحو قولهم الركن العراقي لاهل المشرق
والمغرب لاهل المغرب هكذا هو الطرف من الحائط خاصة بل المراد تمام الحائط الشرقي والغربي والجنوبي والشمالي من الاركان الاربعة للكعبة
وبهذا يندفع ما في الرياض من ان وجوب توجه اهل كل اقليم الى الركن الذي يليهم لا يلائم شيئا من القولين في قبلة النائي من انها الحرم
او جهة الكعبة فانهما اوسع من ذلك فلا يتم الحكم بوجوب التوجه الى سمت الركن نفسه الا ان يراد بسمت الركن سمت الكعبة ولا باس به الا انه لا
فائدة لذكره هنا بعد معلوميته سابقا لكنهم اعرف بما قالوه انتهى فان قوله الا ان يراد فيه ما لا يستقيم اراده ارادة الطرف من الركن وقد
عرفت ولو بنا ارادة الضلع وتمام الجدار منه واريد توجه اهل البلاد من كل طرف الى سمت الجدار لا عينه وسمته مساوق لسمت الكعبة وان
توجه اهل كل اقليم الى جهة الركن الذي يحاذيهم هو بمعنى الابدية والا فالواجب الشرعي محاذاة جزء من الكعبة اي ما كان من اجزائها لكن اهل كل
صقع لا يمكنه التوجه الى الكعبة الا من جهته وتبعها الوجوب الشرعي فهو بيان الحالة اهل كل اقليم وما هم عليه في الواقع من التوجه الذي
يمكنهم وهو تفصيل بعد الاجمال فقالوا البعيد مطلقا يتوجه الى جهة الكعبة ثم قالوا ان العراقيين منهم ومن والاهم توجههم الى جهة الكعبة
يكون من جهة هذا الركن وهذا التفصيل بعد الاجمال لبيان حقيقة ما هم عليه اهل كل قطر ليس لغوا من غير فائدة وان كان على ارادة تمام

الجدار

الجدار والضلع من الركن اعم تفصيلا واكثر فائدة وبعد الغض عن ذلك لا يخفى لك بعد التامل في ما بيناه من ان الجهة يستخرج بالاصطلاح شخصه
بقدر نقطة جرم الكعبة ثم يعرض لها الامتداد لعدم الاعتبار بتحقيقية القواعد المستخرجة بها واعتبار تقريبيتها ما في قوله ان وجوب التوجه
الى سمت الركن نفسه لا يلائم القول بان القبلة جهة الكعبة لانها اوسع من ذلك الا ان يراد بسمت الركن سمت الكعبة الخ ضرورة ان سمت الركن
ولو الطرف بمعنى جهته ليس باضيق من الجهة المستخرجة بالقواعد الهيئية التي طرفها خط السمت حسبما عرفت فهذا الكلام بمعزل عن البيان الذي
قدمناه للجهة فلا تغفل ثم ان هذا التعيين لاهل الاصقاع الاربعة قد اتفقت كلمتهم عليه ويتبين وقوع الصقع او البلد بطرف اي ضلع
منها او ركن بالنظر في طول بلد مكة وعرضها او طول الصقع وعرضه وهو الموضع الثاني من المواضع الثلاثة فنقول اعلم ان تعيين جهة
الكعبة بالنسبة الى كل بلد يحصل بالنظر في طول مكة وعرضها ونسبتهما الى طول البلد وعرضه فان طول مكة اي القوس الواقع من دائرة معدل
النهار ما بين دائرة نصف نهارها ودائرة نصف نهار مبدأ العمارة من ساحل البحر الغربي سبعة وسبعون درجة وسدس درجة وعرضها
اي القوس من دائرة نصف نهارها ما بين دائرة معدل النهار وسمت راس اهلها احدى وعشرون درجة وثلثا درجة فان كان
طول البلد مساويا لطول مكة وعرضه ازيد من عرضها اذا توجه اهل البلد اليها لا جرم يحاذون الضلع الشمالي ويكون سمت قبلتهم نقطة
الجنوب وان كان مساويا طولا واقل عرضا يحاذون في توجههم اليها الضلع الجنوبي ويكون سمت قبلتهم نقطة الشمال وان كان مساويا
عرضا وازيد طولا يحاذون في توجههم الضلع الشرقي الذي فيه الركن العراقي ويكون سمت قبلتهم نقطة المغرب وان كان البلد اقل طولا
ومساويا عرضا يحاذون الضلع الغربي ويكون سمت قبلتهم نقطة المشرق فتبين مما ذكر ان حال مكة وكل بلد لا يخلو من ثمانية اقسام اما
ان يكونا متساويين طولا ومكة ازيد عرضا او اقل او متساويين عرضا ومكة ازيد طولا او اقل وهذه الاقسام الاربعة المذكورة التي فيها
مكة على نقطة جنوب البلد او شماله او على نقطة مشرقه او مغربه واستخراج سمت القبلة في هذه الاربعة سهل لكن بعد استخراج الجهات الاربع
للبلد بالدائرة الهندية المشار اليها في الوقت واما ان يكون مكة ازيد من البلد طولا وعرضا فيقع البلد غربيا جنوبيا منها وسمت قبلته
اجمالا ما بين نقطتي المشرق والشمال ويعرف تفصيلا ببعض القواعد الهيئية التي منها ان يقسم محيط الدائرة الهندية باربعة اقسام بالخطين
المتقاطعين على مركزها وهما خط نصف النهار وخط المشرق والمغرب ثم يقسمها بثلثمائة وستين جزءا فيكون كل قوس من القسي
الاربعة المذكورة تسعين جزءا من محيط الدائرة وكل جزء يسمى بالدرجة فعد اجزاء من نقطة الجنوب الى طرف المشرق بعدد درجات تفاضل
طولي مكة والبلد واعلم منتهاها وكذا عد من نقطة الشمال الى طرف المشرق واعلم منتهاها ثم صل ما بين منتهاهما بخط مستقيم ثم عد من
نقطة المشرق الى الشمال بعدد درجات تفاضل عرضي مكة والبلد واعلم منتهاها وكذا عد من نقطة المغرب الى الشمال واعلم منتهاها ثم صل
ما بين منتهاهما بخط مستقيم ايضا والخطان يتقاطعان لا محالة ثم اخرج من مركز الدائرة الى محل تقاطع الخطين المستقيمين خطا ينتهي الى
محيط الدائرة وكل جزء يسمى بالدرجة فعد اجزاء من نقطة الجنوب الى طرف المشرق له هو خط سمت قبلة البلد والقوس الذي يكون من المحيط
بين طرف هذا الخط الخارج من المركز ونقطة الشمال هو مقدار انحراف قبلة البلد من نقطة الشمال الى المشرق او تكون مكة اقل من البلد طولا
وعرضا فيقع البلد شرقيا شماليا عنها كالعراق وخراسان وما والاها وسمت قبلة البلد ح اجمالا بين نقطتي الجنوب والمغرب ويعرف تفصيلا
من الدائرة المذكورة بالعمل المذكور وبان تعد من نقطة الجنوب الى طرف المغرب بقدر تفاضل الطولين ومن نقطة الشمال الى المغرب
مثله ويوصل بين النهايتين بخط مستقيم ثم تعد من نقطة المغرب الى الجنوب بقدر تفاضل العرضين ومن نقطة المشرق الى الجنوب
مثله ويوصل بين النهايتين ايضا بخط فيتقاطع الخطان ويخرج من المركز خطا مارا بمحل التقاطع منتهيا الى المحيط وهو خط سمت القبلة
والقوس الذي ما بين منتهى هذا الخط ونقطة الجنوب هو قدر انحراف القبلة عن نقطة الجنوب الى المغرب وموضع طرف خط سمت القبلة
من اجزاء هذا الجدار الشرقي بالتحرير التام مختلف باختلاف البلاد طولا وعرضا والمعروف ان موقع طرف خط سمت القبلة الخارج
من موقف المصلي في بلادنا من العراق هو موضع حجر الاسود وقيل هو ما يقرب من الباب والمقام يتمادى بتياسر يقع على الحجر ويمكن كون
استحباب التياسر لهم لسير لدرك ذلك وقيل هو السدس الاخير من الجدار الشرقي وينتهي الى الركن الشامي ولا يخفى ان الحجر منحرف
عن مشرق الاعتدال يسيرا وهو ناش من كون وضع الكعبة فيما بين المشرق والمغرب الاعتداليين موربا كما صرح به جدي العلامه
في الفصل الذي في اول رسالته التي كتبها في بيان كيفية بناء الكعبة وفي كشف اللثام ايضا ما بينه وبين الباب يحاذي مشرق الاعتدال
ويتوجه اهل المشرق مع جنبيه الى جهته لكن في توجههم اليه منهم من يتوجه الى مغرب الاعتدال وهو من كان بلده في جهة مشرق الاعتدال

ومنهم

ومنهم من يتوجه الى ما بين المغرب والشمال وهو الذى بلده ما بين المشرق والجنوب ومنهم من يتوجه الى ما بين المغرب والجنوب وهو الذى بلده ما بين
المشرق والشمال كالعراق وحيث ان عرض العراق ازيد من عرض مكة لا يوم كان موقع خط سمت قبلته الى نقطة الجنوب اقرب منه الى المغرب ولو كان
عرضه اقل من عرض مكة او مساويا له لكان موقعه الى نقطة المغرب اقرب كما لا يخفى او تكون مكة ازيد من البلد طولا واقل عرضا فيقع البلد غربيا
شماليا عنها وسمت قبلته اجمالا ما بين نقطتى الجنوب والمشرق ويعرف تحريرا حينئذ بالعد من نقطة الجنوب الى المشرق فقدر درجات تفاضل الطولين
ومن الشمال الى المشرق مثله وايصال ما بين النهايتين بخط ثم العد من نقطة المشرق الى الجنوب بقدر درجات تفاضل العرضين ومن نقطة المغرب
الى الجنوب مثله وايصال ما بين النهايتين بخط متقاطعان واخراج خط من المركز مارا بمحل التقاطع الى المحيط فهو خط سمت القبلة
والقوس الواقع ما بين نقطتى الجنوب وطرف هذا الخط هو مقدار انحراف القبلة عن نقطة الجنوب الى المشرق او تكون مكة ازيد من البلد عرضا
واقل منه طولا فيقع البلد شرقيا جنوبيا وسمت قبلته اجمالا ما بين نقطتى المغرب والشمال ويعرف تحريرا بالعد من نقطة الجنوب الى المغرب
بقدر درجات تفاضل الطولين ومن نقطة الشمال الى المغرب مثله وايصال ما بين النهايتين بخط متقاطعان ثم اخراج خط من المركز
مارا بمحل التقاطع واصلا الى محيط الدائرة فهو خط سمت القبلة والقوس الواقع ما بين النقطة الشمال وطرف هذا الخط هو مقدار انحراف
قبلة البلد عن نقطة الشمال الى المغرب وهذه القاعدة فيها نوع تقريب لا محالة كما هو محرر فى محله قال شيخنا البهائى لعدم موازاة الشمس
لدائرة المعدل وعدم كون الخطين المتقاطعين خطى اعتدال مكة والبلد والقابل لهما فانهما مقام فصلين مشتركين بين افق البلد وصغيرة توازى
نصف نهاره او اول سموته شرقيتها او غربيته شماليته او جنوبيته بينهما بمقدار ما بين الطولين او العرضين انتهى فلك دوائر اول السموت
لجميع البلاد تمر بنقطتى المشرق والمغرب هذا الخط الذى استخرج به سمت القبلة المفروض انه خرج بعيدا عن النقطتين بقدر تفاضل العرضين
فكيف يكون خط المشرق والمغرب بمكة وخط اعتدالها مع لزوم مروره خط اعتدالها بنقطتى المشرق والمغرب فلا يكون الخط المستخرج
لسمت القبلة فى سطح مارة بسمت راس مكة والبلد فلا يكون منتهيا الى نقطة اذا واجهها المصلى يكون محاذيا للكعبة كما هو معنى
القبلة فى صطلحهم بل ينتهى الى قريب لنقطة وهو سمت تقريبى وعلى كل حال الاستخراج بهذه القاعدة مختص بمكان يخالف مكة
طولا وعرضا فيختص بالاربعة اقسام الاخيرة من الثمانية اقسام المذكورة وفى الاربعة الاولة منها مرانا استخراج القبلة فيها بعد
استخراج الجهات الاربع بالدائرة الهندية وان نقطة المغرب والمشرق فيما اتفق مكة مع البلد عرضا واختلفا طولا قبلة وصرح
بذلك جماعة منهم شيخنا الشهيد الثانى لكنه خطأ بعد التحقيق لانه يكون كما ذكره لو يقع البلد ومكة تحت دائرة اول سموت واحد
فيكون خط سمت القبلة خط المشرق او المغرب لكنه محال كما هو مقرر فى محله ما لو لان غاية ميل اول السموت عن المعدل فى نقطتين
لا ازيد ولا تزايد فيها الاربع الى المعدل فى جانبى سمت الراس والقدم فيلزم اتحاد المختلفين طولا واختلاف المتفقين عرضا وان
مماسته المدار اليومى المار بالبلدين على ازيد من نقطة ظاهر الامتناع فظهر من هذا ان نقطة سمت القبلة فى هذا القسم شمالية عن
اول سموت البلد واقعة عن يمين المتوجه الى مغرب الاعتدال ان زاد طول البلد وعن يسار المتوجه الى مشرق الاعتدال ان نقص فلك اول
سموت كل البلد هو غاية بعدها عن المعدل فى سمتى الراس والقدم فيكون غاية بعدها عن المعدل فى نقطتين لا ازيد والمدار
اليومى الذى بعده عن المعدل بقدر عرضهما يمر على سمت راسها وبما تراول سموت البلد وهناك غاية بعدها عن المعدل ثم يميل الى
الغرب منها بمجموع ذلك المدار فيقع فى شمال اول سموت البلد ويلزم منه وقوع سمت راس مكة فى شماله ايضا فيكون سمت القبلة
فى البلد عن يمين المغرب للمتوجه اليه فيما زاد طوله عن طول مكة وعن يسار المشرق فيما نقص فخط المشرق والمغرب الذى فى سطح دائرة
اول سموت البلد لا يكفى لاستخراج القبلة منه وفى هذين القسمين تستخرج القبلة فى وقتين خاصة بالنحو الذى اورده المحقق نصير
الدين قدس الله روحه فى تذكرته قال ان الشمس تكون مارة بسمت راس مكة حين كونها فى الدرجة الثامنة من الجوزاء والدرجة الثالثة و
العشرين من السرطان وقت انتصاف النهار والفصل بين نصف نهارها ونصف نهار سائر البلدان يكون بقدر التفاوت بين الطولين
فليوخذ التفاوت ويحسب لكل خمسة عشر جزءا اى درجة بساعة ولكل جزء باربع دقائق لان دوران الدور اعنى اليوم والليلة اربع عشرون
ساعة مستوية لكل منها ستون دقيقة فيكون حصة كل خمسة عشر جزءا ساعة وحصة كل جزء اربع دقائق فيكون ما اجتمع من الساعات
والدقائق من الفصل بين نصفى النهار وهو ساعات البعد اى بعد القبلة عن نصف نهار البلد لان ما بين الطولين قوس من المعدل
واقع بين دائرتى نصف نهار البلدين فليرصد فى ذلك اليوم ذلك الوقت قبل نصف نهار ذلك البلد ان كانت مكة شرقية عن البلد

ثم العد من نقطة المغرب الى الشمال بقدر درجات تفاضل العرضين ومن نقطة المشرق الى الشمال مثله وايصال ما بين النهايتين بخط صح

دائرة صح

بان يكون طولها ازيد او بعده ان كانت غربية بان يكون طولها اقل فسمت الظل ح سمت القبلة ووجه التخصيص بوقت كون الشمس فى
الدرجة الثامنة من الجوزاء او الثالثة والعشرين من السرطان ان ميل الشمس ح بقدر عرض مكة والاستخراج بهذه الطريقة مختص بمكان
يخالف مكة طولا ولا يخلو ايضا من تقريب وتخمين ولو من جهة تعيين الطولين واختلافهما ومن جهة هذا التقريب والتخمين فى القواعد الهيئة
مع عدم العبرة بتحقيقها ايضا فى الشرع لم تعتبر بتشخيصها محل نقطة الكعبة الذى هو محط نظرها ومقاد قواعدها الا انا نقطع بعدم
خروج مؤديها عن الكعبة او احد جانبيها القريب لا اقل من الظن به وهو كاف فى المقام بل هو اوثق الظنون لحصوله من قواعد مبرهن
عليها متقنة فيتعين القوس المنتزع من نفس مؤديها مع جانبيها جهة للقبلة حسبما ذكرناه سابقا ولاهل كل اقليم من الاقاليم الاربعة الذين
يتوجهون الى ركن من الاركان اربعة علامات اذا راعاها المصلى يكون متوجها الى سمت القبلة واقويها علامة النجم قال الله تعالى وبالنجم
هم يهتدون وقال النبى فى تفسير العياشى هو الجدى لانه نجم لا يزول وعليه بناء القبلة وبه يهتدى اهل البر والبحر والكل ماخوذة
من قواعد الهيئة ومراعاة طول البلاد وعرضها ونسبتهما الى مكة او بمقايسة وضع كوكب او بمعونة القواعد الهيئة ايضا على وضع
الجدى فى العراق المنصوص عليه كما يأتى واكثر النجوم علامة اقربها الى القطب الشمالى لعدم غروبه والاقرب نجم خفى يراه حديد البصر
وربما اطلق عليه القطب لقربه من مكان القطب الذى هو جزء من الفلك لا يتحرك ابدا ودوران الفلك وذلك النجم الخفى واقع فى انجم هى
حوله والمجموع بصورة الفرقدان ذنبها والجدى راسها وبين الجدى والفرقدين حول النجم الخفى ستة انجم صغار ثلاثة من فوق وثلاثة
من اسفل وتدور الانجم مع الجدى والفرقدين حول القطب فى اليوم والليلة دائرة تامة يكون الجدى عند طلوع الشمس مكان الفرقدين
عند غروبها والنجم الخفى ايضا يدور حول القطب حركة يسيرة لا تحس لشدة قربه من القطب كما هو القاعدة فى حركة الفلك ومن اجل
ذلك لا يغيب ففى الشامات يستدبر علامة القبلة وفى حران يجعل خلف الظهر وفى دمشق وما والاه يتحرف يسيرا الى اليسار
وكلما قرب كثر الانحراف الى اليسار وفى العراق يجعل خلف ظهر الاذن اليمنى من علوها كما فى عبارة اكثر من تعرض له ما دبيته وعن
المسالك يجعل خلف المنكب الايمن فيوافق ح وضع الجدى فى كلام الاكثر خلف المنكب كما يأتى ولم يقيد القطب فى كلام من تعرض له ما
بحالة من ارتفاع او انخفاض كالجدى فيما يأتى وكانه لشدة قربه من القطب الحقيقى لم تكن له حركة محسوسة توجب اختلاف وضعه فكانه
لا يتحرك كما صرح به جماعة وهو يكون علامة لغير العراق من الاصقاع باختلاف الوضع كما لا يخفى لكن لخفائه عن النظر فى الغالب لم
يجعل فى النص وكلام الاكثر علامة بل الجدى لضوئه وعدم بعد مضيئ اقرب منه الى القطب مقامه فى العلامة والجدى مكبرا ويصغره اهل
الهيئة ليتميز عن البرج وانكر تصغيره فى السرائر اشد انكار فلاهل الشام ومن والاهم يجعله خلف الكتف اليسرى وفى العراق خلف
المنكب الايمن ويستفاد من وضعه فى الشام خلف الكتف اليسرى وفى العراق خلف المنكب الايمن ان انحراف قبلة الشام عن الجنوب
الى المشرق اقل من انحراف العراق من الجنوب الى المغرب كما لا يخفى وقد عبر الاكثر فى امارية الجدى للعراقى بوضعه خلف المنكب الايمن
وفى جامع المقاصد يجعله حذاء ظهر الاذن اليمنى على علوه قال وقد صرح به شيخنا فى الذكرى انتهى فان فسر المنكب كما فى النهاية الاثيرية
وبعض كتب الاصحاب بما بين العنق والكتف وافق تعبير الاكثر فى الجدى تعبيرهم فى امارية القطب للعراقى بوضعه محاذيا لظهر الاذن
اليمنى وان فسر بمجمع الكتف والعضد كما لعله الاشهر فلا يوافق وضع الجدى هكذا الوضع القطب فى كلام اكثر من تعرض له من وضعه خلف
الاذن ولا يعرف وجه الاختلاف فى التعبير عنهما فى كلام اكثر من تعرض لهما معا كما فى التذكرة والمعتبر والذكرى فجعلوا الجدى بوضعه
خلف المنكب وكوكب القطب خلف ظهر الاذن مع ان مقتضى تقييد الجدى بحالتى غاية ارتفاعه او انخفاضه اتحادهما فى الوضع علامة
لان الجدى فى الحالتين مسامت للقطب فيكونان معا بعد عدم الالتفات الى الحركة الغير المحسوسة على خط نصف النهار ح وارادتهم
من وضع القطب خلف الاذن مكانا كالموصل مثلا ومن وضع الجدى خلف المنكب مكانا اخر كالكوفة مثلا من العراق ونحوهما
مما يوافقهما لمكان واحد وفى الجواهر لعل التفاوت اليسير بين دائرة كوكب القطب حول القطب الحقيقى وبين دائرة الجدى فى
الحالتين سبب تفاوت كيفية وضعهما فى كلامهم وقيل انهم تسامحوا فى عدم تقييدها مارية كوكب القطب بحالة الارتفاع او الانخفاض
او عبرها على عدم حركته محسوسة توجب الاختلاف ولو كانوا لاحظوهما لكان اللازم تقييده بالحالتين ايضا واذا لم يلتفتوا اليها
فلا ينبغى ان يتفاوتا بينهما فى الوضع للامارية فاما ان يكون وضعهما معا خلف الاذن اليمنى علامة كما هو قضية جامع المقاصد
والذكرى او وضعهما معا خلف المنكب الايمن من مجمع العظمين كما فى المسالك وقد يشكل الاول بوضع محراب مولانا الامير عليه السلام

السمك

لا اذا عرى لهما ... كلامهم فجعلهما علامة ... صح

بجامع الكوفة المدعى تواتر صلوة الامام عم عليه لانه يوافق وضع الجدى خلف المنكب الايمن من مجمع العظمين لكن يأتي قريبا من الاخبار كما حكي جملة منها في البحار وما يقتضي وقوع التغيير في قبلة جامع الكوفة زماننا وربما وجه باستحباب التياسر كما تسمع ويمكن منع انحراف ما عدى غربي العراق منه من نقطة الجنوب الى المغرب بما يناسب الوضع خلف المنكب الايمن لكن لم يتبين اقتضاء مقدار انحرافه از يد من الانحراف عما بين الكتفين الى خلف الاذن اليمنى فان مقداره في عكس القبلة اذا استدبر من نقطة ما بين الحاجبين الى طرف الاذن وهو ليس بذلك القليل ولعله من هنا في الذكرى تحا استدبار القبلة في العراق قال بوضع الجدى على مؤخر العين اليسرى فانه يوافق وضعه في الاستقبال خلف الاذن اليمنى ويؤيد هذا وضع مسجد سر من رآ المنسوب الى مولانا على الهادي عم بل وكذا المساجد القديمة في هذه البقاع الشريفة بل وكذا قبور الائمة عم كما قيل خصوصا قبر مولانا الامير في زماننا لظهور البناء في كلها على تقدير وضع الجدى خلف المنكب في مجمع العظمين كما يحكيه المعتبرون في عصرنا بخلاف الوضع خلف الاذن فلا يبعد منه على تقديره وبالجملة الظاهر ان الوضع بالنسبة الى الجدى والقطب واحد الا ان في العراق ولعل وضعهما خلف المنكب الايمن من مجمع العظمين اقوى بما اشتهر بين الاصحاب بين المتقدمين والمتاخرين وكذا الاوفق بالمشهور ان مجمع العظمين من المنكب هو اوفق بانحراف العراق عن الجنوب الى المغرب ازيد من انحراف الشام منه الى المشرق وعلامة الشام في كلامهم وضع الجدى خلف الكتف اليسرى مناسب وضعه في العراق خلف المنكب الايمن دون الاذن واما وضع القطب خلف الاذن فما يعنه كلام اكثر الاصحاب لان المتعرض لعلامة كوكب القطب بعضهم بخلاف الجدى المتعرض بوضعه خلف المنكب الايمن في العراق عباراتهم فلا بكاد فهما تعبير الجماعة في القطب واما قبلة بعض المساجد القديمة والقبور الشريفة الموافقة للوضع خلف الاذن فان تحقق موافقتها لذلك فلم يثبت اولا التواتر في نقل ذلك بل ولا ما دون التواتر على انها من تقرير الامام عم ابتداءها ثم بقاء ذلك البناء المقرر من الامام من غير حدوث تغيير فيه ثانيا كبقاء القبور الشريفة على اصلها الموضوع من الامام ان تحقق البناء منهما على تقدير الوضع خلف المنكب مع احتمال بنائها على التياسر المستحب في العراق كما يأتي فلذلك وافق بناؤها وضع الجدى خلف الاذن وكذلك تغيير قبلة جامع الكوفة غيرنا بين خصوصا مع الادوار في الاعصار على الوضع الموجود ومع ذلك كله وضع الجدى في العراق خلف المنكب لعله لا يناسب وضعه محاذى الخد الايمن في البصرة في كلام كثير كما يأتي لان انحراف البصرة عن الجنوب سبع او ثمان وثلاثون درجة والكوفة اثنتا عشرة ونصف فاذا اقتضى انحراف الكوفة خروج الجدى عما بين الكتفين الى محاذاة المنكب في مجمع العظمين فليقتض انحراف البصرة الذي يبلغ بها ثلث مرة خروجه ازيد من محاذاة الخد فيناسب انحراف الجدى في الكوفة عما بين الكتفين بملاحظة مقدار انحراف البصرة ان يكون بقدر محاذاة الاذن اليمنى وفي البصرة الى محاذاة الخد كما لا يخفى لكن ستعرف قوة وضع الجدى في البصرة محاذى الاذن ولعل وجه هذا الاختلاف اليسير على تقدير تحققه بعد التامل والتحرير التام في وضع الجدى هنا وفي سائر البلاد بل وفي غير وضع الجدى من باقي العلامات المعروفة في كتب الاصحاب ما عرفت من بناء الامر في التوصل الى القبلة على كفاية التقريب اليها اي كفاية مقابلة الكعبة او القريب منها ولاهل اليمن العلامة من وضع الجدى وضعه حال الاستقامة بين العينين ولاهل المغرب وضعه في الاستقامة على الخد الايسر والمراد باستقامة الجدى كما اشير اليه علم ميله عن دائرة نصف النهار فيكون عند غاية ارتفاعه او انخفاضه ولخصاصهما الا ان المقصود من وضع الجدى هو وضع كوكب القطب لخفائه ابط بالجدى او المقصود نفس القطب الحقيقي الذي هو نقطة من الفلك فليلاحظ مسامتة الجدى لهما وهي في الحالتين لانه على دائرة نصف النهار المار بالقطبين الشمالي والجنوبي وفي غير الحالتين منحرف عن القطب الشمالي فالعبرة في غيرهما بوضع النجم الخفي المذكور كما تقدم اذ لا قريب منه الى نقطة القطب بل نحكي الاستدلال في المجمع وباب احكامه عن خاله الذي لم يسمح الزمان بمثله بعد المحقق الخواجه نصير الدين ان الجدى في جميع احوال اقرب الى محل القطب الحقيقي من ذلك النجم مستدلا عليه المقدس بعد حكايته عنه بانه امتحن فوجد الجدى اقل حركة من النجم ودائرة حركته اصغر من دائرة النجم بكثير حتى بزعم ان الجدى لا يتحرك الا نصف الليل لكن حركته يسيرة جدا والحركة الظاهرة انما هي للنجم فقد بين فيه ان الجدى يتحرك كذلك وحكى انه وضع قصبة ورأى الجدى من القصبة ورأى النجم منها اول الليل وعلم النجم علامة تحاذيها ثم نظر بعد نصف الليل بكثير فرأى الجدى من القصبة ورأى النجم خرج عن محاذاة العلامة اكثر من ثلث الدائرة ثم نظر قريب الفجر ما رأى الجدى من القصبة لكن وصل النجم الى نصف دائرة كبيرة وفي المدارك انا اعتبرنا ذلك فوجدناه كما افاد فلك اصغر دائرة الجدى دليل قربه الى القطب من النجم كما هو مقرر في محله من ان النقطتان المفروضتان على الفلك ترسم كل منها بحركة الفلك المعدل دائرة وما كان ابعد من دائرة المعدل واقرب الى احد قطبيها تكون دائرتها اصغر قال المقدس وكلام اكثر الاصحاب خال عن تسمية النجم قطبا الا في الروض فلذلك يحمل خلو كلامهم عن تسميته.

القطب توهمين ما ذكر من انها لشدة قربها اليه يسمى قطبا وتبين ان اطلاق القطب عليه في المعتبر والتذكرة ونهاية الاحكام والتنقيح وجامع المقاصد وكشف اللثام ويحكي ارشاد الجعفرية والمقاصد العلية والمسالك وشرح الشيخ نجيب الدين بل في الروض انه اشتهر اطلاقه على الكوكب حتى لا يكاد يعرف غيره ولا يخفى ان مقتضى اشتهاره قطبا اشتهاره انه هو الاقرب الى القطب الحقيقي والا لاشتهر الجدى بالقطب والاقرب حكاه ايضا عن خاله من ان المعلوم بالاصطرلاب المبرهن عليه ان الجدى يكون على خط نصف النهار حين ميله الى الغروب كثيرا اي الى غاية الانخفاض اذ لا غروب له ويؤيد ذلك انهم يجعلونه حال الاستقامة محاذيا للمنكب فيلزم ان قبلة العراق خط نصف النهار مع انهم يصرحون بان قبلة العراق مائلة عنه الى المغرب انتهى مع ان وضعه حال الاستقامة خلف المنكب يستلزم الانحراف عن نقطة الجنوب لا التوجه اليها كما هو واضح نعم قد يؤيد جعل نجم القطب خلف الاذن اليمنى علامة العراق فانه يقتضي كونه خط نصف النهار حال استقبال العراقي محاذيا لظهر الاذن وهو يستلزم كون مجمع العضدين الكتف المفسر به المنكب خارجا عن خط نصف النهار فاذا كان الجدى حال الاستقامة منحرفا على المنكب حين استقبال العراقي لم يكن على خط نصف النهار وبالجملة تصفيه ما ذكره من الامرين موقوف على الاعتبار كما ذكره والامتحان من طرقه وبعيد خطا اعاظم الاصحاب وفيهم من هو ماهر في الفن لا سيما في الامر الثاني فان الاصحاب بين مطلق للجدى ومقيد بحال استقامته ومقتضى ما ذكره التقييد بحالة قربه من الغروب ويرفع التاييد الذي ذكرناه بتفسير المنكب بما بين الكتف والعنق كما مر عن النهاية الاثيرية وهو يوافق محاذاة ظهر الاذن وعن بعض الماهرين في الهيئة ان الجدى قريب من قطب الحركة الاولى فلا يظهر للحس متحركة لكن تحركه البطيئة الثابتة بعيدة سنة حيث يبعد عن القطب فيكون ح له حركة ظاهرة بل يكون له ح طلوع وغروب في بعض البلاد فيقيد بحال الارتفاع والانخفاض في هذه الازمان مستغنى عنه لعدم احساس حركته ولعله لذا يوافقه عدم التقييد بهما في عبارة جملة وبناسب ما مر عن خاله الاردبيلي من قلة حركة الجدى بالنسبة الى النجم الخفية لكنه خلاف ظاهر آخرين من كونه في هذه الاعصار وعلامة في الحالتين لا غيرهما بل كان حركته في زماننا وان لم ينكرها الاردبيلي بعد الامتحان وعلى كل حال فقد ورد في الاخبار امارة الجدى منها ما مر عن النبي صلعم في تفسير العياشي لكن فيه انه يهتدي به الى القبلة من غير بيان كيفية الاهتداء به الى قبلة بلد او اقليم وعن محمد بن مسلم عن احدهما حين سئله عن القبلة فقال ضع الجدى في قفاك وصل وعن الفقيه قال رجل للصادق عم اني اكون في السفر ولا اهتدي الى القبلة بالليل فقال اتعرف الكوكب الذي يقال له الجدى قال نعم قال اجعله على يمينك فاذا كنت في طريق الحج فاجعله بين الكتفين ولا يخلو ان من غير معونة القواعد الهيئية اذ لا بد من حملهما على صقع خاص لعدم امكان كون وضع الجدى على القفاء او اليمين علامة للاستقبال في كل مكان والثاني لا قرينة فيه على ارادة بلد خاص لعدم معلومية الراوي ليتخصص بلده ولا جهة سفره حتى يحمل عليه بعد الرجوع الى القواعد الهيئية ان كان من الجبل على اليمين مسامتة فيقتضي كون بلده او سفره او هما فيما يكون عرضه اكثر بيسير من عرض مكة وطوله اكثر من طولها بل بحيث ينتهي قصى المشرق فتكون قبلته قريبا بالمغرب يوافق جعل الجدى مسامتا لليمين وعلى هذا فليحمل السائل على من هو من اقصى بلاد خراسان مما يقرب منتهى الشرق وان كان المراد جعله خلف المنكب الايمن فيقتضي كون العراقي ولا ينافيه قوله اذا كنت في طريق الحج فاجعله بين الكتفين لامكان موافقته لبعض طرق مكة من العراق وعلى هذا فليحمل السائل على كونه من اهل الكوفة ليوافق الجعل خلف المنكب الايمن الذي هو في نحو الكوفة واما الخبر الاول فلعل قرينته فيه الاتحاد بن مسلم عراقيا قرينة ارادة العراقي لكن في وضع الجدى على مطلق القفاء لا يوافق قبلة العراق ولا يمكن اغتفار الانحراف بقيد مطلق القفا الشمول خلف المنكب الايمن وما يناسبه حتى يوافق قبلة الكوفة التي في الخبر قرينة على ارادتها القفاء ومنه لا فارادة غيرها الا قرينة عليها فالنص مجرد لم يكف في امارية الجدى لشيء من البلاد بل لا بد من رعاية قواعد الهيئة وتقييده بما يوافقها فليقيد بوضعه خلف المنكب الايمن والاذن اليمنى ليناسب قبلة العراق ح لم يبق في النص اطلاق بالنسبة الى موضع الجدى حتى يتمسك به على جواز الانحراف عمدا عن موجب الامارات كما في الروض وعن جبهة ما مر التشاد اليه بل رعاية الاعتبار الهيئي يقتضي تخصيص الجدى بحالتي الارتفاع والانخفاض ليوافق وضع القطب في العراق المتفق عليه جماعة من الجواهر يمكن تعويل الغير بالجدى من غير تقييد بالحالتين لاطلاق النصوص والمحكي من فتاوى كثير من الاصحاب كالشيخين شاذان وابن حمزة وابن ادريس وسعيد الفاضل والشهيد وغيرهم اما للتسامح في هذا التفاوت والغرض للتأسي ولا يخفى عدم وضوح الدليل كما عرفت لاغتفار الانحراف عمدا يمينا ويسارا عن مطلق الامارة بالنحو المدعى مضافا الى انه هو التقييد بأواسط العراق كالكوفة وما ناسبها في الانحراف عن الجنوب دون ما قارب نقطة الجنوب كالموصل او انحرف ازيد من الكوفة كالبصرة مع ان التفاوت فيهن

الا اذا يقتضي فليحمل القفاء فيه على خلف المنكب

مؤدى حال الجدي ومؤدى توسطه بين الارتفاع والانخفاض مثلا ان لم يكن ازيد من تفاوت انحراف البصرة مع الكوفة عن نقطة الجنوب
فليس باقل منها مع ان الشهيد في الذكرى قيد الجدي بحالة موازاة القطب فكيف يغفل عن الاطلاق وفي الروض حكى الشهيد عن الفاضل
انه وفي المدارك نسبه الى المشهور هذا وكلما ذكرناه جرى على تعبير الاكثر من اطلاق جعل كل من القطب والجدي خلف المنكب الايمن او الاذن
اليمنى علامة للعراقي الظاهر في جميعها من غير تفصيل والا فالنظر الصائب بعد التحرير التام في بلاد العراق يقتضي بانقسامها قبلة الى ثلاثة انحاء
لان المدار في تعيين القبلة كما مر ملاحظة طول البلد وعرضه مع طول مكة وعرضها وحيث ان العراق مطلقا عرضه اكثر من عرض مكة
لكن طول بعضها مساو لطولها كاطراف الموصل وسنجار فينبغي كون علامته وضع القطب والجدي حال استقامته بين الكتفين لمناسبته
فقبلتها ح نقطة الجنوب وبعضها ازيد طولا من مكة وهو من وسط العراق الى اطرافها الشرقية واواسط ذلك كالكوفة وما قاربها
من الحلة والنجف وكربلا وبغداد وسر من رأى متفاوتات في الزيادة على نحو لا يكلف بتعيين الانحراف بينها لبناء القبلة على عدم الاعتناء
بهذا القدر في تعيين الجهة فمتى تعينت في بلد صلي فيما قاربها على تلك الجهة ما لم يختلف معه اختلافا كثيرا في الطول والعرض نحو البلاد المذكورة
فان الكوفة تزيد طولا على مكة بدرجتين ونصف وبغداد بثلث درجات وسر من رأى بدرجتين والحلة كالكوفة ومن اجل زيادة الطول في
هذه البلاد يحتاج الى انحراف عن نقطة الجنوب الى المغرب ففي النجف الانحراف بقدر اثنى عشر درجة ونصف وفي بغداد بقدر اثنى عشر درجة
وخمسة واربعين دقيقة والحلة باثنى عشر درجة وسر من رأى بسبع درجات وست وخمسين دقيقة فمناسب هذه البلاد وضع الجدي منحرفا
عما بين الكتفين الى اليمين فقبل ما يلي الاذن اليمنى وقبل محاذي المنكب الايمن من مجمع العظمين وما شرق عن الكوفة وهذه البلاد كالبصرة
وما والاها طولها ازيد من الكوفة لان طول البصرة اربع وثمانون درجة فيحتاج في نحو هذه الاطراف الى انحراف من الجنوب الى المغرب
ازيد من الانحراف في الكوفة فينحرف في البصرة بسبع او ثمان وثلثين درجة وفي الاهواز باربعين درجة ونصف وصرح كثير بان الجدي يوضع
في البصرة وما والاها محاذي الخد الايمن ولعله غفلة منهم لانه يقتضي كون قبلتهم ما بين المغرب والشمال واميل الى الشمال وهذا قبلة ما
اليمن اذ العراق كله لا تصل قبلته الى المغرب بل فيما بينه وبين نقطة الجنوب كما نبه له قال في الدرة فاجعله اي الجدي خلف المنكب الايمن في
اواسط العراق مثل النجف وكربلا وسائر المشاهد وما يدانيها ولم يتباعد كبغداد وسر من رأى والحلة واجعله اي الجدي في شرقيه اي المراد
كالبصرة في الاذن اليمنى محاذيا للاذن فقبلة البصرة على اطلاق وضعه خلف المنكب في العراق وعلى القول بوضعه في البصرة محاذي الخد
الايمن واجعل الجدي بين كتفيك بان اي عدل بحسب النظر والاعتبار الهيئي من اطلاق وضعه خلف المنكب في العراق في الجانب الغربي نحو الموصل
وكلما زاد البلد عن البصرة تشريقا زاد انحرافه الى نحو المغرب لزيادة طوله كخراسان فينحرف فيها ازيد لزيادة الانحراف في البصرة عن
الانحراف في الكوفة لكن لا يصل الانحراف الى نفس المغرب اذ لا يكاد يوجد بلد قبلته نقطة المغرب كما اعترف في بعض الكتب فما ان
القول باتحاد قبلة خراسان والبصرة في قدر الانحراف كما نسب اليهم مشعرا بالاتفاق في غير محله والنص المتقدم غير قادح في تقييد
العراقي لما اشير اليه من عدم امكان ابقائه على ظاهر اطلاقه لضرورة خلافه والمقيد له ليس الا الاعتبار من القواعد الهيئية التي فهمها
فليقيد ما فيه بما يقتضيه بعد ان يكون هي المقيدة له والذي تقتضيه هو التفصيل المذكور وكون محمد بن مسلم كوفيا لعله ايضا قرينة
اختصاص ما في النص باواسط العراق فلم يبق اطلاق في النص بالنسبة الى الفقهاء ليقتضي المسامحة بقدره نعم يجب المسامحة بقدر
ما يقتضيه مراعاة الجدي ووضعه محاذي المنكب الايمن عرفا وعادة لا بنحو المداقة الحكمية ولا كلام في اغتفاره كما اشير اليه لكن دل
الشارع برجحان التياسر قليلا في اواسط العراق عن اماراتهم كما ياتي على جواز الانحراف بينها بقدر الوظيفة الواجبة وقد عرفت سابقا
ان الانحراف مع الوثوق بعدم الخروج عن حد الجهة ولو بدلالة الشارع جائز وعلى اي تقدير فقد حصل مع عدم رؤية نجمة القطب
علامة من الجدي لاهل كل ركن من الاركان الذين منهم اهل العراق وللعراقي ايضا من غير الجدي علامة اشار اليه المص بقوله فاهل المشرق
يجعلون المشرق الى المنكب الايسر والمغرب الى المنكب الايمن كما اتفقت عليه كلمتهم الا ان المتقدمين اطلقوا كالمص المشرق والمغرب وقيدهما
المتاخرون بان كلا منهما لما افاد كل يوم تطلع الشمس وتغرب في نقطتين متحاذيتين متساويتين في البعد عن المشرق والمغرب الاعتداليين
جنوبا وشمالا لا غيرهما في اليوم الاخر فما بين تمام نقطتي المطالع قوس يسمى قوس المطالع مقدارها ثمان واربعون درجة ضعف الميل الكلي
لدائرة المنطقة التي هي مدار الشمس عن دائرة المعدل وكذا ما بين نقطتي المغارب في اي نقطة من المشارق والمغارب يناط العلامة ولا
معنى لكون مطلعها مناطا لاستلزامه اختلاف القبلة في مكان واحد بالاختلاف الفاحش الغير المغتفر قطعا بيانه ان الشمس حال كونها

في نقطتي اول الحمل والميزان طلوعها وغروبها في وسط قوسي المطالع والمغارب يسميان بالمشرق والمغرب الاعتداليين ثم ينحرف
مطلعها ومغربها متحاذيين عن الوسط جنوبا وشمالا ويزيدان انحرافا كل يوم تدريجا الى حال كونها في نقطتي اول السرطان والجدي فيكون
ح انحراف مطلعها ومغربها عن الاعتداليين في غايتها من اربع وعشرين درجة مساويا للميل الكلي المذكور ثم ينقص انحرافهما تدريجا الى
رجوعهما الى اول الحمل والميزان فاذا وضع المشرق المنحرف عن المشرق الاعتدالي الى الجنوب على اليسار كان الواقع على اليمين المغرب المنحرف عن المغرب
الاعتدالي الى الشمال وكان ح توجهه الى ما بين نقطة الجنوب والمغرب مختلفا انحراف النقطة المتوجه اليها عن نقطة الجنوب عرفا باختلاف انحراف
النقطات الموضوعة من المشرق على اليسار عن الاعتدالي جنوبا واذا وضع المشرق المنحرف عن الاعتدالي الى الشمال كان الواقع على اليمين المغرب
المنحرف عن المغرب الاعتدالي الى الجنوب كان ح توجهه الى ما بين نقطة الجنوب والمشرق مختلفا انحراف النقطة المتوجه اليها عن نقطة الجنوب
شرقا باختلاف انحراف النقطة الموضوعة من المشرق على اليسار عن الاعتدالي شمالا ومن اجل هذا الاختلاف قيد المشرق والمغرب
بالاعتداليين لان وضع احدهما على اليسار يستلزم وقوع الاخر على اليمين ويكون التوجه الى نقطة الجنوب التي قبلة العراقي في الجملة
وقال والد البهائي لو ابقوهما على اطلاقهما فليراد ان مطلع الشمس في كل يوم ومغربها في ذلك اليوم علامة لزم نفع الاختلاف في القبلة
وكان اعظم نفعا لعموم الانتفاع به لكافة الناس بخلاف التقييد بالاعتداليين لعدم المعرفة بهما الا للعارف بعلم الهيئة وتحسنه
ولد البهائي وبعض من تاخر عنه وفيه ان وضع المشرق المنحرف عن الاعتدال مثلا الى الجنوب محاذيا للمنكب الايسر كما عرفت يستلزم انحراف
الايمن عن نقطة مغرب ذلك اليوم الى الشمال ووضع المنحرف منه الى الشمال محاذيا للايسر يستلزم العكس كما لا يخفى لان مشرق ومغرب
كل يوم في نقطتين متوازيتين متساويتين في الحس انحرافا عن الاعتداليين جنوبا وشمالا فيجئ اختلاف القبلة في المكان الواحد بالنسبة
الى الفصول وانما قلنا في الحس نظرا الى الانحراف اليسير الذي لا يكاد يحس فيما بين النقطتين ان كان يحصل من حركة الشمس في كل يوم وليلة على التوالي
بخلاف حركة المعدل ولو اريد مع اطلاق المشرق والمغرب من وضعهما على الايمن والايسر محاذاتهما ولو من قدام او من خلف بمعنى توسط
المصلي في كل يوم بين مشرقه ومغربه فتكون القبلة كما اذا وضع الاعتداليين على اليمين واليسار ولا يختلف القبلة لكن لا يتم الانتفاع
به ايضا اذ توسطهما بمعنى نقطة المشرق عن محاذي المنكب الايسر بقدر بعد المغرب عن محاذي الايمن كالتوسط بين الاعتداليين لا
يعرف الا باستعمال القواعد فيفقد الان يراد من توسط بين مشرق ومغرب كل يوم توسطهما عرفا لا بالدقة المذكورة ومن الايمن والايسر
مطلق الجانبين ولو قدامهما وخلفهما كما ذكر فيكون نوع تقريب الى القبلة ولو فيما لا يتمكن من التشخيص بابلغ من ذلك كما سبق لكنه غير تقييد
المشهور بالاعتداليين وتفسير والد البهائي بمشرق كل يوم ومغرب ذلك اليوم بشئ وهو ان هذه العلامة لا توافق العلامة التي ذكرناها
في الذكر تبعا للكثير واشار اليها المص بعد وضع المغرب والمشرق بقوله ووضع الجدي خلف المنكب الايمن سواء قيد المشرق والمغرب بالاعتداليين
او اطلقا لاقتضاء وضع الاعتداليين على اليمين واليسار وضع الجدي بين الكتفين ومع ذلك يختص هذه العلامة بما كان من العراق
قبلته نقطة الجنوب وهو نادر كالموصل وسنجار ونحوه مما لا يكاد يتبادر الى العراقي او لا يطلق عليه اما مع اطلاقهما فهي وان وافق
فردا منها وضع الجدي خلف المنكب الايمن كما قاله شيخنا الشهيد الثاني في الروض وصرح به ايضا في الحاشية الجمالية وعينا ذلك الفرد
في مشرق اقصر الايام ومغرب ذلك اليوم لكن ينافيها باقي افرادها الشامل لها الاطلاق وحمله على ارادة هذا الفرد النادر مع
بعدها عن الاطلاق يوجب عدم الانتفاع بها الا نادرا وهو في ذلك اليوم ونحوه وذلك ايضا للعارف المميز لان هذا اليوم هو اقصر الايام
دون الغالب من الناس واعتقاد تفاوت ما بين العلامتين من وضع الاعتداليين او مطلق المشرقين والشامل لهما على المنكبين
مع الوقوف محاذيا للجدي خلف المنكب الايمن كما حرره شيخنا الشهيد الثاني واضح البطلان لان تفاوت الوقوف محاذيا للنقطة الجنوبية
الذي يقتضيه وضع الجدي بين المنكبين المساوي لتوسط ما بين الاعتداليين مع الوقوف واضعا للجدي خلف المنكب الايمن كما حرره
الشهيد الثاني في الروض ثلث وثلثون درجة فهو ازيد من ثلث قوس ما بين الجنوب والمغرب وان كان قدر التفاوت في ذلك ممنوعا
كما عرفت في قدر انحراف الكوفة وعلى كل تقدير ابتناء على اعتقاد الانحراف فهذا القدر عمدا خروج عن حد الجهة قطعا كما عرفت
فلا يكون متوجها ولا مستقبلا وارادتهم كون وضع الجدي علامة للبلاد المنحرفة عن الجنوب من العراق ووضع المغرب والمشرق
مرادا بهما الاعتداليين لما يناسب قبلته نقطة الجنوب مع انه خلاف ظاهر كلامهم من اطلاق ان كلا منهما علامة اهل العراق في مقابل
لفائدة العلامة الثانية التي توافقها العلامة الثانية التي توافقها العلامة الثالثة الاتية من وضع الشمس وقت الزوال لمعرفة

اخصا وضع الاعتدالين على الجانبين بالموصل ونحوه هذا ولا يخفى ان ما افاده شيخنا الشهيد الثاني ووافقه في الحاشية الجمالية من موافقة
وضع المشرق والمغرب في اقصر الايام على اليمين واليسار لوضع الجدي خلف المنكب الايمن مبني على كون المشرق في هذا اليوم منحرفا عن الاعتدال
الى الجنوب ومغربه منحرفا عن الاعتدال الى الشمال بل الشهيد منهما صرح في الروض بخالفهما انحرافا عن الاعتدال كله وهو من غرائب الغفلة
من مثلهما لانه من ضروريات الهيئة ان مشرق الشمس اذا انحرف عن الاعتدال جنوبا انحرف مغربها لذلك اليوم عنه ايضا جنوبا وكذا اذا
انحرف المشرق شمالا فكيف يوافق وضع مشرق اقصر الايام ومغربه لذلك اليوم على الجانبين وضع الجدي خلف المنكب الايمن بل كيف يوافقه الا وضع
مشرق يوم من القصار غايتها او دونها ومغرب يوم من الطوال كل على الجانبين وارادة هذا من النص والفتاوى في غاية البعد وبالجملة
لا يمكن الجمع بين العلامتين بل بظاهرهما الجهة واحدة ولا بد من ارتكاب التأويل في احديهما ولعل الاجود ابقاء وضع الجدي خلف المنكب
الايمن او الاذن اليمنى على ظاهره من الاطلاق بالنسبة الى بلاد العراقي وارجاع الثانية اليه بضرب من التأويل وربما كان الاجود دون العكس
من ابقاء اطلاق الثانية بالنسبة الى بلاد العراقي لما اشرنا اليه من ان ما عدى النادر من العراقي منحرف قبلته عن نقطة الجنوب فيناسب وضع
الجدي خلف المنكب الايمن متفاوت في مقدار الانحراف والمناسب من العراقي قبلته نقطة الجنوب المناسبة لوضع العلامة الثانية نحو البعض
النادر من الاطراف الغربية كالموصل ونحوه وما هو امارة الغالب اولى بالجعل والوضع ولعل ارجاع الثانية اليها يمكن بجعل اليمين واليسار
على الجانبين من المصلي لا خصوص المحاذي لحقيقي المنكبين وح فاما ان يقيد المشرق والمغرب بالاعتدالين كما في كلام كثير والمشهور وكما
في الروض والجمع ح بارادة وضع المشرق الاعتدالي على جانب اليسار بحيث يوازي خلف المنكب المعتدل الاعتدالي على الجانب اليمين
بحيث يوازي قدام المنكب الايمن ومعنا قد تقدمهما وتأخرهما عن المنكبين ووقوع الجدي خلف المنكب الايمن وعليه فقل فائدة
وضع المشرق والمغرب لانه او لا قدر الانحراف عن الاعتدالين ح بوكل الى مراعات الجدي ومعها يستغنى عن غيرها وثانيا معرفة
الاعتدالين للسواد متعذر لتوقفها على استخراج خط الاعتدال بالدائرة الهندية او غيرها او مطلقا كما في كلام القدماء
ويراد بهما الجهتان العرفيتان وهما ما بين طرفي المطالع والمغارب من الجنوب والشمال ويشهد له تغير حاله في هذه العلامة عن
المشرق والمغرب بالشفق المعلوم امتداده في الافق ويجمع بوضع قوس المطالع من الافق على جانب اليسار لكن مؤخرا عن المنكب و
قوس المغارب على جانب اليمين لكن مقدما على المنكب فيكون اخر قوس المطالع من جهة الجنوب محاذيا للمنكب الايسر واخر قوس المغارب
من جهة الشمال محاذيا للمنكب الايمن وبناسبه وضع الجدي خلف المنكب الايمن وهذا الوضع هو الذي اراده شيخنا الشهيد الثاني
والجمال من تعيين اقصر الايام وان لم يتحقق تعيين اقصر الايام له مشرقا ومغربا بهذا الوظن ان نظر الاصحاب في تعدد هذه العلامات مما اشرنا اليه
من ان المقصد استعمال كل واحد منها مع قطع النظر عن الاخرى او باعتبار امكان عدم التمكن من غيرها في الوقت ذلك ليسهل التوصل الى
القبلة في الوقت على كافة السواد الذين لا يبعد كون غير المحسوس بهون الخطب عليهم في امر القبلة في كل زمان وحال في سفر وحضر في
بر وبحر وسهل وجبل وصحو وغيم الى غيرها من العوارض والالام لكن فائدة مهمة في تعدد الامارات وحينئذ فلا يلزم ان يكون مؤدى الجميع
شخصيا بالتحقيق بل يجوز ان يكون بعضها ابلغ من بعض في التعيين بعد ان عرفنا ان مدار القبلة على الجهة التي يعينها اجتهاد المكلف
في جهة في الوقت وعلى كفاية التقريب فيها اي ظن كونه متوجها الى الكعبة والقريب منها وح فان تمكن من القطب والجدي فالعبرة
بهما دون ما يخالف مؤديهما وحيث لا يتمكن منهما يكفيه وضع قوس من المشرق على المنكب الايسر كيفما اتفق وقوس المغرب كذلك
على الايمن اذ هو معين للجهة في الجملة بالنسبة الى الانحراف المخرج للمنكبين عن تمام القوسين فيجزي به حيث لا سبيل الى اقوى كما انهم وضعوا
مهب الرياح الاربعة علامة يجزي بها كما ياتي مع ان مهب بعضها اوسع من قوس المطالع والمغارب بل قد يبلغ مهب بعضها ربع دائرة
الافق ولا يمكن اجتماع كفايته مع رعاية المهب على اطلاقه مع مراعات القطب والجدي بالضرورة فليس وضعها الا للاجتزاء بهذا القدر من
التعيين للجهة في مرتبة من المراتب حالة من الحالات مع قطع النظر عن القطب والجدي ولو حال عدم التمكن منهما فان تمكن منها فقولهم بلزوم
التحرف في القبلة بقدر الامكان كما قيل يشبه ان العبرة ح بهما دون الرياح لعدم المسامحة في الاختيار في القبلة بهذا الايمن في العراق
مع انقسام قبلته بالتحرير التام والتحقيق الى الثلاثة المتقدمة فالمراد ان وضعه كذلك علامة لمطلق العراقي في الجملة ولو في حال
عدم التمكن من التحرير التام او عسره كما لغالب السواد الذين هم محط النظر في نصب العلامة فتتعين بوضعه خلف المنكب الايمن الجهة في
جميع العراق ولو بالنسبة الى الانحراف عن الجنوب الى الغرب بازيد من انحراف البصرة مثلا والى الشرق مطلقا ومع ذلك ان تمكن

القدر قطعا بل مطلقا كما هو الكلام فيه ومن هذا الباب الطلاقهم وضع الجدي خلف المنكب ح

من التحرير التام او عسره كما لغالب السواد الذين هم محط النظر في نصب العلامة فتتعين بوضعه خلف المنكب الايمن الجهة في جميع العراق ولو بالنسبة
الى الانحراف عن الجنوب الى الغرب بازيد من انحراف البصرة مثلا والى الشرق مطلقا ومع ذلك ان تمكن من التحرير التام الذي تشخص به احد الاقسام الثلاثة
فقولهم بلزوم التحري كما قيل يشبه ان العبرة ح بما يحرره وانه لا يجزيه ح وضع الجدي في احدها على النحو الذي يضعه في القسم الاخر ونحو ذلك
تفاوت مؤدى علامات غير العراقي من الاقاليم ايضا وكذا وضع علامة واحدة لاقليم كبيرة مع اختلاف بلادها طولا وعرضا اختلافا بينا
بعيد التحرير بازيد من الاختلاف الذي يثبت به تعيين قبلة البلاد عندهم على علم الاعتبار من نحو اختلاف بلاد الكوفة وبغداد وسر من راى
وشبهها كما لا يخفى على المتتبع في كلماتهم خصوصا تشخيصات الشيخ شاذان بن جبرئيل في ازاحة العلة فانه قسم بلاد الاقاليم الاربعة التي
ذكرها الاصحاب التمام كل اقليم منها علامة واحدة من وضع الجدي على اقسام وجعل وضع الجدي في جملة من بلاد اقليم واحد غير وضعه
في جملة اخرى من بلاد ذلك الاقليم وكل ذلك قاض بعدم لزوم تأدية الامارة الواحدة في جميعها الى قبلة شخصية واحدة فالاتفاق
بها في جملة من البلاد ليس الا لكفاية التوجه الى الجهة المختلفة تعيينا وسعة وضيقا باختلاف امكان التمييز والتحرير التام وعدمه مع
عدم خروج مؤدى كل علامة مع قطع النظر عن مؤدى الاخرى من تعريف الجهة المجوز استقبالها من الامتداد المظنون فيه الكعبة
نعم لو كان المقصود من تعدد الامارات لصح استعمال جميعها معا في جميع الاحوال جاء الاشكال لمن اختلاف مؤداها لكن المقصود
ليس ذلك فلا ضير ح في اطلاق الامارة ولا في اختلاف مؤديها في مكان واحد بالتحقيق ولا يحتاج الى التأويل للجمع بينها فتدبر
جيدا وعلى كل حال يكفي في هذه العلامة الثانية وضع المشرق على اليسار والمغرب على اليمين ولا يحتاج الى وضعهما معا وهو واضح
ومن هنا قال في الكشف بعد ان ذكر الجدي ووضع المشرق والمغرب وعين الشمس حين الزوال فهذه اربع علامات ذكرها اكثر الاصحاب
انتهى لكن صريح جامع المقاصد والروض وغيرهما جعلهما معا علامة واحدة ولا داعي الى ضمهما معا في العلامة الا ما عسى يتخيل
من امكان وضع اليسار مثلا على نقطة شخصية من المشرق وانحراف نقطة مقابلته التي هي المدار في الوقوف للاستقبال فلا بد
من ضم وضع اليمين على المغرب مرادا به النقطة المقابلة للنقطة الموضوع عليها اليسار وكذا العكس وهو حسن وان تعذر الفرض المحرر
عنه لكنه بناء على ارادة نقطة شخصية من المشارق والمغارب اذ يتعين ح ان يوضع اليسار على نقطة مقابلته خصوصا اذا اريد
الاعتدالي واما على التقدير المتقدم من ارادة تعيين الجهة في الجملة واجزاء مطلق المشرق والمغرب العرفيين فلا يقدح وضع اليسار
على نقطة وانحراف اليمين عن نقطة مقابلته جنوبا او شمالا لحصول التعيين معه ايضا في الجملة وعدم معلومية الخروج بذلك الانحراف
عن القبلة في الواقع فتدبر وقد ذكروا ايضا علامة للطرف وضع الشمس محاذية لطرف الحاجب الايمن مما يلي الانف لا من طرفه الاخر
عند الزوال لمن عرف الزوال بغيره وضع الشمس على الحاجب الايمن ونحو ذلك ومن هنا قال في المعتبر ومن حقق الوقت من اهل العراق
جعل الشمس عند الزوال الطرف على حاجبه الايمن مما يلي الانف وهذه العلامة بان الزوال وصول الشمس الى دائرة نصف النهار المارة
نقطتي الجنوب والشمال ومحاذاة الشمس ح لطرف الحاجب الايمن لا يستلزم التوجه الى القبلة الا فيما يناسب قبلته نقطة الجنوب كالموصل
وما والاه والموافق لقبلة اغلب العراق المنحرفة عن الجنوب الى الغرب وضع الشمس حين الزوال محاذية لما يقرب من طرف الحاجب
ولا يرتفع الاشكال هنا بالتقريب الاخير المتقدم لرفع التنافي بين وضع الجدي وتوسط ما بين المشرق والمغرب من معرفة المشرق
والمغرب الشخصيين اللذين بهما يحصل التوجه الى القبلة من غير انحراف وحيث انها متعسرة غالبا فلاجل ذلك الجزي بمطلقهما لان
الشمس هنا اما لا يمكن مراعاتها حين الزوال فتلغو هذه العلامة او يمكن فيتمكن من وضعها على ما يحصل به التوجه الى القبلة
من غير انحراف محاذاتها من قريب الطرف الايمن من الحاجب الايسر فلم لم يعتبروا العلامة بذلك وعبروها بالوضع على الحاجب الايمن
وفي الكشف بحمل كلام من لم ينص على اول الزوال على ما بعد الزوال وكلام من نص عليه على انه علامة لبعض اهل العراق وحمل
عبارة القواعد من وضعها عند الزوال على طرف الحاجب الايمن مما يلي الانف على الطرف الايمن من الحاجب الايسر ومنه ما لا يخفى للاجمال
في الامر من جهة عدم معلومية مقدار ما بعد الزوال وندرة الانتفاع بالعلامة في الثاني وجعل الايمن صفة الطرف في
الثالث موجب لاجمال نفس الحاجب بين الايمن والايسر وهو مناف لوضع العلامة الا ان تشخص بقوله مما يلي الانف الحاجب الايسر ويمكن
استعلام الجهة بوجه للعراقي من مهب ريح الدبور الذي جهته ما بين المغرب الى السهيل فيستقبله لان قبلته ما بين المغرب ونقطة
الجنوب ولكنها اضعف العلامات لاضطراب هبوب الرياح وسعة مهبها ولا يكاد يستفيد منها الا الاحاد وكذا يمكن الا استعلام

مع ان اليسار تعيين مشهور في نسبة [illegible] ايضا ويشكل اطلاق العلامة لاهل العراق فان هذه العلامة

للعراقي تسهيل عند غاية ارتفاعه لا تترح بسامت نقطة الجنوب فيجعله محاذيا للمنكب الايمن من قدام في اواسط العراق وللخد الايسر في نحو البصرة و
ما والاها من الاطراف الشرقية بناء على وضع الجدي فيها على الخد الايمن وبين العينين في الموصل وما والاه من الاطراف الغربية على عكس الجدي
واعلم انه قيل بل هو المشهور تستحب التياسر لاهل المشرق وعبّر غيره بانه يستحب لاهل العراق ولعله ابقى مراد المتن ومن عبر مثله عن سهم التي
تؤدي اليها علامتهم شيئا قليلا وفي شرح المفاتيح حكاية دعوى الاجماع على استحبابه وظاهر محكي الخلاف وتفسير ابي الفتوح الرازي دعوى
الاجماع والظاهر من اخباره كما تسمع ايضا المقر وغيره عنه وفي الكشف ان الاجماع ظاهر الروض ايضا وعن المبسوط يلزم اهل العراق ذلك
عن النهاية والخلاف والجمل والوسيلة على اهل العراق ان يتياسروا قليلا وربما فهم من ظاهر هذه العبارة وجوبه ومن هنا نسب الى ظاهر الشيخ
الوجوب في الكشف نسب الوجوب الى ظاهر الشيخ في سائر كتبه وابن حمزة والشيخ ابو الفتوح والشيخ شاذان بن جبرئيل بل حكي عن الخلاف و
ظاهر ابي الفتوح الاجماع على وجوبه ولعله من ظاهر تعبيرهما بنحو ما مر عن المبسوط وغيره مع تعقيبهما له بدعوى الاجماع وعلى كل حال
مستند الحكم هنا روايتان احديهما ما رواه الصدوق والشيخ عن المفضل بن عمر انه سئل ابا عبد الله عليه السلام عن التحريف لاصحابنا ذات اليسار
عن القبلة وعن السبب فيه فقال ان الحجر الاسود لما انزله الله تعالى من الجنة ووضع في موضعه جعل انصاب الحرم من حيث لحقه نور الحجر فهي عن
يمين الكعبة اربعة اميال وعن يسارها ثمانية اميال فاذا انحرف الانسان ذات اليمين خرج عن حد الكعبة لقلة انصاب الحرم واذا انحرف ذات
اليسار لم يكن خارجا عن حد الكعبة والاخرى ما رواها الكليني والشيخ عن علي بن محمد رفعه قال قيل لابي عبد الله عليه السلام لم صار الرجل
ينحرف في الصلوة الى اليسار فقال لان للكعبة ستة حدود اربعة منها على يسارك واثنان منها على يمينك فمن اجل ذلك وقع التحريف الى
اليسار وعن فقه الرضا عليه السلام اذا اردت توجه القبلة فتياسر مثل ما تيامن فان الحرم عن يمين الكعبة اربعة اميال وعن يسارها
ثمانية اميال والعلة المذكورة في الثلثة من تفاوت نور الحجر الذي في الركن العراقي دليل ارادة تياسر اهل العراق ومن يلي الركن العراقي
وهذه الروايات مع عمل المحمدين الثلاثة بها منجبرة بالشهرة والاجماع المحكي المؤيد بظهور المقر وغيره من الاخبار لكن ظاهر محكي السرائر
والمعتبر والمنتهى والتذكرة والتنقيح وكشف الرموز وجامع المقاصد وفوائد الشرايع والحاشية الميسية والروض والمسالك وفوائد
القواعد وارشاد الجعفرية والمدارك والمفاتيح وعن الفخر رد الحكم من اصله استحبابا ووجوبا وربما يظهر من المتن بل اخذه نسبة الى
القيل وعن الصيمري وابي المكارم وجماعة عدم التعرض لبيان ذلك وعن نهاية الاحكام والدروس والبيان عدم ترجيح شيء
من الاستحباب وعدمه ومن نحو هذه العبارة يوهن الشهرة المحكية فضلا عن محكي الاجماع بل في الكشف عن جماعة منع اجماع الخلاف
فيبقى الخبران بلا جابر مضافا الى عدم امكان التعويل على مضمونهما ضرورة ان الجهة اذا تعينت على وجه معتبر لا يجوز الانحراف عنها
وجوبا ولم تتعين فما معنى استحباب التياسر وبعبارة اخرى غير التياسر تعبدا ما هو حتى ان كان مستقبلا فيكون التياسر خروجا عن القبلة
ولا يجوز والا كان المعتبر عنه بالتياسر اليه هو القبلة فيجب التوجه اليه وبهذا الاخير ورد الخواجه نصير الدين على المص في درسه لكن شهرة
القدماء على الاستحباب لا تكاد تنكر ولذا صار الحكم مظنة للاجماع المدعى في الخلاف ويكفي ذلك في جبر السند ما لم يتحقق من المتاخرين
شهرة على خلافه وقد اجاب المص عن الاخير بعمل رسالة فيه وعرضها على الخواجة فاستحسنها ونقلها بتمامها ابو العباس في المهذب وحاصلها
ما اشار اليه هنا بقوله وهو مبني على ان قبلة الاباعد توجههم الى الحرم وان التياسر عن تلك الجهة المحصلة المقابلة لوجه المصلي حال استقبال
تلك العلامة المنصوبة لذلك استظهار في مقابلة الحرم لان حد الحرم عن يمين الكعبة يسير وعن يسارها متسع كما دلت عليه الروايات التي
استند اليها الاصحاب في ذلك انتهى وهو لا يوافق المختار في قبلة البعيد انها الجهة لا الحرم والاشكال هنا في مقامين احدهما تعقل شرع
التياسر بعد ثبوت التوجه بوضع كوكب مثلا بكيفية خاصة بالطريق المعمول عليه شرعا فانا متى ما تبعناه لا ننزح خروجا عن القبلة هو عمدة
المانع من القول برجحان التياسر بل جوازه وان ورد به النص لا ننزح من المقطوع بخلافه وثانيهما تعقل تعليل التياسر في النص باد
الحرم عن يسار الحجر ابعد منه عن يمينه وفهم كونه سببا لكن عدم انفهامه واجماله لا يوجب رفع اليد عن الحكم المعلل من الاستحباب الكاشف
للدلالة عليه ظهور النص في المقر وغيره عنه كما بان في التعليل في الجواب عن سببه اجمالا فلكم من نحو هذه التعليلات المجملة في الاحكام
في الاخبار باقي على اجمالها ولم يقدح في الحكم المعلل الذي تعطيه النص فالمهم تعقل التياسر بعد تشخص القبلة في توجهه مع قطع النظر
عن التعليل الموجود في النص سهل بعدما قدمناه بارادة التياسر عن خصوص مؤدى الجدي في العراق لا كلما يجتهده الانسان فان التياسر
المستحب عن مؤداه ليس بانه من الانحراف اليسير من الامارات المجوز عنها سابقا وقد عرفت انه متسع على تقدير امارة هو لعكسه بقاء

الوثوق معه بعدم الخروج عن حد الجهة وهنا صرح الشارع بالانحراف ولو بنحو التقرير منه كما يأتي دلالته على عدم الخروج فلا منع وقد
اشرنا سابقا الى امكان الانحراف عن الامارة المنصوصة على تقدير اطلاق النص بها مع التصريح بجوازه او لحمه عليه فالتياسر انحراف من
القبلة الى القبلة ولما رجحانه بعد جوازه وفرض عدم الخروج به عن حد القبلة فلولا لا وجه للسؤال عن سببه او على تقدير اجمال العلة
في النص لتعبدية الاحكام وقد افاد النص هذا الحكم بظهور المقر وغيره عنه كما مر هذا في العلة اجمالا وثانيا يمكن توجيهه باحتمال ان
الامام عليه السلام علم ان التياسر يؤدي الى استقبال ما هو افضل من سائر اجزاء الجهة وافضليته ذلك الجزء اما الامر لا نعلمه واما لكونه من
الحرم ومؤدى الجدي خارجه والحرم افضل من خارجه ولكون مؤدى التياسر الكعبة ومؤدى الجدي خارجها وهي افضل من خارجها او لان في
التياسر اليسير مقابلة الحجر كما تعرف وهو افضل او لكونه استظهارا كما يأتي ايضا ولا يشكل حينئذ بان توجه العراقي بمراعاة الجدي كما هو المحرر
الى الحجر فلم يكن خارجا عن الكعبة حتى يؤدي التياسر عنه الى الكعبة بل التياسر عن الجدي حينئذ يخرجه عن الحجر فيخرج عن جرم الكعبة لانه على طرفها
ويبعد ان خارج الكعبة افضل منها في الاستقبال لان تأدية الجدي للعراقي الى عين الكعبة في الواقع من اصلها غير ثابت على البت والا لكان
البعيد متوجها الى العين لا الجهة وما ذكر من توجهه الى الحجر استنباط من علامة اعتبارات هيئية لا يثبت بها عندنا ازيد من التقريب الى
العين الذي في معنى التأدية الى الجهة كما مر فلا يرتفع معه احتمال تأديته الى العين توجها الى الحجر غير ثابت من الاعتبارات الهيئية فضلا عن ان
يكون على البت بل غرابته بالتحرير التام توجه العراقي بمراعاة الجدي الى الباب في الكشف عن بعض الى السدس الاخير من الحائط والضلع الشرقي
من طرف الشمال بل قيل انه الى الركن الشامي وقريب منه بل قد يقال ان العراقي لكون طوله وعرضه اكثر من مكة فلهم ان يتوجهوا الى
الركن الشامي وما يليه من الحائط الشرقي الى ركن الحجر فيتياسر يسيرا عن امارته على تقدير ان يكون مؤديه الى قريب الركن الشامي من الحائط
الشرقي يتوجه الى ركن الحجر فالتياسر حينئذ اولى لان الوقوف على امارته على التقدير المذكور في معرض الخروج من الركن الشامي وبادنى
تياسر يخرج فيمنه الى ما يليه من الحائط الى ركن الحجر وعليه فلعل التياسر استظهار لتوسط الحائط الشرقي او التأدية الى الباب او المقام او الحجر
ولا يرد على تقدير كون التياسر لاجل الدخول من خارج الكعبة اليها بانه حينئذ تأديته الى العين ومع امكانه يجب تحريه فيجب التياسر لان
ذلك غير معلوم ارادته من النص على البت حتى يجب بل يحتمل ومجرد احتماله كاف في المقام للتعقل والامكان للتياسر ورجحانه وعلى تقدير
كون الحرم قبلة النائي ايضا يمكن سبب الرجحان كون مؤدى التياسر الجزء الافضل لامكان كون اجزاء الحرم وفي الكشف بعد ان وجه التياسر
عن العلامة المنصوبة للعراقي قال في المعنى ان العلامة تقريبية لا تحقيقية فاذا اريد التحقيق لزم التياسر واستحب قلنا اي يحتمل ان
الامام عليه السلام علم ان مراعاة الجدي في العراق يؤدي الى خارج القبلة قريبا منها عن يمينها او علم مثلا انها تؤدي اما اليه او الى
يمين الكعبة وهو وان كان مجزيا ما لم يعلم المصلي الخروج لكن استحب التياسر عن الجدي يسيرا للدخول فيها وهذا التوجيه ينقل بان اصل
التياسر عن الامارة وتعلله برجحانه ايضا لانه استظهار والامارة التقريبية وان جاز التعويل عليها لكن لا ينافي استحباب الاستظهار
معها للتحقيق ويوافق القول بان الحرم قبلة ايضا وقد يشكل بان التحقيق واجب مراعاته ولو بعد لا لاله الشارع عليه فيجب التياسر ولعله
يندفع بنحو ما مر من انه غير معلوم ارادته من النص على البت مجرد احتماله يرفع امتناع التعويل على النص المتضمن للتياسر بالتقرير المتقدم
فان الحكم باستحبابه حقيقة للنص لا لثبوت تقريبية مراعاة الجدي بمعنى تأديتها الى قريب القبلة وان الانحراف عنه لاجله واما احتمال
التحقيقية بالتياسر عنها فللتحقق امكان العمل بالنص نعم لازم النص جواز الانحراف عن خصوص امارة الجدي ولا ضير فيه بل هو المدعى
فتامل جيدا ويبقى الاشكال في فهم كون الحرم عن يسار الكعبة ابعد منه عن يمينها سببا لرجحان التياسر كما علله به في النص خصوصا
في المرفوعة ولا يكاد يلائم غير فرض كون التياسر لاجل التوجه الى الجزء الافضل وذلك ايضا على تقدير كون الحرم قبلة البعيد ومحصل
الجواب في التنقيح ان توسط الحرم له افضل وحيث ان مراعاة الجدي في العراق مثلا مؤدية الى الحجر او ما بينه وبين الباب مثلا الذي
ليس بمتوسط الحرم عن يسار الحجر اكثر منه عن يمينه فلذا استحب التياسر عن مؤدى امارته المنصوبة من الجدي لتوسط الحرم وهذا مع
ما فيه من بعد افضلية التوجه الى الحرم المنحرف عن الحجر من التوجه الى نفس الحجر بل مطلق الكعبة واقتضاؤه ايضا استحباب التيامن لمن قابل
العراق وليس بمعمول به لا يلائم المختار من القول بان قبلة البعيد جهة الكعبة وما مر عن المص في جواب المحقق الطوسي من انه استظهار في مقابلة
الحرم لان قدر الحرم عن يمين الكعبة يسير وعن يسارها متسع لعله راجع الى هذا اي استظهار لادراك الافضل من استقبال وسط الحرم
اذ لو كان مراده الاستظهار لاحتمال تقريبية الامارة بمعنى تأديتها الخارج القريب من يمين الحرم والتحقيقية بمعنى تأديتها الى الطرف

اليمين من الحرم فاستظهر بالتياسر عنها الا انه حينئذ اما ان يدخله في القبلة ان كان في الواقع خارجا او غير مخرج له عنها لطول مسافة الحرم حينئذ ام نحوه عن الكشف ففيه ان لا خصوصية حينئذ لكون الحرم عن يسار الكعبة اكثر في التعليل ضرورة انه بعد تقدير كون الخروج من جانب اليمين لو فرض كون الحرم من جانبي الكعبة متساويا بقي فائدة التياسر القليل اما مدخل في الحرم ان كان خارجا او غير مخرج ان كان داخلا لسعة الحرم اثني عشر ميلا فسعة الحرم لها مدخلية في عدم الخروج بالتياسر القليل لو كان داخلا لا كون سعته من يسار الكعبة اكثر الا ان يكون بيان اكثريته من طرف يسارها لبيان ما هو عليه في الواقع لا لان لها مدخلية في التعليل والعلة هي سعة الحرم اثني عشر ميلا ولا يخفى بعده عن السياق وفي الكشف بعد بناء الجواب عن امتناع التياسر على احتمال ارادة التحقيق والامارة للنصوص لكونها تقريبية وجب انطباق التعليل عليه على مختاره من ان قبلة البعيد الجهة قال وانما اوجبه خلاف جهة الحرم لما عرفت من ان الحرم الخارج لا يجوز له التوجه الى غيره للعلم بخروجه عن سمت الكعبة ح لا لكون قبلة الحرم انتهى وفيه ان اتساع الخارج من الكعبة عن يسارها اجنبي جدا عن كون التياسر لدخول المنحرف عن يمينها في محاذاتها كما عرفته وقوله ان الخارج لا يجوز له التوجه الى غيره مع انه على اطلاقه ممنوع غير مجد في تطبيق التعليل على ارادة التحقيقية من الامارة التقريبية اذ غايته بعد تسليمه ان البعيد على كل من القولين يكلف بمواجهة الحرم اما لانه القبلة او لان قبلة ليست بخارجة عنه لكن كون سعة الحرم عن يسار الكعبة اكثر من اليمين اجنبيا عن التياسر لدخول المنحرف عن يمين الكعبة فيها في محاذاته وقال في الذكرى في رفع امتناع التياسر ويجاب عن ذلك بان الانحراف في القبلة وجاز ان يكون الجهة على ما ترى السمت الذي يظن الكعبة فيه واتساعها ظاهر فالميل الى اليسار ممكن فيها انتهى وظاهره ارادة ان السمت والجهة ممتدة فيمكن الانحراف في امتداد الجهة الواحدة بالتياسر عن يمينها الى يسارها وكانه راجع الى ما ذكرناه من ان منع انحراف التياسر عن الامارة لعدم الوثوق معه بعدم الخروج عن مقابلة الجهة هنا بدلالة الشارع بوثوق بعدم الخروج وعلى كل حال يبعد تنزيل التياسر عن الامارة المعول عليها شرعا فقد عرفت ان اجمال التعليل وابهامه لا يقتضي رفع اليد عن الحكم المعلل من استحباب التياسر الذي افاده النص المنجبر بالسؤال عنه عن سببه والتقرير من الامام عليه السلام ثم التصدي في الجواب عن سببه لانه اجلى دليل على صحة الوجهان شرعا والمفروغية عنه ومعروفيته يومئذ والحكم بالاستحباب لاجل ضعفه عن اثبات الوجوب لتحقق الشهرة الجابرة على عدمه بل لا يبعد الاجماع عليه مع عدم صراحة العبارة المنسوب اليها الوجوب فيه كما لا يخفى على من لاحظ ومن هنا لاح ان وجه القول لعدم الاستحباب من ضعف الخبر وعدم موافقة الاعتبار كما في جامع المقاصد والروض ضعيف لما عرفت من انجبار الخبر وامكان موافقة الاعتبار حسبما اشير اليه وان بقي الاجمال والابهام في التعليل فانه ليس بعزيز في الاخبار ولا بالقليل وفي مفتاح الكرامة حكى عن جدي العلامة انه يجوز ان يكون الامر بالتياسر لاهل العراق لان قبلة مسجد الكوفة منيا منه وسائر المساجد العتيقة مبنية على قبلته والتقية منعت من التصريح به في ورود الاخبار وحينئذ على ذلك بالحسن وجه كلام الاشارة اليه سابقا في البحار بنحوه وحكاه في الرياض عن بعض فالمقصود بالاخبار ح التياسر في تلك الاماكن للاعتدال للقبلة وانما لم يخصص الاماكن في الاخبار بالذكر بل اطلق لوقوع الصلاة فيها جامعة غالبا كما هو المعهود من حال السلف ولا يوافقه بالتقية ومن هنا قال في الدرة والميل في هذا اي العراق للمتقدم ذكره اشهر وساعد النقل والخبر عليه ولا النظر اليوم محال بيانه فيما تقدم اذ لا يخلو من تمريض للقول بالتياسر وبهذا يندفع الاجمال عن الوضوح في قوله تياسر مثل ما تيامن بارادة ان التياسر بقدر ما تيامن المخالف لكن للمعهود من التقية الامر في مثل المقام بعدم الانحراف عن قبلة بناء المسجد لاجل موافقة المخالف لا الامر بالانحراف كي تتبين المخالفة مضافا الى ان احتمال التقية لا يوجب الحمل عليها الا مع المانع من العمل بمضمون النص المفقود هنا بعدما عرفت من الانجبار وامكان انطباقه على مقتضى النظر والاعتبار مضافا الى ان التياسر المامور به مختص بمسجد الكوفة وما بني على قبلته كما ذكره وهو خلاف ظاهر النص والفتوى وفي هذه الاماكن ابقى على نحو اللزوم لانه للاعتدال الى القبلة وهو يوافق القول بوجوب التياسر الذي لا يرتضيه ولعل من ذلك ونحوه اشعر في الدرة بتمريض شرعية التياسر كما سمعت وفي الجواهر بعد ذكر التقية قال لكن احتمالها الابقاء فالاستدلال بها على الحكم الاستحبابي المعلوم التسامح فيه وقد نكره في كلامه هنا الايماء الى ان استحبابية الحكم هو الامر مع انه اشار غير مرة الى ان التسامح لا يجري مع احتمال الحرمة فهو مبني على مختاره من جواز الانحراف اليسير عن الامارة مطلقا والا فعلى ما قويناه سابقا عدم جوازه هو مقتضى الاصل والعموم والاعتبار بل قول جماعة من اعاظم الاصحاب عليه فلا يصح بجوبه الا مع انه دليل يرتفع معه الامتناع وينهض تخصيص الاصل والعموم وليس ذلك الا حجية النص بالانجبار ثم ان التياسر كما عن كشف الرموز نفيه لاهل المشرق ونحوه في الذكرى لكن صرح بما يخص العراق فكما

عرفت والتعميم لا يخلو من تامل بل منع لاتفاق الكلمة ممن تعرض لهذا الحكم على ثبوته للعراقيين ومنه الخبر عن المفضل الذي هو كوفي انه سئل عليه السلام عن التحريف لاصحابنا وظاهره ارادة الكوفيين او مطلق العراقيين من اصحابه ومن هنا قال في الذكرى والخبران لا بد لان على اهل العراق لان المفضل كوفي وغالب الرواة عنهم عراقيون بل في الكشف ما فيهما اي الاخبار من تعليله تدل على ان المراد اهل العراق ومن في سمتهم وورود الاولى له غير معلوم لكن ظاهر رواية المفضل الكوفي اختصاص اصحابه بالحكم فالاقتصار على اواسط العراق فيما يخالف الاصل والعموم اولى وهو مما عرفت من احتمال كون التياسر من جهة انحراف جامع الكوفة مبنيا منه قد يكون التياسر في الجامع حوط لانه انما لازم لانه اعتدال الى القبلة واما مستحب فان ما تضمن التياسر محمول على احد الامرين فتامل وقد قدر التياسر غير معين في النص ومقيد في فتوى جماعة بالقليل وفي الذكرى انه مرجعه الى الاجتهاد قال ويختلف ذلك بحسب اختلاف بلدان المشرق ولعل البالغ في المشرق الى نحو ما يسقط عنه هذا التياسر بل لا يحول له للقطع بانه يخرج عن العلامات المنصوصة لهم اشهر وهو حسن ان كان مراده من جانب الكثرة اي غاية التياسر المستحب موكول الى الاجتهاد للزوم ان يقطع او يظن بعدم الخروج عن الجهة او الحرم بالتياسر وظن ذلك يختلف باختلاف البلاد والظاهر انه مبني الاجتهاد فيه على ملاحظة كمية انحراف قبلة البلد عن نقطة الجنوب الى المغرب في الاطراف الغربية من العراق تياسرها بما لا يتجاوز عن نقطة الجنوب الى المشرق فيدخل في قبلة الشامي والاواسط منه كالكوفة وبغداد بما لا يتجاوز نقطة الجنوب والاطراف الشرقية منها كالبصرة وحواليها بما لا يتجاوز قبلة الكوفة وبغداد ولا يتجاوزها الى الجنوب فلعل المراد بما في الذكرى من عدم تياسر البالغ نحو المشرق من كان سمته غير سمت العراق وجهته غير جهتهم وامارته غير اماراتهم فتامل واما من طرف القلة اي اقل ما يحصل معه وظيفة استحباب التياسر فالظاهر انه مسمى في جميع الاماكن التي يجري فيها التياسر لتعلق الحكم في النص على طبيعة التياسر وفي الفتوى على التياسر القليل المراد به ظاهرا نفي الكثير الغير المامون معه عن الخروج عن حد الجهة مع حصول الانحراف في العرف والعادة خصوصا بعدما عرفت من ان الانحراف مع البعد الكثير يؤدي الى الاختلاف الفاحش وبه يصح الجمع بين عدم الخروج عن الجهة وحصول الوظيفة بالمسمى مع كون المقصود بالوظيفة بعضها تقدم لامكان حصول المقصود ايضا بالانحراف القليل ولعل الانحراف بقدر ثلثة اصابع بل الاربعة المضمومة بل المنفرجة في اواسط العراق لا باس به اذ لا يدخل به في قبلة القسم الاخر من غربيها ضرورة ان الدخول في قبلته بحاذاة نقطة الجنوب وهي تكون بوضع الجدي بين الكتفين ومقدار اربع اصابع عن مجمع العظمين لا يبلغه بل من جهة دورا الاحتمال في الزائد بين الاستحباب والحرمة الاقتصار على المضموم اولى بل متعين خصوصا مع تادي قليل الانحراف الى كثير الاختلاف وقد يكون هذا مؤيدا لوضع الجدي في الكوفة على المنكب لا يميز دون الاذن لانه على الثاني بانحراف اربع اصابع يدخل في قبلة القسم الاخر من نحو موصل الان مع ان التياسر فيه باقل من ذلك لحصول الوظيفة بالمسمى كما عرفت فتامل ثم انه صرح جماعة كما عرفت باغتفار الانحراف اليسير عن مطلق الامارة عمدا وهذا التياسر بعيد حصول وظيفته بمسماه داخل فيه فمنع بعض هؤلاء كما في الروض عن استحبابه لعدم الامن من الاختلاف الفاحش لا يخلو من تدافع بل في الروض صرح بالاغتفار بما لا يزيد عن الثلاثة او الاربعة اصابع لا واسعة اما دونه سهل بانياها الشاميين في رد معتقده واغتفر التفاوت الحاصل من ارتفاع الارض وانخفاضها مع اعترافه بعزة انخفاض اراضي الشامات وارتفاعها فالتفاوت الحاصل من ذلك لا يقصر عما ذكره بل صرح باغتفار التفاوت الحاصل من تفاوت وضع الجدي في محال الكتف مع ضيق اصل الكعبة من وضع الجدي على الكتف وهو ايضا لا يقصر عما ذكره وبالجملة مسمى التياسر فيما نحن فيه على قول الجماعة اما مستحب او جائز فمنعه لا وجه له ودعوى عدم ثبوت استحبابه لضعف الخبر وان كان مما ان تدفع بقاعدة التسامح بعد احراز الجواز نعم لو كان الموظف مقدارا زائدا عما يغتفر ونحوه امكن الاشكال فيه بعد ضعف الخبر لعدم جريان التسامح ح بل في الجواهر جعل شرع هذا التياسر من شواهد جواز الانحراف اليسير عمدا عن الامارة اذ بعد تقوية اغتفاره قال وربما يشهد له ايضا ما ذكره المصنف وغيره بل هو المشهور نقلا وتحصيلا من انه يستحب لهم اي للعراقيين التياسر قليلا ضرورة انه لولا التسامح المزبور امكن الاشكال على هذا الحكم بما عن افضل المحققين نصير الملة والدين وارد ما سمعته ثم قال اذ المحقق في جوابه بناء على كون القبلة الكعبة للبعيد لا الحرم وعلى ان الحكم الاستحباب لا الوجوب ان المراد استحباب التياسر عن الجهة المدلول عليها بالعلامات التقريبية ح الخ انتهى وظاهره بناء الجواب على ان القبلة التحقيقية ما يؤدي اليه التياسر كما مر عن الكشف ح الاجتناب بمؤدى الامارة من غير تياسر كما هو قضية استحباب التياسر ليس الا لاغتفار الانحراف والتسامح بقدره فاستحباب التياسر

لتحقيق القبلة دليل عدم وجوب التحقيق وشاهد التسامح وجواز الانحراف اليسير عنها قلنا ولا توجيه للتياسر غير منحصر بالحمل على تقريبية الامارة بل يمكن بما ذكرناه سابقا وثانيا على تقدير توجيهه بتقريبية الامارة غير معلوم ارادتها من النص على البحث بثبت منه جواز الانحراف عن الامارة مطلقا كما هو المبحوث عنه كيف ولو كان معلوما ذلك من النص فقضيته جواز الانحراف اليسير عن القبلة المعلومة للبعيد وقد عرفت شناعته سابقا فليس ذلك الا احتمالا في الخبر ومجرد احتماله كما عرفت كاف في رفع امتناع التياسر عن الامارة المانع من التعويل على النص الذي يفيد بالتقرير المتقدم واما رجحان التياسر فمستنده ظهور المعتبر وغيره عنه في السؤال والتقرير عليه في الجواب كما مر ويجرد الاحتمال المذكور في النص لا يجوز الحكم بجواز الانحراف عن كل امارة بعد فرض كونه على خلاف القاعدة خصوصا عن الامارة المبنية على التحقيق ولو بالقواعد الهيئية الغير التقريبية لان المنصوص بناء على التوجيه المذكور تقريبية الامارات لا ان تحقيق اهل الهيئة تقريب عند الفقيه لعدم خلوها من تعيين طول البلد ومكة وعرضهما وهو على التحقيق متعذر ثم قضية افادة النص رجحان التياسر جواز الانحراف عن الجدي من جانب اليسار قطعا وهو غير رضا لو بعد لانه لشرع التياسر عند عدم الخروج به عن الجهة المؤدي اليها الجدي لما عرفت من ان المانع عن الانحراف عن الامارة عدم بقاء الوثوق معه بعدم الخروج عن الجهة والحاصل انه ان اريد بما نقرر ان استحباب التياسر في العراقي عن امارة الجدي غير مستلزم لتجويز الانحراف بقدره عن مطلق الامارة فلا يكون دليلا عليه كما رآه في الجواهر وان التمسك بقاعدة التسامح في السنن لاثبات استحباب التياسر في العراق لا وجه له لابعد اثبات جواز الانحراف اليسير كلية عن مطلق الامارة وان مع البناء على اعتباره وجوازه مطلقا لا وجه لانكار استحباب التياسر هنا بعد ورود النص ولو ضعيفه لجريان قاعدة التسامح ح فتدبر جيدا ولاهل كل من الاركان الثلاثة غير العراقي علامات غير القطب والجدي الذين عرفت وضعهما لاهل كل اقليم ممن يتوجه الى ركن فلاهل الشام ومن والاهم المتوجهين الى الركن الشامي اي الطرف الشرقي من الضلع الشمالي من الكعبة وضع بنات النعش الكبرى المعروفة حال غيبوبتها اي غاية انخفاضها خلف الاذن اليمنى وسهيل عند غيابه على العين اليمنى وعند طلوعه بين العينين ومن الارياح الاربعة مهب الصبا الذي هو ما بين المشرق الى الجدي ويقال انه مبدء هبوبها من مطلع الشمس على الخد الايسر ومهب الشمال الذي هو من الجدي الى المغرب الاعتدالي ويمر الى مهب الجنوب كما ان مهب الجنوب يمر الى مهب الشمال يجعله على الكتف اليمنى ولاهل المغرب من والاهم المتوجهين الى الركن الغربي اي منتهى الضلع الغربي المحادد بالضلع الشمالي جعل الثريا على اليمين والعيوق على اليسار وعن احمد العلامة شاذان بن جبرئيل ان اهل الصعيد الاعلى من بلاد مصر وبلاد حبشة ونوبة والبجة والزغاوة والدما والتكرور والزيلع وما والاها من بلاد سودان وضع الشولة اذا غابت بين الكتفين والمشرق بين العينين ومهب الصبا على العين اليسرى والجنوب على اليمين والدبور على المنكب الايمن ولبلاد مصر والاسكندرية والقيروان الى تاهرت الى البربر الى السوس الاقصى والى الروم والى البحر الاسود وضع الصليب عند طلوعه بين العينين وبنات النعش عند غيابها بين الكتفين والجدي اذا طلع على الاذن اليسرى والصبا على المنكب الايسر والشمال بين العينين والدبور على الخد اليمنى والجنوب على العين اليسرى ولاهل اليمن ومن والاهم المتوجهين الى الركن اليماني وضع سهيل عند غيابه بين الكتفين ومهب الجنوب الذي هو ما بين مطلع سهيل عنده الى مشرق الاعتدال على سفل الكتف اليمنى وعن احمد العلامة ان اهل الصين واليمن والتهايم وصعدة الى صنعاء وعدن الى حضرموت والى البحر الاسود علامتهم جعل الجدي اذا طلع بين العينين وسهيل اذا غاب بين الكتفين والمشرق على الاذن اليمنى والصبا على صفحة الخد الايمن والشمال على العين اليسرى والدبور على المنكب الايسر والجنوب على بجع الكتف اليمنى اي اسفلها واهل السند والهند والملتان علامتهم جعل بنات النعش عند طلوعها على الخد الايمن والجدي اذا طلع على الاذن اليمنى والثريا عند غيابها على العين اليسرى وسهيل عند طلوعه خلف الاذن اليسرى والمشرق على الخد اليمنى والصبا على صفحة الخد الايمن والشمال بحيال الوجه والدبور على المنكب الايسر والجنوب بين الكتفين ان كان اختلاف بين ما ذكره شاذان علامة لبعض البلاد مما والى الركن اليماني المغربي وما ذكرناه كالاختلاف ان كان بين ما ذكره هو علامة لبعض البلاد مما والى الركن المغربي وما ذكرناه فلعله مبني على تقريبية ما ذكرناه وتحقيقية ما ذكره بالنحو التام كاختلاف ما ذكره ان وحيد لاهل البصرة والاهواز وفارس وسجستان الى تبت الى الصين من ان علامتهم وضع النسر الطائر اذا طلع بين الكتفين والجدي اذا طلع على الخد الايمن وفي نقل غير واحد منه على الاذن اليمنى والشولة اذا نزلت للغروب بين عينيه والمشرق على اصل المنكب الايمن والصبا الى الاذن اليمنى والشمال الى العين اليمنى والدبور الى الخد الايسر والجنوب الى العين الايسر مع

اطلاق ما تقدم فيمن يتوجه الى الركن العراقي فان اهل البصرة ومن والاهم يتوجهون الى ما بين الجنوب والمغرب وان كانوا الى المغرب ابعد من الكوفة وذكروا ايضا ممن يتوجه الى هذا الركن العراقي اهل هند وسند وملتان وكابل وقندهار وجزيرة سيلان وما وراء ذلك وهم يميلون الى المغرب اميل من البصرة وما والاها وعلامتهم ما مر قريبا لاهل السند والهند فيكون ممن يتوجه الى هذا الركن من قبلته نفس المغرب غير معلوم بلده ومن يتوجه اليه من قبلته بين المغرب والشمال وهم اهل سومنات هند وسرنديب ومن والاهما وعلامة هولاء مع من يتوجه الى المغرب وضع الجدي وبنات النعش على مقدم الخد الايمن عبادة في المتقدم في سومنات وسرنديب هذا واطلق بعض الاصحاب كما في التذكرة ونهاية الاحكام كون القمر ليلة السابعة وقت المغرب ليلة الاحدى والعشرين ووقت الفجر قبلة المصلي او ماثلا عنها يسيرا وعن المسالك وجامع المقاصد وفي ليلة الرابع عشر نصف الليل لكن ذلك لعله يوافق من بات قبلته الجنوب لا مطلقا كما انه اطلق اخوانه اذا جعل كلا من الشرطين والعقرب الذين هما منزلان من منازل القمر للشمس الثمانية والعشرين المغرب عند طلوعهما من المشرق محاذيا للكتف الايسر يتوجه المصلي الى القبلة وهو ايضا يوافق من ناسب قبلته الجنوب لانهما يطلعان من وسط المشرق الى غير ذلك من كلماتهم في وضع العلامات بما يرد من اكثرها وضع الامارة في الجملة التقريبية التي يتوصل اليها كافة السواد في البحر والبر فلا بنا في مخالفتها لما يستخرج العارف بالنحو التام او لبعض العلامات المذكورة للاخوان حسبما اشرنا اليه سابقا فلم نجد هذا خوضا وددنا اثباته مما يتعلق بمعرفة القبلة وقد وقفت لاثباتها في سنة الخامسة والسبعين من ائمة العباسيين علا واكثرهم للاعلى البحر العلوم طاب ثراه

هذه رسالة فی الحبوة افرزناها بالذکر معلقة علی عبارة کتاب مختصر الشرائع اقل العباد عملا واکثرهم زللا علی الرضا طباطبائی

المسئلة الثانية من لواحق المرتبة الاولی من مراتب الانساب انه یحبی الولد الاکبر ای یعطی بلا عوض قال فی المجمع حبوت الرجل حباء بالکسر والمد اعطیته الشیء بغیر عوض وفی غیره ولا من قال والاسم منه حبوة بالضم وفی غیره مثلثة فالحبوة اسم المصدر واصطلاح الفقهاء الحبوة اعیان مخصوصة من ترکة المیت یخص بها ابنه الذکر الذی هو اکبر منه ابتداء ای بلا سبب مخصوص بل بتعبد شرعی وقید به لیخرج به ما یعطی بسبب عارضی من وصیته له او نذر او عطائه او غیر ذلک قیل او انها اعطاء الاعیان المخصوصة ولده الذکر الاکبر منه ابتداء و بالجملة یحبی اکبر ولد المیت الرجل او المرئة بثیاب بدن المیت وخاتمه وسیفه ومصحفه دون غیرها اذا خلف المیت مالا غیر ذلک ولو کان الاکبر من ولده بنتا اخذه الاکبر من الذکور ای اخذه ذکر لا ذکر اکبر منه ویقضی عنه وان لم یکن بنحو المعاملة والمعاوضة فیاخذه و ان لم یکن علی المیت قضاء ما ترکه من صلوة وصیام وشرط بعض الاصحاب ان لا یکون المحبو سفیها ولا فاسد الرای وتمام الکلام فی الحبوة من المصطلحة یتم بتوزیعه فی مواضع احدها فی وجوب عطائها واستحبابه ثانیها فی ان اعطائها مجانی او محسوب بقیمتها ثالثها فی تشخیص الاعیان التی تعطی رابعها فی تشخیص من یعطی تلک الاعیان لیتبعه تشخیص من یعطی من ترکته خامسها فی بعض الشرائط لثبوت الحبوة وبعض احکامها اما الاول فاعلم ان العامة منکرون شرعیة الحبوة ولذا عدها المرتضی فی الانتصار مما انفردت به الامامیة لکن اصحابنا بعد اتفاقهم علی شرعیتها اختلفوا فی وجوب عطائها وندبه علی قولین المشهور هو الاول بل ظاهر الحلی دعوی الاجماع علیه قال فی السرائر هو الظاهر المجمع علیه عند اصحابنا المعمول به وفتاواهم فی عصرنا هذا وهو سنة ثمان وثمانین وخمسمائة علیه بغیر خلاف بینهم وهو المحکی عن الشیخین و ابنا براج وحمزة وسعید والفاضلین فی غیر مختلف ثانیهما والشهیدین وذهب الی استحبابه جماعة من المتقدمین کالاسکافی حیث قال فی کتابه الاحمدی یستحب ان یؤثر الولد الاکبر اذا کان ذکرا بالسیف وآلة السلاح والمصحف والخاتم وثیاب الاب التی کانت لجسده بقیمته ولیس ذلک عندی بواجب ان تشاجرا علیه ونسبه فی المختلف الی المرتضی نص وظاهر ابی الصلاح واختاره هو ولم اجده فی انتصار المرتضی مع کونه مظنته بل کلامه فیه لا یعطی غیر شرعیتها فی مقابل العامة النافین لها اصلا وجوبا واستحبابا وعلی کل حال هو المحکی عن الاصباح والرسالة النصیرية والکفایة وظاهر الوافی وعن المسالک والمفاتیح التوقف والمشهور هو الاقوی لظاهر المستفیضة الواردة بشرعیتها فانها خصت الابن الاکبر بالاعیان المخصوصة باللام کما فی صحیح الربعی اذا مات الرجل فلاکبر ولده سیفه ومصحفه وخاتمه ودرعه ونحو ذلک باقی النصوص من صحیحة الاخرى وحسن حریز وموثق الفضلاء والعقرقوفی ومرسل ابن اذینة وخبر ابی بصیر اللام کما ذکره اهل العربیة منهم ابن هشام تفید احد الثلاثة اما الملکیة او الاستحقاق او الاختصاص مثل او القدر المشترک بین الثلاثة وهو ایضا مطلق الاختصاص ویقوی عندی الاخیر ای ان اللام لا یفید غیر الاختصاص لکن سببه مختلف فقد تکون الملکیة وقد یکون ثبوت استحقاق له وقد یکون سببا موجبا لاختصاصه به کتخصیص المولی عبده مثلا الثوب الذی یلبسه فان العبد لا یملکه ولا یستحقه لان اللام تفید نفس الملکیة بلا واسطة او الحقیقة کذلک وعلی کل تقدیر تفید الوجوب واللزوم بعد فرض تنجزه لا التعلیق علی ارادة الوارث وتمکینه منه اما علی تقدیر افادة الملکیة والاستحقاق فواضح لاقتضاء تنجزهما عدم مزاحمة غیره له فیه واما الثالث والرابع فلاقتضاء الاختصاص المنجز ما لم یتقید بکونه من جهة مخصوصة کونه من جمیع الجهات وهو مقتض ایضا لعدم جواز مزاحمة الغیر له فیه بل هو مساوق للملکیة فی الاثر وفرض استحباب الایثار بها علی الورثة مناف لذلک کله لرجوعه الی ان له الامتناع من اعطائها وهو مناف لتنجز الاختصاص القاضی بانتفاء المزاحمة اذ الامتناع مزاحمة ولا باس ایضا بدعوی ان اللام وان تاتی لوجوه متعددة لکن الظاهر المتبادر منها بلا قرینة مخصوصة هو الملکیة فلیحمل علیها لان التبادر والشیوع لا اقل من کونهما قرینة تعیین بعض افراد المشترک ولذا لم یتوقفوا لو قیل فی الاقرار ان هذه الدار لزید فی الحکم بالاعتراف بالملکیة ولم یحتملوا فیه ارادة مجرد الاختصاص غیر الملکیة وکذا فی الوصایا والنذور والجعالات ونحوها ویشهد له ایضا استدلالهم علی ملکیة السهام الموروثة بالآیات والاخبار التی لم تتضمن شیء منها غیر اللام من قوله للذکر مثل حظ الانثیین ولابویه کذا وللزوجة کذا وللزوج کذا الی غیر ذلک هذا مع وقوع التصریح باستحقاق المحبو زیادة علی مجرد الاختصاص المستفاد من اللام فی خبر ابی بصیر عن ابی جعفر علیه السلام قال کم من انسان له حق لا یعلم به قلت وما ذاک اصلحک الله قال ان صاحبی الجدار کان لهما کنز تحته لا یعلمان به الی ان قال قلت فایهما احق به قال الکبیر کذلک نقول نحن ودلیل القول بالاستحباب امران احدهما للمتقدمین کالمرتضی وابن الجنید وهو مبنی علی عدم الاعتناء بالاخبار الواردة فی المقام لکونها آحادا والنظر الی مجرد اتفاق الامامیة علی ثبوت الحبوة فی مقابل العامة وهو اعم من الوجوب وآیات المواریث

نافیة لوجوبها لظهورها فی ثبوت السهام المتضمنة لها فی جمیع اعیان الترکة نعم لا تنافی استحباب ایثار مستحقها اکبر الاولاد بالاعیان المخصوصة ولا مخالفة فیه لاتفاق الامامیة لان مخالفته انما تکون بنفی شرعیتها لا وجوبها فالجمع بین عموم الکتاب وعدم مخالفة اتفاق الاصحاب هو القول بالاستحباب وثانیهما للمتاخرین کالفاضل فی مختلفه وغیره فی غیره وهو دعوی عدم تصریح الاخبار بالوجوب لتضمنها اللام التی غایتها افادة الاختصاص الممکن جمعه مع الندب بارادة ان من یختص ویؤثر بملک الاعیان وان لم یجب مثل التخصیص هو الولد الاکبر فالقدر المتیقن منها ومن اتفاق هو الاستحباب والاصل عدم الزائد وکانه المراد مما فی المختلف من ان الاقوی الاستحباب للاصل وفیه ما عرفت من ظهور الاخبار فی تنجز اختصاص الاعیان باکبر الاولاد دون تعلیقه علی ایثار سائر الورثة وقد عرفت منافاة تنجزه مع استحباب التمکین والاعطاء واما الاستیناس والتایید للقول باستحبابها باختلاف الاخبار الواردة فی اثباتها ففی بعضها ذکر ثلثة اعیان وفی بعضها اربعة بزیادة الدرع وفی بعضها بزیادة السلاح وفی بعضها بزیادة کسوته مع زیادة الرحل والراحلة الی غیر ذلک مما لا یناسب حتمیة الحکم بل یناسب تبینه لوقوع المسامحة فی السنن فقد نوقش اولا بان الندب للمتسامح فی دلیله هو الذی لا یکون مخالفا للعمومات القاضیة بالمنع کعمومات الارث فی المقام مع عموم حرمة التصرف فی مال الغیر خصوصا اذا کان من الغیر یتیم فی الورثة فندب الاحباء یشمله لکونه استحبابا مالیا کزکوة مال الطفل بمباشرة الولی فلا تصلح له من الدلیل الاجمالی تارة ومن وجه کذلک صالح لاثبات الوجوب ایضا وثانیا بانه لا بد من معالجة اختلاف عدد الاعیان فی الاخبار المفردة علی القول بندب الاحباء ایضا فان المعتبر من اهل هذا القول لم یجروه فی غیر الاربعة ایضا کاهل القول بالوجوب بل لم اجد تصریحا منهم بالزیادة من غیر الاسکافی حسبما سمعت منه اضافة آلة السلاح ثم لا یخفی علیک الثمرات المترتبة علی الخلاف فی وجود الحبوة واستحبابها التی منها تلف اعیان الحبوة او بعضها بتفریط من الورثة غیر الذی یحبی بها فعلی القول باستحباب الاحباء لا غرامة علی ما زاد من نصیب المحبو منها وعلی القول بالوجوب یغرمون له تمام قیمة الاعیان واما الموضع الثانی فاعلم ان المشهور من مذهب الاصحاب هو اخذ المحبو اعیان الحبوة مجانا یعنی یاخذها مضافة الی کمال نصیبه الارثی من باقی الترکة ونسبه فی المختلف الی الشیخین والشهید الثانی الی عامة المتاخرین بل فی السرائر دعوی الاجماع علیه وذهب السید المرتضی فی الانتصار الی انه یحتسب علیه بقیمته من سهمه وسمعته ایضا من عبارة الاسکافی وتبعهما من المتاخرین الفاضل فی المختلف قال بعد حکایة الاحتساب بقیمته عن المرتضی کلام السید لا باس به ویؤیده الروایات المتضمنة لتخصیصه بسلاحه ورحله وراحلته ولولا الاحتساب بالقیمة لزم الاجحاف علی الورثة وعن السبزواری والفاضل الهندی وظاهر المسالک کما عن الاردبیلی نفی الباس عنه مع جعل المقدس بعد ذلک الاولی احد الامرین من الاستحباب والاحتساب فیتخیر المحبو بین اخذ الاعیان بقیمتها من نصیبه وعدم اخذها مختصا وظاهر جماعة التوقف کما فی الروضة والمفاتیح وشرح المفاتیح والاقوی الاشهور للاختصاص فی المستفیضة المشار الیها القاضیة بالتملیک بغیر ذکر عوض من الاحتساب بقیمته ونحوه فالجمع بینها وبین الآیات بملکیة الانصباء وملکیتها معا دون تعویض احدهما بالآخر کما هو قضیة القول بالاحتساب واصالة برائة ذمة المحبو من دفع القیمة وعدم وجوبه علی سائر الورثة من غیر مخرج بل لا اثر له اصلا فی النصوص وانما استند القائل بوجوب الاحتساب بقیمته الی ما یوافق طریقته وقواعده ثم تبعه فی الفتوی من لا یتبعه فی ذلک الطریق والقاعدة بیان ذلک ان المرتضی فی الانتصار بعد ذکر الاحتساب بقیمته قال وانما قلنا ما بیناه وان لم یصرح به اصحابنا لان الله یقول یوصیکم الله فی اولادکم للذکر مثل حظ الانثیین وکذلک ظاهر آیات میراث الابوین والزوجین یقتضی ان لهم السهام المذکورة من جمیع ما ترکه المیت فاذا خصصنا الذکر الاکبر بشیء من غیر احتساب بقیمته علیه ترکنا هذه الظواهر واصحابنا لم یجمعوا علی ان الذکر الاکبر مفضل بهذه الاشیاء من غیر احتساب بالقیمة وانما عولوا علی اخبار رووها تتضمن التخصیص من غیر تصریح باحتساب واذا خصصناه بذلک واحتسبنا بالقیمة فقد سلمت ظواهر الکتاب مع العمل بما اجتمعت علیه الطائفة من التخصیص بهذه الاشیاء انتهی وتری ظاهره من تقریره التدافع فی کلامه لکن لا تدافع ومراده ان الامر جمع بین الکتاب واجماع الاصحاب اذ لم یتحقق الاجماع الا علی التخصیص الاعم من المجانی فاذا اخذ من نصیب المحبو معادل لما یختص به لم یخالف الاجماع ومع ذلک وافقنا الکتاب فی ان للورثة کذا لاخذ کل واحد ما یساوی نصیبه المتعین بالکتاب غایته التفاوت فی شخص الاعیان وحصول التبادل فیها ولا باس بالتزام هذا القدر من التفاوت لئلا یقع مخالفة ما اتفقوا علیه من تخصیص الاکبر وانت خبیر بان هذا انما یصلح الاستناد الیه من طریقته عدم العبرة بالآحاد کالمرتضی وبعض من تقدم وانما نظروا الی الکتاب والاجماع خاصة فیجمع بینهما بذلک واما علی طریقة من تاخر کالفاضل وغیره العاملین بالاخبار فلا یصلح هذا الجمع سندا له للاحتساب لان ظاهر الاخبار اخذ الاعیان بلا قیمة بل هی نافیة للقیمة بناء علی ان وجوبها مع خلوها عن الذکر تاخیر للبیان عن وقت الحاجة فلا اعرف بای وجه استحسن الفاضل کلام السید الذی نقلناه وقال لا باس

الآن يدعى ان الاختصاص الذى تفيده الاخبار ايضا اعم من المجانى ومع القيمة كما اشار اليه كاشف اللثام بقوله فان اختصاص الاعيان به
لا ينافى الاحتساب فيقال ان الجمع بينها وبين عموم الايات القاضى بثبوت الانصباء فى جميع اعيان التركة هو التزام مجرد اختصاص المحبو بها
للروايات واخذ القيمة من نصيبه مراعاة للايات فى عدم انتقاص مقدار الانصباء من التركة وان تفاوت العين ومن هذا التقرير يتبين
ان القيمة هى نصيب المحبو الارثى كما سياتى التعرض له وفيه انه جمع بلا شاهد بل هو طرح لكل من الدليلين وانه لا ريب فى ظهور الاخبار كال
الظهور فى المجانية ان لم تكن نافية للقيمة وقاعدة الجمع فى مثلها تخصيص الكتاب بالسنة المستفيضة المعتضدة بالشهرة المحققة والاجماع المحكى
واما تاييد المخالف بالاخبار المتضمنة لغير الاربعة ففيه ان التاييد بها للسيد انما يحصل لو كان يقول بحباء غير الاربعة مما فى الروايات
حتى يتم بلزوم الاجحاف فيها لولا التقويم ولا يقوله هو بل ولا غيره سوى الاسكافى فلا ينبغى التامل ايضا فى كون اختصاص اعيان الحبوة عا
ولكن على القول بالاحتساب بقيمته هناك فروع ينبغى التنبيه عليها منها ان القيمة تعتبر حين موت المورث ام حين الدفع لم نصر حوا بشى منها
فيما تقدم من كلامهم والاقوى الاول لانه زمان تملك المحبو ولو متزلزلا الى دفع القيمة فيعتبر القيمة زمان تملك العوض الانتقال اليه بعوض
ولو متزلزلا ويحتمل الثانى اذ ليس تملكا قهريا بمجرد الموت بل له ان لا ياخذ عين الحبوة ولا يدفع القيمة فاذا دفع القيمة تحققت المعاوضة
فيعتبر القيمة التى هى العوض منها ان الظاهر كون القيمة هنا من نصيب المحبو فى سائر اعيان التركة الا انه مال فى ذمته وهذا وان لم يتضح
من كلامهم حق الوضوح لكنه مصرح به فى بعضها قال فى السرائر وذهب بعض اصحابنا الى انه يحتسب عليه بقيمته من سهمه والمتقدمون اعرف
بحقيقة الاقوال فالظاهر كونه كذلك من اهل القول بالقيمة خصوصا مع عدم وجدان تصريح بخلافه وكان وجه ان الاحتساب انما اثبته
الجماعة لكونه وجه جمع بين ايات الارث مع اتفاق الاصحاب على مذاق المرتضى وبعض من تقدم او مع روايات الاختصاص على مذاق من تاخر ممن
يعمل بالاخبار وعلى التقديرين القيمة عند الجماعة كما قررناه مراعاة لعدم انتقاص الانصباء فيقتضى احتسابها من اعيان التركة حتى تتم الانصباء
من تركة الميت كما هو ظاهر الايات لا من مال اجنبى وبالجملة الايات قاضية بثبوت السهام فى التركة ومن كل عين جزء فاذا رفعت اليد من القيد
الاخير لمراعاة الاختصاص الذى اثبته الاجماع او الاخبار فلا ترفع اليد من القيد الاول وبهذه الملاحظة استدل فى كشف اللثام بعموم ادلة
الارث لسالم عن المعارض على الاحتساب بالقيمة ضرورة انها لو لم يكن من نفس التركة بل من مال اجنبى فى ذمته لم يشمله عموم ايات المواريث فلم
يرد الا ان غاية عمومها كون السهام من تركة الميت والقيمة التى من نصيب المحبو عن غير اعيان الحبوة غير خارجة مما ترك بل لفظ الاحتساب عليه الذى
فى عبارة الجميع معناه ذلك فانه يقال فيما اذا كان للانسان مثلا دين واعطيته شيئا خصوصا من غير جنس طلبه احتسبته عليه اى جعلته فى
مقابل شىء مما يطلبه وهنا ايضا فبل الورثة للمحبو نصيب من ارث ابيه فيعطونه اعيان الحبوة يحتسبونه فى مقابل شىء من نصيب ارثه ويشهد
لهذا ما يجده فى كثير من العبارات من نسبة الاحتساب بقيمته من نصيبه الى الاسكافى وانتصار المرتضى مع انه ليس فيهما الا الاحتساب عليه
معناه عندهم ذلك ولعله من هذا ايضا نسبه الحلى الى بعض اصحابنا الاحتساب بقيمته من سهمه وعلى هذا اذا نقص نصيب المحبو من باقى التركة
عما يلزمه دفعه الى الورثة من القيمة ولم يف به فهل يختص مع ذلك ايضا بتمام اعيان الحبوة مجانا ام بمال خارجى فى ذمته ام يبطل اختصاصه بها
اصلا لعدم وجود العوض ام يبطل فى القدر الزائد على نصيبه الموجود فى الباقى لعدم العوض ويصح فيما يفى به نصيبه لعدم المانع منه فيما
عوضه الظاهر الاخير ويحتمل بعضهم الثانى فيه على ان الاحتساب انما هو بخصوص نصيبه فيما اذا كان بقدر الحبوة موجودا مطلقا الا انه لا
يظهر منه المخالفة فى كون الاصل فى العوض هنا هو نصيب المحبو غايته انه اذا لم يكن موجودا لا يبطل عنده الحبوة بل ياخذها بمال خارجى
ولا يخفى عليك ترتب ثمرات كثيرة على كون القيمة من خصوص نصيب المحبو منها انه اذا اخذ الولد الاكبر اعيان الحبوة وكان بيد الورثة من
نصيبه مساويها ملكوه من غير مراجعة اليه ولا الى الحاكم لانه عين حقهم لا مقاصة ومنها اذا ارادوا ان يعطيهم القيمة من مال اخر فلهم الامتناع
ومنها انه لا يجوز التصرف فى نصيبه اذا اخذ من اعيان الحبوة ما يساويها ومنها انه اذا تلف نصيبه قبل اخذه اعيان الحبوة منع من اخذها
الى غير ذلك فاغتنم ما عرفناك فانه من الخبايا فى الزوايا ومن الامور التى ينبغى التنبيه عليها انه قد عرفت فى التنبيه المتقدم كون اخذ اعيان
الحبوة ودفع قيمتها ليس قهرا عليه وان احتمله بعض العبارات لكنه فى غير محله جدا ضرورة ظهور النص والفتوى فى ان شرعها مراعاة لحال
اكبر الاولاد لوجاهته بقيامه مقام ابيه فناسب ان يختص بخصايص ابيه ولتحمله مشقة قضاء ما يفوت اباه من صلوة وصيام ولو من جهة
كونه فى مرضه غالبا وان نفى القضاء احيانا فيناسب ذلك وفاق كون خيار القبول اليه فقهرا لا يكون مصلحة وشفقة عليه بقبوله على
تقدير الاحتساب بقيمته وعلى هذا فوجوب الحبوة الذى قويناه فى الموضع الاول المراد وجوبه من جانب الورثة يعنى ان اخذها اكبر الاولاد

لم يكن للباقى

فليس ان الاحتساب عليه حتم

لم يكن للباقى الورثة الامتناع لكن ليس للولد الاكبر ايضا تعطيل الحق بل يحتمل فورية حقه على حد حق الشريك فى الاخذ بالشفعة لمساواته
فى المقتضى للفورية ويعد من العذر هنا ما يعد هناك من العذر فى بعض صور التاخير كعدم العلم بالحقية او الفورية وعدم التمكن
من الاخذ به لضرورة فيه من غياب وحبس واغماء الى غير ذلك وبناء على عدم الفورية هنا يمهل ما لم يكن ابطاء مفرطا مؤديا الى تضرر الورثة وان
اخر كذلك اجبره الحاكم على احد الامرين من اخذ اعيان الحبوة او اسقاط حقه منها وان تعذر الحاكم من اجباره تسلط الورثة على الاعيان دفعا
للضرر ثم يسقط حقه معه وان بذل بعد ذلك العوض لا يعود الحق وان كان المحبو قاصرا باشره وليه مراعيا للاغبط وكذلك ان كان غائبا باشره
الحاكم مراعيا للغبطة وربما يشعر عبارة شيخنا الشهيد فى رسالة الحبوة بخلاف ما ذكرناه اسقطنا ذكره خوف الاطالة فى المقام اما الموضع الثالث
فاعلم ان الاحباء اما وجوبا او ندبا بالاعيان الاربعة وهى السيف والمصحف والخاتم والثياب مورد اتفاق الاصحاب لا مخالف فى شىء منها
تحقيقا انما الخلاف على تقديره فى الازيد منها والذى وقفنا عليه من الاشعارات بخلاف ما ذكرناه من الاربعة منها ما عن اعلام المفيد من
الاقتصار على ذكر ثلثة بحذف ثياب البدن وما فى عبارة الاسكافى المتقدمة من الة السلاح مع ذكره السيف القاضى بثبوته فى مطلق
السلاح وما رواه الصدوق فى الفقيه بناء على عمله بما يرويه فيه من احدى صحيحتى الربعى وهى اذا مات الرجل فسيفه وخاتمه ومصحفه و
كتبه ورحله وراحلته وكسوته لاكبر ولده فان كان اثنين فلاكبر من الذكور على كون الكتب والرحل والراحلة منها زيادة على الاربعة وما عن
كافى ابى الصلاح من تقييد الثياب بثياب صلوته مع عدم العلم بارادته بما حكى ما يخالف المشهور فان عدم ذكر الرابعة غير متعين للمخالفة
وكذا مجرد ايراد الصدوق الخبر لانه حكى عنه العدول عما بنى ولا الى ايراد نحو المصنفين مع احتمال الخبر لارادة الكتب السماوية غير القران من
لفظ الكتب الموجود فيه اشعارا بكون الحبوة ثابتة فى غير شرع الاسلام ايضا والرحل مشترك بين المسكن وما يصحبه الانسان من الاثاث و
رحل البعير وحيث لا قرينة فلعل المراد المعنى الثانى والمراد بالمصحوب الثياب تاكيدا للكسوة التى فيها والراحلة ايضا فى معناها اجمال ومع ذلك
ليست الراحلة فى بعض نسخ الفقيه وقيد ابى الصلاح لعله مبنى على اختصاص الحبوة مع تعدد العين بما كان يغلب اختصاص الميت به اذا كان
مختلفا فيه وان ما كان يستعمله فى صلوته هو الذى فيه مزيد اختصاص به فلا يكون مخالفة فى هذه المسئلة التى نحن فيها وما عن الاسكافى محتمل
لكونه تعبيرا بما فى النص كما هو عادة المتقدمين وكون المراد من السلاح الذى فى النص هو السيف فانه احد معانى السلاح فى القاموس فيكون
ذكره تاكيدا للسيف مع كونه معطوفا على السيف فى موثقة الفضلاء بكلمة او التى للترديد ولعله من الراوى وبقى ما فى بعض الروايات من
ذكر الدرع ولم اجد باحبائه قائلا الا ان يكون داخلا فى الة السلاح المذكورة فى الاحمدى لكنه محتمل لارادة القميص منه كما فى اجزاء الكفن فانه
شايع حتى قيل انه مشترك بين القميص المبرز والمنسوج من الحديد وايضا كل واحد مما ذكر غير المشهور وشذوذه مانع من الافتاء به ومن جواز
الاستناد له بما يتضمنه لخروج ما اعرض عنه الاصحاب عن درجة الحجية وان صح سنده واما دليل الاربعة مضافا الى الاجماع عليها هو المستفيضة
المتقدمة فان مجموعها دال على الاربعة وان لم يحوها جميعا خبر واحد منها بل كل منها متضمن لبعضها الكثير غير قادح فى الحجية اذ المتضمن لبعضها
لا ينفى البعض الاخر بوجه من الدلالات الا بمفهوم اللقب الغير معتبر ثم هذا البعض وان تضمن من غير الاربعة ايضا لكن مع الاعراض عن خصوصه
لم يكن حجة بالنسبة اليه ولا يخرجه ايضا عن الحجية بالنسبة الى ما هو بعض الاربعة كالعام المخصص وللشهيد الثانى كلام على جماعة الاصحاب الذى
تمسك باعراضهم فى تضعيف ما تضمن الزائد على الاربعة محصله انه لم اعرضتم عن بعض ما فى الصحيح من الاخبار المتضمنة لغير الاربعة كصحيح الربعى
المشار اليه وكيف اخذتم ببعضها فان قلتم ان الحبوة على خلاف الاصل فاخذنا من الصحيح ما اتفق عليه الاصحاب واطرحنا الباقى قلنا هذا
خروج عن النص جملة واعتماد على الاجماع ويبقى النص مجرد استيناس قلت مع ان ايراده غير وارد بالنسبة الينا اذ لسنا مكلفين بمعرفة سند
المشهور بل بمجرد اعراضهم نقف فنطرح الخبر وبمجرد موافقتهم ناخذ الخبر وبحجيته ... حال هو ايضا حالنا فما ينبغى منه هذا الكلام وهو
غير وارد على الاصحاب ايضا اذ لعل من تقدم منهم عثر على ما لم نعثر عليه من تاخر وبالجملة هذا الكلام ساقط من اصله ولا ينبغى التامل فى كون اعيان
الحبوة مقصورة على الاربعة نعم هنا امور ينبغى التنبيه عليها منها انه اذا انفرد كل من الاعيان الاربعة بمصداق واحد فى التركة فلا اشكال
فى اختصاصه به واحتسابه ولا كلام واذا تعدد فان كان من الثياب كان الجميع حبوة لورودها بلفظ الجمع المضاف المفيد للاستغراق فى
صحيح الربعى من قوله ثيابه وكسوته وفى موثق شعيب العقرقوفى وثياب جلده وان كان من غير الثياب كالخواتيم والسيوف والمصاحف فقيل كلها
ايضا من الحبوة جميع المتعدد وقربه فى الكفاية واستجوده بعض وقيل الحبوة واحد منها وحكم به الشهيد وتبعه بعض وقيل يحبى ما كان يغلب
استعماله وانتسابه اليه ومع التساوى يختص بواحد منها واختاره الشهيد الثانى وظاهره احتبا ما يغلب استعماله وانتسابه ولو كان

الغالب غير

في ذلك الخلاف فيما زاد على الاعيان الاربعة

الغالب غير واحد من المتعدد ووجه الاول كونه محلى باللام فى بعض الاخبار وهو مفيد للعموم عند بعض الاصوليين ووجه الثانى ضعف القول بعمومه والمتيقن منه واحد ووجه الثالث الالتفات الى ان ما يغلب نسبته اليه يتبادر ارادته عند الاطلاق قلت اما وجه الاول فضعفه بما ذكر وجها للثانى واما وجه الثالث ففيه ان غايته تبادر ارادة ما يغلب نسبته اليه الحكم بارادته دون ما لم يغلب نسبته اليه لكنه مع ذلك مفرد محلى حسبما فرضه هو ولا يفيد العموم على الاقوى فالحكم بارادة جميع ما يغلب نسبته اليه يحتاج الى دليل اخر مع ان الغلبة ان صلحت دليلا فالتبادر ارادته من السيف مثلا لو كان هو القائل باعطاء السيف بوصيته ونحوها لا التبادر ارادته من السيف فى كلام الشارع وقوله فى الخبر مثلا اذا مات الانسان فلولده الاكبر السيف من تركته بل كونه موجبا لتبادر الغالب لنسبته من السيف فى كلامه هو ايضا البين بواضح فلعل مراده ما فى دوضته وان قصر الاداء حيث قال فيها وما كان بلفظ الواحد كالسيف والمصحف يتناول واحدا ويختص ما كان يغلب نسبته اليه فان تساوت تخير الوارث واحدا منها على الاقوى ويحتمل القرعة انتهى فانه حكم باحتباء واحد من المتعدد مطلقا وجعل غلبة النسبة اليه مرجحة للتعيين لذلك الواحد وهو جيد اذا سلم صلاحية غلبة النسبة لتبادر ارادة الغالب قال ابو ذربين فى التراث بعد ذكر الاعيان الاربعة للحبوة فان كان له جماعة من هذه الاجناس اختص بالذى كان يعتاد لبسه ويديمه دون ما سواه قال شيخنا الشهيد بعد نقله عنه قائلا انه اطلق كونه مع تعدد هذه الاجناس يختص بما كان يعتاد لبسه وما ذكرناه من التفصيل اجود وكلامه مع ذلك لا ياتى على جميعها لتخلفه فى المصحف انتهى وكان نظره فى عدم اتيان كلام الحلى فى المصحف عدم حصول الاعتياد والادامة التى تتحقق فى الثياب والسيوف فى المصاحف وفيه منع واضح بالوجدان فقد نرى عند واحد منا مصاحف متعددة يكثر التلاوة من واحد منها فان لحظ الى ان الاعتياد بواحد يوجب هجر المصحف الاخر فلا يلزم بلوغه مرتبة الهجر المحرم اولا الا ان يكون فهم من الاعتياد والادامة ترك الباقى بالمرة ولا يخلو من بعد وثانيا يمكن ح فرضه فى المصحف ولو مع هجر الباقى لعدم المبالات والحرمة لا توجب عدم الانصراف والتبادر وعلى كل حال الاقوى عندى كون الجميع حبوة مع التعدد فى غير الثوب ايضا لثبوته فى السيف بما تسمعه ويتم فى الاخرين بالاجماع المركب اما ثبوته فى السيف فلمرسل ابن اذينة عن ابن ابى عمير الذى بحكم الصحيح ان الرجل اذا ترك سيفا او سلاحا فهو لابنه وموثق الفضلاء ان الرجل اذا ترك سيفا او سلاحا فهو لابنه الحديث لظهور قوله فيهما اذا ترك سيفا او سلاحا فى ارادة هذا الجنس واظهر فى ارادته قوله فى موثق شعيب عن الرجل يموت ماله من متاع بيته قال له السيف وقال الميت اذا مات كان لابنه السيف والرحل والثياب لغاية الظهور فى كون المراد ان له متاع السيف من بين الامتعة اى جنسه وكون السيف المنتقل الى ابنه هو الذى حكم بانه له اى فلا اجحاف فى احبائه له فى حق الساترين من الورثة هو له بل للناظر بعين الانصاف يفهم ارادة الجنسية من باقى الاخبار وسائر الاعيان لظهور الاخبار المتضمنة لذكر الاعيان الحبوة فى ارادة تقسيم التركة اقساما بحسب الاجناس وان هذا القسم يحوى دون ذاك فالقسم المجعول حبوة هو جنسه وعلى هذا وقوع التعبير عن جنس الثوب بلفظ الجمع والباقى بلفظ المفرد نظرا الى الغالب فى الخارج فان الغالب من مصداق الثوب فى تركة الميت متعدد ومن مصداق السيف والمصحف واحد ويتعلق بالواحد الذى يعطى حبوة حيث حكمنا بانه واحد من متعدد امور ينبغى التنبيه عليها منها ان الواحد يستخرج بالقرعة ام تعيينه باختيار المحبو او الوارث غير المحبو اما اختيار المحبو فلم اجده قولا وان احتمله فى كشف اللثام وذكر شيخنا الشهيد فى الجواهر احتمال كل من الاخيرين ورجحان اختيار الوارث وهو كذلك خصوصا على المعروف المختار من كون الحبوة مجانية فانه فى النظائر من كل ما وجب على الانسان اعطاء فرد من كلى لغيره كذلك كما اذا نذر للفقير عشرة من الف درهم معينة فان تعيين العشرة الى الناذر واعظمها الشاة التى يستحقها الفقير من شياه المالك زكوة فان تعيينها الى المالك وهكذا ومنها ان اختيار الوارث يكون باللفظ كقول اخترت هذا للحبوة او اخترت هذا لى فينحصر الباقى للحبوة او اخترت هذا لى وذاك للحبوة ويكون فعلا وهو كل تصرف يكون قابلا للدلالة على الاختيار وسواء كان من النواقل اللازمة والجائزة او غير النواقل كما اذا صاغ احد الخواتيم مجددا او جزى احد المصاحف واصلحه جديدا ونحو ذلك اذ لم يعين له الشارع طريقا مخصوصا فيجزى كل ما دل على التزامه باحد الافراد كما يدل على الالتزام بالبيع من صاحب الخيار ومنها ان الواحد هل هو مضمون على الوارث بمعنى انه اذا تلف من الافراد لا ينقص من حق المحبو فيعطى واحدا كما لو ام مشاع بمعنى كون من التالف بالنسبة الظاهر الاول لوجود مصداق ما اوجب الشارع على الوارث اعطائه فيجب دفعه والاصل بقاء حق المحبو منها انه بناء على استخراج واحد المحبو بالقرعة لا يجوز للوارث التصرف قبل الاخراج بالقرعة لان للغير فيه حقا فلا يجوز قبل اخراجه وبناء على كون الاختيار الى الوارث يجوز ما لم ينو انه ليس اختيارا منه للحقه ويكون تصرفه اختيار المحقه نعم ان قصد به عدم الاختيار اثم بالتصرف وكان حق المحبو باقيا على كليته منها انه اذا اختار الوارث قولا وفعلا ما يحصر

ثم تلف الباقى قبل قبض المحبو واحده من غير تفريط من الوارث فهل يبطل تعيينه بناء على كونه مراعى بوصول حق المحبو ام لا بل يكون التلف من مال المحبو قوى الشهيد الثانى فى الرسالة الاول وعندى الاقوى الثانى لان قضيته كون التعيين الى الوارث نفوذه ولازمه كون التالف من مال المحبو اذ هو ح كالقسمة وعلى الاول اذا كان الوارث متصرفا فيما اختار بالبيع هل يتسلط المحبو على فسخ البيع او يرجع بالمثل والقيمة وجهان قوى الشهيد الثانى الاول وكانه نظر الى انه مقتضى تسلط المحبو على ابطال اختيار الوارث والاقوى عندى كما هو لثانى لانه جمع بين جواز رجوع المحبو عن تعيين الوارث واستصحاب لزوم البيع الواقع قبل رجوع المحبو وعلى كل حال هل الفسخ على تقديره من حينه او من اصله الاقوى الثانى اقتصارا على المتيقن والفرق فى النماء المتخلل ومن الامور المتعلقة بالموضع الثالث التى قلنا ينبغى التنبيه عليها ان كلما يسمى ثوبا وكسوة او خاتما او مصحفا او خاتما مما يصح اخراجه حبوة فيكفى مجرد التسمية العرفية مما كان ملك الميت منها ام ما خوذ فيها امر اخر غير مجرد فى كلامهم ففى الجواهر لا يندرج فيه اى فى الثوب ما اعده للبسه ولم يلبسه بل فيما كان معدا للتجارة اشكال كالاشكال فى المصحف المعد للحفظ والبركة والحرز ونحوها مما يستعمله من لم يحسن القرائة وحاصله اعتبار استعمال المورث كلا فيما وضع له واكتفى شيخنا الشهيد فى الرسالة فى غير الثوب عن الثلاثة الباقية بمجرد المملكية قال لا يشترط استعمال الميت لهذه الاشياء بتل هو نية للعموم بل يكفى اعداد الثوب للبس بحيث ينسب اليه ويتميز عما يملكه من جنسه لغير الاستعمال وقال فى موضع اخر اما الثياب المتخذة للتجارة فلا تدخل قطعا لانها لا تعد ثيابا له ولا كسوة قال اما المصحف والسيف والخاتم ففى اشتراط اعداده لها النسبة ام يكفى مطلق الملك وجهان من شهادة ظاهر اللفظ بان المراد بذلك ما كان يختص به وعموم اللفظ الشامل لما يملكه مطلقا ولعله اقوى وقال فى موضع اخر لو كان الثوب مما يفتقر الى الخياطة او القطع فاعده لذلك ولم يفعل به احدهما او كليهما ففى دخوله نظر اى فى دخوله فى الحبوة من الشك فى اطلاق اسم الثياب والكسوة عليها والاقوى الدخول لصدقه لغة ويمكن ذلك عرفا اما غير الثياب فلا بد من صدق اسمه فلو كان قد وضع الورق عند الكاتب والفضة عند الصايغ والحديد عند الحداد لاجلها لم يملكها المحبو وان شرع بها ما يصدق اسمها عليه للاصل انتهى وحاصله من مجموعه الفرق بين الثوب والثلاثة الباقية فاكتفى فى الثلاثة بمجرد المملكية لما تحقق فيه الاسم وفى الثوب اشترط جعله منتسبا الى خاصته نفسه وان لم يلبسه بل يكفى اعداده للبسه مع تحقق الاسم لكن اكتفى فى تحقق الاسم وضعه عند الخياط لتفصيله وخياطته وان لم يقع شىء منهما فمات ولا اعرف ما الذى دل على هذا الفرق مع ان اضافة الاربعة جميعها فى نصوصها الى نفسه بسبك واحد من كسوته وسيفه وخاتمه ومصحفه فكيف صار مجرد وضع الكرباس ونحوه مثلا عند الصانع ليقطعه ويخيطه وان لم يقطعه موجبا لصدق اسم الثوب والكسوة اولا مع ان غايته تحقق الاختصاص بنفسه من ذلك دون اسم الثوب الا ان يكون عنده مطلق الكرباس ثوبا وكسوة وان لم يصر بهيئته مخصوصة ولا وضع على البدن ولا يخفى بعده وثانيا كيف صار مجرد وضع الكرباس عند الصانع ليصنعه موجبا للاختصاص والانتساب اليه دون وضع الورق والحديد ليصنعهما واى فارق بين فى احباء الثوب كونه مما اختص به الميت وجعله خاصة نفسه واكتفى فى الثلاثة الباقية بمجرد كونها مملوكة له الا ان يكون نظره الى عموم الثلاثة وتقييد الثياب فى خبر العقرقوفى بثياب جلده ولا يصير ثياب جلده الا بلبسه ولا اقل من اعداده للبس الحاصل بما ذكره وكذلك لا يكون كسوته التى فى صحيح الربعى الا بذلك ايضا وكانه يلاحظ فى كسوته المعنى الوصفى اى ما كان قد اكتسى به الميت ولكن الكسوة فى اللغة بالضم والكسر اللباس واللباس اسم لاعيان ما يلبس اى يوضع على البدن فهو كخاتمه الذى اسم لما يوضع فى الاصبع واذا لوحظ المعنى الوصفى كان بمعنى ما قد تختم به الميت فهما من حيث الاضافة اليه فى النصوص سواء اما ملحوظ ملكيته لهما او اتخاذه اياهما الخاصة نفسه والفرق بينهما تحكم فان قيل الفرق ملحوظ بين خاتمه وسيفه الصادقين بمجرد الملكية مثلا وبين ثياب جلده الذى لا يصدق الا مع حصول لبسه اياه ولو بوسائط مواظبا عليه قلنا قد سمعت سابقا ان حكم الحبوة هنا اذا تعلق فى خبر بما هو اخص وفى خبر اخر على ما هو اعم فليحكم الاعم على الاخص فى الاحباء فالعبرة بمفاد كسوته التى لم تفرق مع خاتمه وسيفه ومصحفه فى ظاهر الاضافة الى الميت التى احرازها الا بمجرد الملكية كما ادعاها شيخنا الشهيد ولا بقيد استعمال الميت له فيما وضع له كما ادعاه فى الجواهر بل باتخاذه اياه لخاصته نفسه وان لم يستعمله اصلا بل ولم يكن من اهله كمصحف الاعمى وسيف الاعضب من غير فرق بين الاربعة ويلزم الشهيد حيث اكتفى بمجرد الملكية فى غير الثوب انه اذا قلب الانسان جميع ما يملكه خواتيم جواهر للمتاجرة بها فمات ان يحبى جميع تركته على القول باحباء جميع ما تعدد من اعيان الحبوة وهذا مما لا يلتزم قطعا واما اعتبار قابلية المحبو لاستعماله عين الحبوة فيما هو موضوع له فمقطوع بعدمه بل ولا كونه ممن يناسبه استعمال العين فلباس الجندى او الموضوع او السوقى يحبى به الشريف وبالعكس لا يتفاوت بين ان يكون غالية الخاتم فيه فص الماس يسوى الفا والعين مثلا او رخيصا ما لم يكن

موضوعا للتجارة او ملبوسا لقصد تعريضه على المشترى اذا وجد من اعيان الحبوة فى التركة ولم يعلم كونه موضوعا للتجارة ام لخاصة نفسه
لا يجرى فيه الحبوة اقتصارا فيما خالف الاصل والعموم على المتيقن لظهور النصوص هنا فى عدم كون الحبوة موضوعة بنحو التوزيع للتركة
على نوع بين احدهما ما لم يتخذه خاصة نفسه فهو لجميع الورثة وثانيهما ما اتخذ كذلك فهو لاكبر ابنائه فيتوقف فى المشكوك منهما بل موضوعه بنحو
اخراج خصوص ما كان الميت يتخذه لنفسه من بين التركة واختصاصه باكبر الابناء فما تبين كذلك اختص به الاكبر وما لم يتبين لا يختص
به مع امكان دعوى اصالة عدم الاختصاص فيرجع اليها على تقدير التوزيع مع فرض الشك منها ان المعتبر فى معيار تحقق العنوان الجارى
فيه الحبوة هو الصدق العرفى وقد وقع الاشكال فى جريان الحبوة فى بعض الافراد بزعم الصدق العرفى فمن جنس الثياب وقع التردد فى الفروة
والعمامة والقلنسوة والمنطقة والشئ المعمول لصون المطر المسمى بالممطر والثوب من اللبد والدرع والمغفر والخف والنعل بل فى بعض العبارات
فى العباء والرداء وان اشتهر فيهما الجريان قلت جنس الثياب وان وقع التعبير عنه فى روايات العمدة فى بثياب جلده لكن وقع التعبير عنه فى
احد صحيحى الربعى المروى فى الفقيه بلفظ وكسوته وهى اعم من المفهوم عرفا من لفظ الثياب واذا ثبت بالتعبير الاعم الحبا كان محكما على المعبر عنه
بالاخص وصدق الكسوة على جملة من المذكورات ظاهر وان لم يصدق الثوب وشك فى صدقه كالفروة والعباء والرداء والممطر وثوب اللبد
والدرع والعمامة والقلنسوة وكذا ظاهر المنطقة التى تشد فى الوسط ان كانت بنحو الحزام من الخام الملفوف على الوسط دون الكمر نعم يتردد
فى الخف والنعل وان كان الاظهر فيما كان يكسى منه القدم او يغطيه دخوله فى الكسوة خصوصا اذا كان الخف المشابه البغدادية التى تسمى فى عصرنا
اليمنى البغدادى اذ العبرة باكتساء شئ من البدن سواء كان بخام او جلد او غيرهما وان كان الاكتساء به بواسطة كالكسوة فوق كسوة مثلا
وبه يصح اضافته الى الجلد والبدن فى ثياب الجلد لعدم ارادة الملاصق بالجلد بل الاحتراز بالاضافة الى الجلد عما يطلق عليه الكسوة او الثوب
لكن لا كسوة له ككسوة البيت وثوب البيت كما يقال ثوب الكعبة وكذلك ثوب المرات والمشط والمصحف وكثير من الاجسام يعمل لها من
الخام او الجلد مغلفة وثوبا له فيطلق عليها الثوب والكسوة لكن لا يقال كسوته او ثوبه بل كسوة المشط او المصحف او البيت او ثوبها ومنه
يقوى دخول المغفر ان كان طاسة تغطى شيئا من الراس لكونها بهذا الاعتبار لكساء الراس فتعد كسوة ولا يبعد اعتبار كونها ستعمالها للاكساء
دون ما يستعمل احيانا لدفع اذى الحرب وتبليل المطر ونحو ذلك فيخرج طاسة المغفرة والمطرة ونحوها نعم يقوى دخول الجورب المعمول
للقدمين او الكفين ومنه المعمول من الجلد للقدم المسمى فى عصرنا بالمست وعدم اجزاء شئ مما ذكر فى كسوة الكفارة غير قادح وان استند
اليه شيخنا الشهيد الثانى فى الحكم بعدم عد مطلق القلنسوة وما فى معناها ومطلق المنطقة ونحوها مما يشد فى الوسط ومطلق الخف
وما فى معناه مما يتخذ للرجلين واليدين بانواعه ولعله للنظر فيما قلنا اعترضه بعض الافاضل فى بعض ما منعه وقوى جريان الحبوة فيه قائلا
ان عدم الاكتفاء بها فى الكفارات لدليل اخر وهو كما قال ضرورة ان المستفاد من الادلة هناك كون المقصود اكساء الفقير على حد
اكساء العارى كما يعطيه العطف على الاطعام فالمقصود سد خلته جوعه بالاطعام او عراه بالاكساء فيتحرى فيه بما له اثر فى حصول هذا
المعنى والمقصود هنا اتحاف اكبر الاولاد وايثاره واحباؤه بمختصات الاب من هذه الامثلة الاربعة فيتحرى ما يختصه مما هو من جنس
الكسوة حتى ذهب بعضهم كابن ادريس الى اختصاص الحبوة من جنس الثياب بما يعتاد لبسه ويديمه وتنزل الشهيد الثانى عنه فجعله
مرجحا معينا للفرد الواحد المخير فيه الحبوة مما تعدد وهم ابى الصلاح الى اختصاص الثوب المحبى بما كان يختصه اوقات الصلوة وبالنظر
الى هذا المعنى لم يفرقوا هنا قطعا بين الفرد النادر الغير الشايع والفرد الغالب المتعارف وعليه فاكساء ما يعمل للراس من كرباس ونحوه على
وجه يغطى تمام الراس المسماة بالفادستية كلاه لا ريب فى عده هنا من الكسوة الجارى فيها الحبا وعدم عد عطائه اكساء فى الكفارات وبالجملة
لو كان قضية الانصراف هنا ملحوظة لخرج كثير من افراد الكسوة التى لم يخالفوا فى دخولها كما لا يخفى على المراجع الى كلماتهم فى هذا الباب
وايضا وقع التردد فى الثوب الغير المخيط واما الغير المفصل فلا يدخل قطعا وفى المفصل الغير المخيط لعل الخروج اقرب لعدم عده من الكسوة
ما لم يصر بالهيئة المخصوصة وقوى شيخنا الشهيد دخوله قال لو كان الثوب مما يفتقر الى الخياطة او القطع فاعده لذلك وفعل به احدهما
او كليهما ففى دخوله نظر من الشك فى اطلاق اسم الثياب والكسوة والاقوى الدخول لصدقه لغة ويمكن عرفا وفيه ما عرفت من عدم الصدق
ما لم يتفصل ويتخيط ودعوى الصدق فيهما بعيدة الا ان يكون فرضه فيما يسمى ثوبا وكسوة مثل التفصيل والخياطة وانما يفتقر اليهما لاستعماله
حتى يتحقق به الانتساب الى نفسه الذى يعتبره فى خصوص الثياب لكن عبارته لا تساعده بل ما تسمعه منه فيما بعد كالتصريح فيما لم يتم كسوة وثوبا
بعد نعم اذا كان مفصلا مخيطا اعده للبسه فمات قبل ان يلبسه دخل بخلاف ما اذا اعده للتجارة بل اذا لبسه لتعريض البيع كما هو متعارف

فى الشالات يتحرمون بها تعريضا على المشترى لا يدخل ومن الخاتم وقع التردد فى الخاتم للوشم والظاهر دخول ما كان منه بوضع الخاتم الحلى
ذى الحلقة وخروج ما كان منه بغير صنع الخاتم مما يوضع فى الفضة وغيرها من غير حلقة له ويختم به السجلات كما هو متعارف فى الاعجام
للفرق بينهما بصدق الخاتم على الاول دون الثانى قال شيخنا الشهيد لو كان له خاتم لا يلبسه بل يختم به مثلا ففى دخوله حيث لا يكون
غيره نظر من صدق اسم خاتمه عليه فيدخل فى الاطلاق ولكون المتبادر منه الخاتم الملبوس وفى عبارة ابن حمزة تصريح باشتراط لبسه له
ثم قال والاقوى عدم اشتراطه انتهى ومراده ما كان بشكل الخاتم الحلى للاصبع الا انه غير ملبوس له والوجه فيه ما قواه اخيرا ثم انه فى الخاتم
الملبوس فى غير الخنصر كالابهام للزينة تنظر من صدق الخاتم عليه لغة وانتفائه عرفا قال وهو اى الانتفاء العرفى اولى بالمراعاة مضافا
الى اصل البراءة انتهى وفيه ما لا يخفى بل الاظهر الصدق عرفا ايضا وكونه فى الابهام او بقصد الزينة غير ضائر بالصدق فيدخل فى الحبوة
ولا فرق فى الخاتم بين ما كان من فضة او نحاس ويدخل فى الخاتم المحبو به فضة ولا يبعد دعوى خروج الخاتم الماخوذ منه من فضة صدق
الخاتم كما انه يخرج منه بعض الحلقات يعملونه فى وقت مخصوص ويضعونه فى البنصر لبعض التاثيرات فلا حبوة فيه والخاتم الذى حلقته
وفصه جميعا من جنس واحد فضة او غير فضة يدخل فى الحبوة ومما وقع فيه التردد من كل واحدة من الاعيان ما كانت متخذة من المحرم كالخاتم
من ذهب والثوب من حرير للرجل ففى شمول الحبوة له وعدم الشمول تردد من عدم الملازمة بين حرمة لبسه وعدم الاحتباء ومن ان الاسم
وان صدق لكن قرينة عدم معهوديته عند الشارع قائمة على عدم ارادته من نصه وربما يقوى الثانى لكن الاول اوفق بالادلة واما
الثوب المتخذ مما لا يصلى فيه كالمتخذ من وبر غير ماكول اللحم فلا ريب فى جريان الحبوة فيه الا على ما حكى عن الحلبى من اختصاص الثياب بثياب
الصلوة اذا اراد ظاهره ومنها اذا كسر السيف والخاتم بوجه انتفى الاسم سقط عنه الحبا وكذلك الثوب اذا خلق حتى خرج عن اسم الثوب
او حدث فيه تغيير اخرجه عن اسم ثوبه وان بقى صالحا لغيره نعم اذا غيره او كسره للاصلاح كما اذا كان السيف ملحما من قطعتين ففكهما لا
او فك لحام حلقة الخاتم عن موضع فصه فاتفق موته قبل اللحام ففى الدخول والخروج وجهان من استصحاب دخوله ومن زوال اسمه زمان
استحقاقه فينقطع به الاستصحاب والنية بمجردها غير كافية ولعله الاقوى ولو كان المنفصل ما يتم مع انفصاله الاسم فى الباقى كجلد المصحف
قال شيخنا الشهيد ره فى استحقاق المحبو للجزء المنفصل نظر من خروجه من الاسم بانفصاله مع تحقق الاسم فى الباقى ومن تنزيله منزلة المتصل
ولعل هذا اقوى انتهى وفيه ان الاول اقوى لعدم قيام دليل على استحقاقه له حال انفصاله مع ثبوت الاسم للباقى وتنزيله منزلة المتصل محل
منع والتمسك باستصحاب الاستحقاق مع انه استصحاب الحكم الفرضى مدفوع بتغير الموضوع من الجزئية منها ان فى تبعية غمد السيف وبيت
المصحف وحمائلهما وحليتهما فى الاحتباء وعدمها وجوها عدم الدخول مطلقا اقتصارا على المتيقن والدخول مطلقا بدعوى فهم التبعية
عرفا لا بدعوى شمول الاسم عرفا كما ذكرها بعض للزوم الاشتراك ضرورة كونه حقيقة فى المجرد والتفصيل بين ما ينفك من العين كبيت
المصحف والحلية فلا يدخل وما لا ينفك غالبا كغمد السيف وحمائله فيدخل لشهادة العرف بالتبعية فى الثانى دون الاول وقال الشهيد فى
الرسالة وفى دخول الجميع قوة كما تدخل فى الوصية لدلالة العرف وعندى ان الثالث هو الاقوى لمساعدة العرف على التفصيل وقال فيها ايضا
لا فرق فى الثياب التى اتخذها اللبس بين ما يليق منها بحاله عادة وغيره ولا بين المتخذة من الجلد كالفرو ونحوه وغيرها للعموم وكذا المصحف
والخاتم والسيف فى كلامه الى هنا الاعتبار عليه ثم قال ويشكل الحكم فيما لا يليق به عادة لو كان له غيره وقد حصله ليتخذه لنفسه ولم يستعمله
بالفعل من تحقق القصد والشك فى انتسابه له لعدم كونه من اهله وان قلنا بدخول ما اعده لذلك مما يليق به وكانه بهذا
يشير الى ما مر عنه فى الثوب المفتقر الى الخياطة او القطع فاعده لذلك ولم يفعلهما به فمات قال هنا والاقوى اتباع العرف فى انتسابه
اليه وعدمه انتهى وفيه تامل لا يهمنا الاطالة بذكره ويستفاد مما ذكرناه سابقا بعد نقل ما يشير اليه فراجعه منها انه لو لم يوجد فى
التركة الا بعض احدى الاعيان الاربعة كنصف السيف مثلا ففى جريان الحبوة فيه نظر من انتفاء الاسم ومن ان استحقاق الكل يقتضى
باستحقاق البعض وقاعدة الميسور ونحوها اقتضاء استحقاق الكل استحقاق البعض منع ما لم يتنجز استحقاقه والمفروض هنا انتقاصه
فى حياة الاب واخبار الميسور انما يتمشى بها مع الشهرة لضعف سندها وهى هنا غير معلومة وعلى كل حال لعل الاقوى جريان الحبوة فى
البعض للاولوية فان الواجب هنا ليس من موضوع العبادة حتى ان ايجاب الكل المسمى باسم لا يعلم معه ايجاب البعض وانما مجرد اعطاء و
ايجاب اعطاء الكل يقضى بوجوب اعطاء البعض مع تعذر الكل فهو من باب الوصية باعطاء الكل ونذره الى شك مع تعذره فى
اعطاء البعض وبهذا التقريب يأتى هنا قاعدة الميسور وهو المراد من استلزام استحقاق الكل استحقاق البعض واما الموضع الرابع فاعلم

انه لا فرق فی الولد الذی یستحق الحبوة بین انتسابه الی المیت کونه من نکاح دائم او منقطع او وطء بملک یمین او وطء شبهة لعموم الولدیة التی ضابطها
لحوقه بالمیت شرعا ولکن یعتبر مع انتسابه الی المیت بالولدیة دون غیرها من انساب القرابة امور منها کونه ذکرا فلا حبوة للبنت من الاولاد و
ان کانت هی اکبر الاولاد باتفاق النص والفتوی ومنها کونه اکبر اولاده الذکور ای لا یکون ذکر اکبر منه وهو ایضا مورد اتفاق وانما فسرنا الاکبر
بمن لا ذکر اکبر منه حتی یدخل الذکر الواحد صغیرا او کبیرا اذ لا یقال انه اکبر اولاده الذکور لعدم وجود المفضل علیه ومع ذلک یحبی بغیر خلاف
اصلا اذا لم یکن معه بنت ومن غیر الاسکافی اذا کانت معه بنت هی الاکبر لعبارته المتقدمة لاشتراطه فیها استحباب الایثار وبما اذا کان
المائور ذکرا فلو لم یکن ذکرا فلا استحباب للایثار مع احتمال عدم مخالفته بحمل اشتراط الذکورة فی کلامه لایثار الاکبر فلو لم یکن الاکبر ذکرا لا
یستحب ایثاره وقضیته عدم احباء الانثی الاکبر لا لمطلق الایثار حتی یسقط بالمرة فیما کان الاکبر انثی وعلی کل حال یدل علی ثبوت الحبوة للذکر المنفرد
مع وقوع التعبیر عن المحبو فی جمیع النصوص بالاکبر ففی بعضها باکبر الولد وفی بعضها باکبر البنین وبعد تقیید الاول بالثانی لضرورة اعتبار ذکورة
المحبو یصیر عنوانه اکبر اولاده الذکور وصدقه یستدعی وجود المفضل علیه بعد الاجماع ما اثبتها من النصوص للابن کمرسلة ابن اذینة عن ابن ابی
عمیر وموثقة الفضلاء وصحیحة ابن العمرقوفی لقضائها باحباء مطلق الابن ثم اختصاصه بالاکبر بصورة تعدد البنین کما افصح عنه موثقة
الفضلاء القائلة ان الرجل اذا ترک سیفا او سلاحا فهو لابنه وان کانوا ابنین فلاکبرهما والمرسلة القائلة فهو لابنه وان کان له بنون فهو لاکبرهم
فالجمع بین اثباتها لمطلق الابن والتقیید بالاکبریة فی خصوص تعدد الابن هو احباء الابن مطلقا ما لم یکن معه ابن اکبر وهذا القدر من القیود
مورد اتفاق وفیه قیود اخر محل تردد وخلاف منها ان لا یتعدد الاکبر فان تعدد کما اذا ولد فی آن واحد ذکران ثم من بعد ذلک ولد له بالتعاقب
ذکور فقد حکی عن ابن حمزة بل عن النهایة والمهذب ایضا سقوط الحبوة راسا وهذا اعتباره یاخذ الابن الاکبر ثیاب بدن الوالد وخاتمه وسیفه
ومصحفه بخمسة شروط ثبات العقل وسداد الرای وفقد آخر فی سنه وحصول ترکة سوی ما ذکرناه وقیامه بقضاء ما فاته من صلوة وصیام
فقوله فقد آخر فی سنه صریح فی اعتبار عدم تعدد الاکبر وکان اعتباره للتعبیر فی النصوص عن المحبو بلفظ المفرد من الابن واکبر الولد واکبر البنین
فلیقتصر علی مورده انتصارا فیما خالف الاصل والعموم ولانه مع التعدد لا یصدق استحقاق کل واحد باستحقاق واحد منه کالسیف والمصحف لان
بعض الواحد منهما لیس هو واستقربه بعض المعاصرین قال سیما مع ندرته فرضه بحیث یشک فی دخوله تحت الاطلاقات ولا یخفی ضعف مستنده
لان الافراد فی المقام افراد الجنس لظهور الاخبار جدا فی ارادة الاکبر بمعنی دون الاصغر کما اذا علق حکم علی الرجل دون المراة فیشمل الواحد المتعدد
لاجتماع الجنس معهما وهذا کاف فی الخروج به عما خالف الاصل والعموم وندرته ندرة وجود لا ندرة استعمال فالمشهور هو الاقوی خصوصا مع
کون شهرته شهرة عظیمة مقاربة للاجماع وبناء علیه یجب احراز تعدد الاکبر للحکم بشرکة الحبوة والا فیحکم بها للمعلوم اکبریته وکذلک اصل الاکبریة
لا بد من احرازها للحکم باستحقاق الحبوة ولا یعطی المشکوک ورد بما قیل بالقرعة مع الشک بین من یحتمل فیه الاکبریة فان کان المراد مع العلم بالوجود
مجملا والشک فی المعین فلا باس وان کان المراد ولو مع عدم العلم بوجوده اصلا فالقرعة ممنوعة بل الحبوة ح ساقطة وهل الاکبر فی التوامین
من خرج قبل او خرج بعد الظاهر الاول لبناء العرف والعادة علی عده اکبر والمرجع فی نحو المقام الی العرف واما ما رواه من ان اباعبدالله هنأ
من اصحابه رجلا بولدین ولدا توامین ثم قال له ایهما اکبر فقال الرجل الذی خرج اولا فقال ابو عبدالله الذی خرج آخرا هو اکبر اما تعلم انها حملت
بذلک اولا وان هذا دخل علی ذلک فلا یمکن ان یخرج حتی خرج فالذی یخرج آخرا هو اکبر فمع شذوذه معارض بما رواه فی الفقیه عن ابی عبدالله ع
انه قال اکبر ما یکون الانسان یوم ولد واصغر ما یکون یوم یموت فلیحمل الاول علی ارادة بیان ان الذی ینبغی ان یعق اکبرهما لانعقاد نطفته
اولا لکن مع ذلک احکام الاکبریة الشرعیة تترتب علی الخارج اولا او غیر ذلک لقضاء العرف بما ذکر وقیل التفاوت الیسیر لا عبرة بها
اذ لا یعتد بها عرفا فان کان مراده اللحظة واللحظتین فلا باس به واما الیوم بل بعضه فالظاهر الاعتبار به وان اطلق فی العرف متساویان
فان الاطلاقات المبنیة علی المسامحة لا عبرة بها کاطلاق الالف والمائة رطل الکر علی ما نقص عنه مثقالین وثلثة والاشبار علی ما نقص
شعیرتین وثلثة والحکم مبنی علی ما یطلق العرف فی مقام التحقیق منها ان یعلم منه الذکورة فلا یکفی محتملها کالخنثی الا ان یکون واضحا بالذکورة بالامارات
المقررة لها واما الخنثی المشکل الذی صار وارثا للنصیبین اما بالقرعة او عد الاضلاع او اعطاء نصف النصیبین ففیه خلاف فی موضعین
احدهما هل یحبی بحال ام یسقط الحبوة اصلا قولان قوی شیخنا الشهید السقوط قال لتعلیق الحکم فی النصوص والفتاوی علی الولد الذکر وهذا
لیس مذکرا ولیس متحققا بالذکوریة فلا یستحق او فلا یتحقق استحقاقه فیرجع الی الاصل واحتمل بعضهم کما حکی اعطائه الحبوة باحد الطریقین
الابنین والاقوی السقوط لعدم ثبوت شرطها وانما لا یکلف التحری کما فی میراثه حیث اتفقوا علی التحری والتبیین اما بالقرعة او عد الاضلاع

او الحکم بالمناصفة من النصیبین لتفاوت سبک الادلة فی المقامین ففی الارث وردت بجعل موضوعین ولکل منهما احکام وظاهرها التوزیع
الی متنافیین والمشکوک غیر خارج منهما فلا بد من التبیین وفی الحبوة وردت بحکم معلق علی موضوع فما لم یتحقق یحکم قاعدة الشک فی الشرط ومعها
لا مشکل حتی یجری القرعة خصوصا مع احتمال خروج المشکوک عنهما لعدم ثبوت الانحصار فی الرجولیة والانوثیة واما الموضع الثانی فبعد البناء
علی التحری والتبیین فهل یرجح القرعة لانها التی یعم دلیلها المقام من قوله القرعة لکل امر مشکل وقیل یجری فی الحبوة بما یجری فی النصیب ارثه
وهو اعطاء نصف نصیب الرجل ونصف نصیب المراة ومقتضاه فی الحبوة اعطاء نصف الحبوة قال شیخنا الشهید فی الرسالة الا انه نصف النصیب
علی تقدیر الذکورة والانوثة وقد ضعفه هو بان ذلک فی نصیب ارثه انما جاء للنص ومن ثم رده جماعة والنص مفقود هنا بل ظاهر فی خلافه
هنا فکان الرجوع الی القرعة متوجها ولکن بعد ان یحکم علیه بما بین الرجولیة والانوثیة لنصیب ارثه تفکیک الحبوة عنه مع انها من المیراث
بطریق آخر من قرعة ونحوها لا یخلو من بعد منها البلوغ ففی اعتباره وعدمه قولان من کون الحبوة فی مقابل قضاء ما علی الاب من صلوة وصوم
والصغیر لیس محلا اذ هو غیر مکلف وقد صرح ابن حمزة وظهر من الحلی ومن شمول اطلاق الولد الاکبر الذی فی النصوص یعنی من لا ذکر اکبر منه
لغیر البالغ مع منع المعارضة بالقضاء اولا وثانیا منع فوریة القضاء وکذا لا یعتبر فیه العقل فیحبی المجنون للعموم المذکور کما اختاره الشهید
الثانی وحکی اشتراطه قولا ولعله قضیته من یعتبر خلوه من السفه کما یحکی عن جماعة کالمقنعة والنهایة والسرائر والجامع والقواعد وبعض اخر
بل فی الشرایع نسبته الی المشهور وعلی کل حال لم یعرف لاعتباره وجه وکذا لم یعتبره الشهیدان والکرکی ولا ینافی مع ذلک اعتبار الخلو من الجنون
نظرا الی حکایة المقابلة بالقضاء التی سمعت منعها الا ان یحمل علی اشتراطه فی خصوص الاکبر ای اکبر الذکور وانما یختص بالحبوة اذا لم یکن سفیها
والا اعطی الاصغر الرشید وسنده یمکن ترجیح کونه دعوی انصراف الاکبر الذی فی النصوص الی غیر السفیه ومما سمعت ینقدح القول فی اعتبار
ان لا یکون من المخالفین لان اطلاق نصوص الحبوة ایضا شاملة للمخالف ولا موجب لاعتبار عدمه حتی التی یعارض عموم الاطلاق و
لذا لم یعتبره الکرکی وحکی عن الشهید المیل الیه فی دروسه الا ان یعارض بعموم ما ورد من الزامهم بما الزموا انفسهم والمضی معهم فی
احکامهم فی نصوص کثیرة والتعارض بین العمومین من وجه یطلب فیه المرجح وهو لعموم الزموهم لاعتضاده فی المقام بالشهرة کما حکاه
شیخنا الشهید وفی الشرایع ایضا لکن فیه ان المخالف الذی اعتبر عدمه هو اعم ممن یری عدم الحبوة فان الموافق مخالف وهو یری الحبوة
فلا یجری فیه نص الزموهم ولا معارض فیه لعموم دلیل الحبوة مضافا الی کون المفهوم من اخبار المضی مع المخالف بما یعتقده جواز ذلک
لا وجوبه وهو القدر الثابت من تلک الاخبار ومقتضاه جواز منع من لا یری الحبوة منها وقضیته جواز اعطائه فلا یقتضی
اشتراط اعطاء الحبوة بموافقته رای المحبو فی استحقاقها کما هو قضیة عبارة المشترطین المحکیة فی المتن حیث قال وشرط
بعض الاصحاب ان لا یکون سفیها ولا فاسد الرای الا ان یکون المراد شرط وجوبها والاستحقاق لها ولعله لذا عبر بهذا النحو المشعر
بالتمریض هنا مع نسبته الاشتراط فی شرایعه الی المشهور بل تعبیره فیه ایضا بان شرط اختصاصه ان لا یکون سفیها ولا فاسد الرای
فی قول مشهور لا یخلو من اشعار بالتمریض وعلی کل حال لعل الاقوی انه لا یشترط فی استحقاق الحبوة ان لا یکون فاسد الرای کما هو
ظاهر المتن والمحکی ممن عرفت وفاقا للریاض والجواهر نظرا الی عموم الاخبار من غیر معارض معلوم سوی ما عرفت من اخبار الزموهم
وقد عرفت ما فیها او دعوی الشک فی ارادة المخالف من هذا الاطلاق کما احتمله فی الجواهر وفیه عدم موجب للشک والاطلاق تام
الشمول فیعول علیه ودعوی کون الحبوة فی مقابل القضاء الذی یبقی علی ذمة المیت والمخالف لا یری وجوب القضاء عن المیت
فلا یوثق باداء العوض فلا یعطی المعوض فیها ان ذلک علی اصل ابن حمزة الجاعل للحبوة عوضا عن القضاء بحیث اذا لم یفعل المعوض
لا یستحق العوض واما علی المختار من عدم کونها بنحو المقابلة والمعاوضة بل الولد الاکبر یستحق الحبوة ویجب علیه فعل القضاء
فان اخذها ولم یفعل عصی ومنه یتفرع استحقاق الحبوة حیث لا قضاء او کان اکبر الاولاد الذکور مجنونا او طفلا الی غیر ذلک وکان
الاجود علی اصل ابن حمزة ان یقال المخالف لا یصح منه فعل العوض او دعوی الملازمة بین عدم ایجابه للقضاء مع عدم ایقاعه له لکن مع
التامل فی الملازمة یدفعها ایضا منع المقابلیة والمعاوضیة او دعوی کون الاحباء کرامة کما تعطیه الاخبار والمخالف لا کرامة له وفیها
ان سلم استفادتها من الاخبار فبنحو الحکمة التی لا تطرد نفیا واثباتا ولو کان الولد کافرا لم یستحق الحبوة قطعا لانها میراث ولا یرث
الکافر من مسلم ومنها کونه حال موت ابیه منفصلا عن بطن امه فلو کان حملا ففیه وجهان بل ثلاثة بل اقوال احدها الاستحقاق مطلقا
وجعله شیخنا الشهید ره فی الرسالة اجود وعن شارح المفاتیح عدمه مطلقا وقواه فی الروضة الثالث الاستحقاق اذا کان حال موت

فيما اذا ارتكان العلك حمل وفيه نزوع العرمع

ابيه تام الخلقة وعدمه لو لم يكن كذلك وامكن القول به في الروضة واستوجهه في الرسالة مع جعل الاجود منه الاول ولعل ضابطه على هذا القول كمال الاربعة اشهر من بدء الانعقاد كما تعطيه الاخبار منها صحيحة زرارة اذا وقعت النطفة في الرحم استقرت فيها اربعين يوما وتكون علقة اربعين يوما وتكون مضغة اربعين يوما ثم يبعث الله ملكين خلاقين فيقال لهما اخلقا كما يريد الله ذكرا وانثى وسند الاول الاجماع على استحقاقه الارث وما ذاك الا لدخوله في عموم يوصيكم الله في اولادكم وغيره وسند الثاني عدم صدق الولد الذكر عرفا حال الحاجة الى تحقق صدقه وهو زمان موت ابيه لانه زمان استحقاقه وسند الثالث ان الذكورية والانوثية انما تتحققان بعد ولوج الروح فلو كان حال موت ابيه تاما او لجه الروح وكان الولد الذكر موجودا واقعا وان لم يظهر دون ما لو كان نح مضغة او علقة ونحوهما والاقوى الاول لان دليل توريثه بمجرد وجوده ولو مضغة وعلقة حال موت ابيه نصيب الولد الذكر اذا تولد ذكرا كشفت عن كفاية كونه مبدء لنشو الادمي عند موت ابيه لملكيته نصيب الذكور وان تاخر صدق الولد الذكر الى حين الولادة او تمامية الخلقة لحكمهم بالتولد ذكرا بالملكية من حين انعقاده نطفة ولذا يوقفون نصيب الذكر لمطلق الحمل ولو علقة ومضغة مع تمامية فثبت ان الصدق العرفي المتاخر كاف في الملكية حال العلوق فمتى صلح وكفى له في استحقاق نصيب الذكر صلح في استحقاق الحبوة لتعليق كل منهما على الولد الذكر بغير تفاوت والتفكيك سماجة واضحة وان تنزلنا عن ذلك فلا اقل من القول بالفرق ضرورة ان الذكورة والانوثية متحققان في الواقع قبل الولادة عند تمامية الخلقة وان لم تعلما الا بعد الولادة والولد متحقق اذ ليس الجنين الا الولد في بطن امه والاصل التعليق على الموضوع الموجود في نفس الامر وان لم نره ونتبين منه اندفاع ما استند اليه شيخنا الشهيد ره للمنع مطلقا من ان افراد الحبوة ذلك الوقت ان حكم بها له كان حكما غير مطابق للواقع لانه ليس بذكر وان حكم بها للورثة استصحب الحكم وعمل باصالة عدم المزيل الى ان يتحقق وان نفى الامران لزم بقاء المال بغير مالك وهو محال ووجه الرفع الحكم بها له مراعا بتحقق الصدق العرفي المتاخر المشار اليه ثم انه تعتبر لما قررناه سندا بقوله فان قيل هذا اي التشقيق الذي ذكره وارد في سهم الحمل قبل انفصاله مع الاجماع على بقائه له واستحقاقه نصيب الذكر وان كان علقة او ما دونها الا كان هناك كذلك ودفعه بقوله قلنا يمكن الفرق بثبوت هذا اي استحقاق نصيب الاكبر بالاجماع او لا بخلاف موضع النزاع مضافا الى اصالة عدم الاستحقاق نصيب الاكبر بالاجماع او لا بخلاف موضع النزاع مضافا الى اصالة عدم الاستحقاق وبان الحمل يرث من حيث كونه ولدا اعم من كونه ذكرا او انثى او خنثى وهو متحقق في جميع الاحوال بخلاف صورة النزاع فان الحكم معلق على الولد الذكر وهو غير متحقق قبل تخلقه ذكرا وان سلم استحقاقه بعد ذلك لا تحققه في نفس الامر قلت اما الفرق بالاجماع فدليل العجز من ابداء الفرق فان المسئول عنه الفرق عند الجمعين واما اصالة عدم الاستحقاق فغير مجد لانقطاعها بما دل على استحقاق نصيب الذكر بمجرد الحمل ولو العلقة مع عدم الفرق على تقدير تماميته فالمهم النظر في ذلك ولم يبد فرقا تفصيليا الا قوله الحمل يرث من حيث كونه ولدا اعم من كونه ذكرا وهو مجاز فتر في الجواب عما قد لا يراد به لانه هو الاجماع على استحقاقه نصيب الذكر وان كان علقة وايقاف حصة الولد الذكر له حال كونه علقة وما الفرق بين ذلك مع استحقاقه الحبوة بالنسبة الى موضوعهما مع كونه موضوعا واحدا هو الولد الذكر وهذا لا يندفع بابداء الفرق بين استحقاق الحمل مطلق الارث مع استحقاقه الحبوة بل بين استحقاق الحمل خصوص نصيب الولد الذكر حال العلقية واستحقاقه الحبوة لانهما اللذان موضوعهما واحد دون استحقاق الحبوة واستحقاق مطلق الحمل واما من تستخرج من تركته الحبوة فهو الاب الميت دون سائر الاقارب ولا يشترط فيه اكثر الشروط المعتبرة في المحبو ومنها عدم كونه مخالفا في المذهب ممن يرى الحبوة او لا يراها فلا يشترط في الاب المتوفى للعموم وعدم جريان ما ذكر لسقوطها مع عدم سداد في المحبو هنا اذ لا يواخذ لعدم ايمانه او عدم اعتقاده الحبوة المؤمن الذي يعتقد ما فلا يسقط حق المؤمن بسبب عدم اعتقاد المخالف المتوفى واما قضية مقابلة الحبوة بالقضاء وعدم ثبوت قضاء على المخالف وعدم اعتقاده وجوبه فقد عرفت اصلا ابهامه من موضع مقابلتها به بنحو المعاوضة وفي رسالة شيخنا الشهيد ره لو كان الميت خنثى وقد اتفق تولد الولد منه اما الشبهة او بناء على تزويجه كما فرضه الشيخ وجماعة فحكموا في باب الميراث انه لو كان زوجا او زوجة فله نصف النصيبين ففي استحقاق ولده الحبوة نظر من ظهور الابوة وعموم النصوص ومن الشك في اطلاق الابوة هنا للشك في الذكورة والانوثة عدم الاستحقاق لا شك فيرجع الى الاصل انتهى ولا يخفى ما فيه من التدافع لان مراده من الخنثى هو الخنثى المشكل لان الخنثى الواضح هو على حسب ما اتضح به من الرجولية والانوثية ومراده من تولد الولد له وطاه امراة حبلت منه ولدا ذكرا ومع فرض ذلك لا يبقى مشكلا بل هو مراد من الامارات بل آلة قطعية على رجوليته وان تنزلنا من القطع برجوليته فنقول ان الاخبار لم تتضمن الاب الذكر بل ان الولد ياخذ ثياب ابيه وكسوته او مصحفه ثم يكفي ثبوت كونه ابا لا اما وهنا بعد تحقق انعقاده من نطفة الخنثى مع تولده من بطن موطوئه منحصر في كون الخنثى

مقابلة الحبوة بقضاء الميت ما فاته من الصلاة والصيام ...

ابا لراد الام ليس الا من حمل الولد فاذا لم يكن الخنثى اما لحمل غيره بالولد فهو اب قطعا فلا ينبغي الشك في ثبوت الحبوة من تركته لابنه و اما الموضع الخامس فاعلم ان في مقابلة الحبوة بقضاء الميت على وجه المعاوضة القاضية بعدم استحقاق المعوض مع فقد العوض تردد او نظرا وظاهر ابن حمزة ذلك فنظرا الى عبارته المتقدمة من حيث جعل القيام بقضاء ما فاته من الشرائط الخمسة التي ذكرها لاخذ الحبوة وكلامه قاض بعدم جواز اخذه الحبوة مع عدم قيامه بالقضاء بتقصير منه قطعا واما بغير تقصير لعدم وجود القضاء اذا لم يفت الميت او لقصور في الولد من صغر او جنون ونحو ذلك فظاهر كلامه عدم جواز اخذ الحبوة ايضا وعدم استحقاقه لها عند عدم المشروط عند عدم شرطه بتقصير او قصور او غيرهما مع احتمال التفصيل منه بين مثل عدم وجود القضاء فياخذ الحبوة فيكون الشرط هو القيام بما كان عليه وبين مثل صغره وجنونه فلا ياخذ وظاهر المشهور عدم المقابلة بنحو المعاوضة بل يستحق اكبر الاولاد الحبوة ويجب عليه القيام بما فاته فان لم يفعل القضاء عصى ولا يمنع الحبوة وثمرة الوجهين في امور كثيرة مضى بعضها وعلى قول ابن حمزة يحتمل كلامه اشتراط فعلية القضاء فما لم يفعله لا ياخذ ويحتمل شرطية القيام بفعله ولو متاخرا فيكفي في الاخذ العزم على فعل القضاء ولكن استحقاقه لما ياخذه مراعى بحصول القيام فلو تركه بالمرة ضمن ما اخذه للورثة واعتبر ايضا ابن حمزة مع ذلك في ثبوت الحبوة وجود تركة للميت غيرها وتبعه جماعة بل نسبه في المسالك الى المشهور وفي كشف اللثام اتفقوا على ذلك فان اراد الاصحاب دون من تقدم ذكرهم فنقل اجماع وذكره شيخنا الشهيد في رسالته وتبعه جماعة فيما حكي وظاهر الدروس والمسالك التوقف في اعتباره والظاهر بناء اشتراطه على القول المشهور المختار من كون الحبوة مجانا اذ بناء على احتسابه على المحبو من نصيبه لا ارث لابد من ارث غيرها حتى يتحقق العوض وعلى كل حال ليس على اعتباره دليل واضح ومن هنا كان المانع مستظهر المساعدة الاصل عليه والاجحاف بالوارث المستند اليه في المعتبر له بعد ان كان بموجب الادلة ليس ممنوعا خصوصا مع معهوديته في باب الميراث كحرمان المحجوبين والزوجة من العقار وغير ذلك والاشعار الذي يدعيه المعتبر من لفظ الحبوة ومن خبر العقرقوفي في الرجل يموت ماله من متاع بيته قال له السيف والميت اذا مات كان لابنه السيف باعتبار كلمة من ليس بسديد اذ لفظ الحبوة مع كونها غير معبر بها في نصوص الحبوة بل الذي فيها ان للذكر الكسوة والسيف والخاتم والمصحف غير دال على المقصود لان معناها العطية سواء كان بعدها شيء ام لا وكلمة من مع كونها في كلام السائل دون الجواب لا ينهض اشعارها بتقييد اطلاق ما عداها الذي منه قوله الرجل اذا ترك سيفا او سلاحا فهو لابنه في خبرين وفي الكافي اذا مات الرجل فلاكبر ولده سيفه ومصحفه وما بمعناه والاقتصار على المتيقن من احباء تلك الاعيان مع وجود غيرها غير لازم مع وجود اطلاق قاض بالاعم نعم يبقى شيء وهو دعوى انصراف اخبار وضع الحبوة الى صورة وجود تركة يعطى منها تلك الاعيان ولعله مراد بعض من تمسك لاعتباره بانصراف المطلقات الى الفرد الشايع وهو تخلف مال آخر وفيه انه لو كان بدعوى انصراف لفظ مطلق كالخاتم والمصحف الى ما كان معه غيره او الرجل المفروض في قوله اذا مات الرجل او الميت اذا مات سيفه وخاتمه الى الرجل او الميت الذي يترك مع تلك الاعيان مالا آخر ففي دعوى صحيحة اذ لا انصراف للسيف او الرجل الى المصاحب لغيره بل اداة العموم في جملة منها من قوله اذا مات او هلك او ترك سيفا او سلاحا ان لم تفد العموم فلا انصراف لمطلق منها ولو كان بدعوى انسياق سبك تلك الاخبار مجملا الى صورة ما يترك مع تلك الاعيان مال آخر كما عبر بها في الجواهر قال للاصل السالم عن معارضة اطلاق الادلة المنساق الى المفروض اي ترك مال آخر فهي وان كانت غير بعيدة لكن حجيتها او اعتبارها محل تامل لرجوعها ما لم تكن دعوى انصراف كلمة مطلقة الى مجرد ظن ان الواقع ليست على ما نرى من الاطلاق وهو من الجنس الظني الممنوع فلا يصلح للخروج به عن عموم اخبار الحبوة ومن اجله كانت دعوى عدم اعتباره اوفق بالادلة وعلى تقدير اعتباره فهل يكفي تخلف مطلق مال سواه او لابد من تخلف مال معتد به مقتضى بعض ادلة معتبرة كالاشعار والانصراف هو الاول ومقتضى بعضها كالاجحاف بالوارث هو الثاني لانه المحصل للغرض وعلى الثاني اذا كان لما في نفسه معتدا به فالعبرة باي الحالتين اشكال ينشا ايضا من اختلاف الدليل الاوفق بالاشعار والانصراف كون العبرة بالمجموع وبالاجحاف والاضرار العبرة بحالة التوزيع ثم على تقدير الثاني هل يكفي مجرد ان يصيب كلا منهم شيء معتد به لتصدق الشرط في الجملة او يعتبر مساواة نصيب كل من سائر الورثة الحبوة لانها الرافع للاجحاف والاضرار بالورثة بالمرة اشكال ايضا و على الثاني الذي احتمله في الدروس لو كانت اعيان الحبوة غالية الثمن خصوصا على القول باحباء جميع الاعيان المتعددة يتوقف الاحباء بها على تخلف مال عزيز من الميت فلا يبعد الالتزام وذكر في الجواهر من الاحتمالات بلوغ مجموع انصباء الورثة

لكن كثرة الوارث بحيث اذا وزع عليهم لم يكن يصيب كلا منهم مال معتد به

وجود مال معتد به غيرها صح

باب اخراج الدين من الحبوة وعدمها

مقدار الحبوة ولو اجتماله في غيره بل الموجود عدم اعتبار وجود غير الحبوة اصلا واعتبار وجود مستثنى المال غيرها او وجود مال غيرها
يصيب كلا من الورثة منه ما يساويها وهذا الاخير قد به شيخنا الشهيد في المسالك والرسالة بمساواة نصيب من ساوى المحبو في
الخصوصية كالولد الذكر ليرتفع الاضرار اصلا كالام والبنت اذ لا وجه لاشتراط مساواتهما للابن شرعا وعقلا فان والالتفات الى كونه
يشاركهما بسهمه في ما في التركة فيجحف بهما من جهة هذه الزيادة لا يوجب الحكم بكون نصيبهما من التركة بمقدار الحبوة وحينئذ بمساواة
نصيبهما للحبوة لا ينافي بان الابن ايضا لو زاد تر عليهما بنصيبه الارث واستند ذلك هذا بقوله كونه يشاركهما بسهمه الى اخر غير حاصل لانه
موجب الحكم به ولا هو الاجحاف المذكور والمحذور واذ لم يا خذ ارثا بقدر ما يا خذه هو حباء مجانا بل يعكس عليه الكلام بان تفضيل
الشارع له عليهما في اصل النصيب مع اضافة الحبوة لا يوجب الحكم بزيادته عليهما ايضا بعدم بلوغ نصيبهما مقدار حبوته التي يستبد بها
مجانا بل هو الاجحاف المحذور حسب ما اعترف بمضمونه في كلام له في ما نعيته الدين فقال مجرد الزيادة عن غيره اي مجرد ثبوت زيادة
المحبو عن غيره لا يقتضي خصوصية زائدة في الاحكام واعلم ان في مزاحمة الدين والوصية النافذة وحق الرهانة للحبوة وعدم مزاحمتها
له كلاما طويلا ينبغي تنقيحه بل هو من اهم مسائل الحبوة ونخبة الكلام في هذه المسئلة ومهذبه اما في الدين فهو انه اما يكون مستغرقا
لجميع التركة حتى اعيان الحبوة او للتركة مع بعض الحبوة او للتركة ما عدى الحبوة او غير مستغرق لما عداها وعلى كل تقدير النظر هنا
في موضعين احدهما في اختصاص المحبو وتملكه اعيان الحبوة بغير دفع ما يصيبها بالنسبة من الدين بمعنى ان لا يتحمل في مقابلة اعيان
الحبوة شيئا من الدين فلو كم ينوا الاعيان الحبوة ولم نشترط في ثبوتها فيما مر بقاء مال يبقى الدين بلا وفاء ثانيهما اختصاصه بها وتملكه
لها اذا دفع ما يصيبها اما الموضع الاول ففيما يستغرق التركة والحبوة جميعا يمنع من اختصاصه بها ما لم يكن بدفع ما يصيبها من الدين
قطعا من غير خلاف اجده وان كان عبر شيخنا الشهيد رحمه الله في الرسالة بان الاجود كونه مانعا مشعرا بوجود خلاف لكن لم اجده
والحكم فيه ذلك سواء قلنا بان التركة مع وجود الدين لا ينتقل الى الورثة ام قلنا بانتقالها اليهم وللديان في الاعيان حق استيفاء
كحق الرهانة لان الاحباء نوع ارث لان المحبو من اهل طبقات الارث يملك الاعيان المخصوصة من تركة ابيه مجانا بمجرد موته والارث او
التوريث ليس الا ذلك واختصاصها باسم مخصوص من الحبوة لا يقتضي بخروجها من حقيقة الارث فيعمها ما دل على تقديم الدين على
الارث وكذلك اذا استغرق التركة وبعضها بالنسبة الى البعض لما ذكر وكذلك اذا استغرق ما عداها بناء على اعتبار تخلف مال
غير الحبوة لان وجوده ما يستوعبه الدين كعدمه في التخلف هنا نعم بناء على اعتبار تخلف ما عداها فالحكم كصورة عدم استغراق
ما عداها وفيها عدم جريان الاختصاص بالمحبو وجريانه قولان للاول ما ذكر من كون الحبوة ارثا تتساوى سائر اعيان الميراث
في تعلق حق الديان بها كحق الرهانة من الاستيفاء من قيمتها ولا مخرج لخصوصها من تحت عموم تقديم الدين الا ما يتراءى مما دل
على كون اعيان الحبوة للاكبر الاولاد لكنه مثل ما دل على ان لكل من الابوين مثلا السدس من غير كون النصيب مقدارا كليا والحبوة
عينا شخصيا وهو غير صالح للفرق في شمول حق استيفاء الدين منه وللثاني الذي نسبه شيخنا في الرسالة الى ظاهر الاصحاب
دعوى صلاحية ما ذكر للفرق كما قيل انه اذا قال الانسان لزيد نصف مالي ولعمرو هذا الكتاب من مالي يفهم عرفا منه كون النصف
مما عدا الكتاب وهذا الفهم ناش من شخصية الكتاب التي مثلها عين الحبوة دون حق الوارث وربما ايد بانه لو اثر مطلق الدين في
الحبوة لاثر الكفن الواجب ونحوه فيها فيلزم ان لا تسلم لاحد وهو مناف لاطلاق اثباتها في النصوص الكثيرة من غير تقييد قلت لا
اعرف وجه جعل المستند لحق الديان في التركة مشاعا حتى جعل ذلك قرينة ارادة الكلي مما عدا الشخص مع انه في مكنة العين لا حق
له وحق المجحود به الذي هنا هو كحق الرهانة متعلق بجميع التركة لا ببعضها مشاعا وان كان قدر الدين اقل من قيمة التركة فانه غير مانع
من تعلق حق الحجر من اجل بجميع التركة فما الذي يخرج المحبو من سائر الورثة او اعيان الحبوة عن سائر اعيان التركة مع اقتضاء العموم
المستفاد من انه لا ارث الا بعد الدين بالمساواة لاقتضائه احتساب الدين من اصل التركة هذا مع امكان دعوى ان شخصية الكتاب
في المثال انما ينشاء منها فهم ارادة المالك انتقال الكلي مما عداه فيما كان على نحو المثال المذكور من وقوع التمليكين في مرتبة واحدة
دون ما اذا فهم اهمية احدهما كالمقام المعلوم من الادلة الخارجية كون استيفاء الديان من التركة اهم في نظر الشارع من استيفاء
الوارث ارثا وفي مثله لا تتفاوت العينية الشخصية والمقدار الكلي ثم انه مع الغض عن عموم تقديم الدين على الارث الشامل
للحبوة غايته تعارض عموم وجوب وفاء الدين من تركة الميت مع عموم تملك المحبو اعيان الحبوة معارضة العمومين من وجه

والترجيح لعموم وفاء الدين لاعتضاده في المقام بالفتوى ثم تقديم الدين باحد الطريقين مع الحكم بانتقال اعيان التركة الى الورثة
ومنهم المحبو واضح يتحمل كل منهم على قدر نصيبه وحبوته جزء منه يتعلق حق رهانة للديان باستيفائه منه واما ما ايد به فهو كما
اعترف المؤيد به مجرد استبعاد لا يعارض دليل الاول واما الموضع الثاني فحيث حكمنا بان المحبو لا يختص باعيان الحبوة ولا يتملكها
بغير ان يتحمل من الدين ما يصيبها بالنسبة الى حبوته اذا دفع واراد الاختصاص باعيان الحبوة كان له ذلك وان قلنا بعدم انتقال
اعيان التركة الى الوارث مع وجود الدين لثبوتها ولو تبرعا ذي النصيب عن الورثة بنصيبه اذا ادى ما يقابله من الدين والمحبو احد الوارثين
وفي الروضة كظاهر الجواهر بل صريحه بجريان فيه وجهين قال في وجه هما في اشتراط خلو الميت عن دين او عن دين مستغرق للتركة وذكر
الوجهين في المستغرق انهما من انتفاء الارث على تقدير الاستغراق ومن اطلاق النص والقول بانتقال التركة الى الوارث وان لزم
المحبو ما قابلها من الدين ان اراد فكها ولا ريب في ضعف الوجه الاول وسنده لعوده ان اريد البطلان على كل حال كما هو ظاهره دون
البطلان ما لم يدفع الدين كما هو ظاهر عبارة غيره الى دعوى ان وجود الاستغراق حال الموت مانع من تعلق حق المحبو لانه
ارث ولا ارث ح وكذا لو لم يستغرق التركة لتعلق حق استيفاء مقداره بكل جزء من اجزاء التركة التي منها الحبوة بناء على انها
ارث والمحبو وارث وهذا الحق يتنافى تملك المحبو لاعيان الحبوة واختصاصه بها واذا لم يتحقق تملكه ح وهو زمان الملكية
فلا يوجب دفع الدين بعده تملكا وفيه انه حين الموت مانع لكن مراعى بالدين وعدمه لا مطلقا ومنجزا وبالجملة هو احد الورثة
يعامل في حبوته كما يعاملون في انصبائهم والمفروض البناء على انتقال اعيان التركة الى الورثة مع الدين المستغرق وغير المستغرق
وللديان حق استيفاء من كل جزء من التركة كحق الرهانة فهب ان اعيان الحبوة كالمرهونة على الدين وهذا لا يقتضي بعدم
الملكية اصلا وعلى كل حال هذا الذي ذكر من صحة الاختصاص مع دفع الدين انما هو على القول بكون الحبوة مجانية او مع
الاحتساب على المحبو بنصيبه الارث وكان سهمه مساويا للحبوة او زائدا لو كان انقص فعلى المختار من كون الاحتساب بنصيب
المحبو يكون جميع الورثة في الفدا الزائد سواء وان لم يفكها المحبو فبذل باقي الورثة الدين فقال شيخنا الشهيد في ارتفاع
حق اختصاص المحبو باعيان الحبوة وثبوته للباذل وعدم ارتفاعه وجهان من عدم الحكم بحبوته ابتداء مطلقا او بشرط
عدم فكه لها وهما حاصلان وما بذله الورثة من الدين بمنزلة اخذ الديان لها لان تلك معاوضة جديدة على التركة ومن زوال
المانع ح لتحقق التركة وصدق كون المورث قد ترك الاعيان المذكورة مع عدم مانع من الاختصاص وظاهر الدروس الثاني
حيث قال لو خلف دينا مستغرقا فلا حبوة اذ لا ارث نعم لو قضى الورثة الدين من غير التركة فالاقرب الحبوة انتهى وهو اختيار
عدم ارتفاع حق المحبو والاجود التفصيل بانه ان كان عدم دفع المحبو الدين بنحو الامتناع منه بحيث ساغ للديان اخذ
عين الحبوة في دينه ولو باذن الحاكم فدفع الوارث كان الوجه سقوط حق اختصاص المحبو لان دفع الوارث بمنزلة اخذ الديان والا
كان دفع الوارث كالتبرع بوفاء الدين وبدفع المحبو يرتفع المانع من اختصاصه فيثبت حقه واما الوصية فنخبة الكلام فيها
ان الوصية ببعض اعيان التركة الخارج من الحبوة لا يمنع من حيثية الايصاء عن الاحباء وحق المحبو الا ان يكون لمانع اخر كا
كاستغراقها مثلا ما عدا اعيان الحبوة مع القول باعتبار تخلف مال غير اعيان الحبوة في ثبوت حق اختصاص المحبو وبعين
من اعيان الحبوة صحيحة لعموم ادلة الوصايا واختصاص المحبو وارث ولا يمنع الارث من الوصية بالعين لثبوت سلطنة الموصي
على تشخيص عين من التركة للثلث او دينه ولكن يحتسب ح من الثلث كغيرها من اعيان التركة ومع زيادتها على الثلث يتوقف في
الزائد على اجازة المحبو واحتمل شيخنا في الرسالة اعتبار اجازة الجميع لاطلاق ان ما زاد من الوصية عن الثلث يتوقف على اجازة الورثة
ثم استظهر تقييد هذا الاطلاق بالمستحق وهو المتجه وان لم يزد من الثلث اعطاه المحبو ويرجع بالفدا الزائد على ما يصيبه بالنسبة
الى باقي الورثة فياخذ الزائد من ثلث ما عندهم لان ثلث الميت موزع على جميع التركة واستوفاه الميت بالوصية من عين الحبوة
التي مخصوصة به كان الموصي به اذا كان عينا من التركة غير الحبوة اعطاها الورثة ورجعوا على المحبو بقدر ما يصيب منها حبوته
لا يقال فيما اذا كان الموصي به عين الحبوة انه اذا نفذت الوصية لا يرجع المحبو بشيء على الورثة لانتفاء الحبوة بالايصاء النافذ
بعينها لانه يختص بخصوص العين لانا نقول نفوذ الايصاء بها انما هو في مجرد تعيين العين واثر الايصاء من حيثية خصوص
الحبوة ليس بازيد من لزوم اعطاء العين لكن محتسبا من الثلث والا كان جنفا كما اذا اوصى بعين من التركة فينفذ في اعطائها لكن

محبوا من الثلث والا كان جنفا واذا احتسب المدفوع ثلثا ترتب رجوع صاحبه بالازيد مما يقابل عينه على من بيده باقى الثلث
عوضا عما اعطاه واذا اوصى بكلى كمائة درهم من مالى مع عدم وجود الدراهم فالوجهان فى الدين الغير المستغرق بل قوى ان قوى
فى الرياض مزاحمة الحبوة وفاقا للروضة وفى الجواهر عدم المزاحمة وسندهما نظير ما تقدم هناك والاقوى الاول والنظر هنا
ايضا فى موضعين احدهما ان المحبو هل يختص باعيان الحبوة من غير ان يتحمل شيئا من المائة فلو تلف ماعدى الحبوة لاخذ الموصى
له الا بدل عليه من المائة بحسب النسبة الى حبوته الاقوى الثانى لان الوصية من الثلث ويخرج الثلث من الاصل وهو مع البناء
على انتقال اعيان التركة الى الورثة يقتضى فى نحو وصيته مائة درهم ولا درهم فى التركة يتحمل كل وارث من المائة جزء بحسب
النسبة الى نصيبه ومنهم المحبو بالنسبة الى حبوته ولا مخرج له الا دعوى انصراف ارادة الموصى للمائة مما عدى الحبوة التى هى
سند الوجه الاول الذى اختاره فى الجواهر وهى ممنوعة كما تسمعه فى الجواب عما ننقله عن الجواهر الموضع الثانى ان للمحبو استحقاق
اعيان الحبوة مع تحمله من المائة ما يصيبه بالنسبة الى حبوته ام لا بل الوصية بها مانعة من اختصاص المحبو الاقوى المشهور هو
الاول لانه مقتضى عموم دليل الحبوة ولا مانع سوى دعوى نظير ما تقدم فى الدين الغير المستغرق من ان تعلق حق الموصى له
ثابت بمجرد الموت بالتركة التى منها اعيان الحبوة وهو مانع من ثبوت حق اختصاص المحبو حين الموت الذى هو زمان ثبوت
الاختصاص فاذا لم يثبت ح الدفع لا يثبته وفيها نظير ما سمعت من التخلص منه فى الدين الغير المستغرق من انه لمنع ح لو سلم
فهو مراعى بدفع المحبو قدر ما يصيبه وعدمه لا منجزا مطلقا وقد افرط فى الجواهر فلم يزاحم الحبوة بالوصية بالثلث ايضا قال
اذا اوصى بثلث ماله فهل يخرج من اعيان الحبوة او يلحظ ثلثه من غيرها يحتمل الاول لاطلاق جواز الوصية بالثلث اذ الفرض
شمول لفظ الوصية لذلك فهو كما لو صرح بارادة الثلث منها والحباء انما يزاحم الوارث لا الوصية والثانى حملا للوصية على
الثلث من غيرها باعتبار ظهور وصيته فى ارادة ثلثه من المال الذى له فيه ثلثه واما اعيان الحبوة فهى جميعها له كما هو مقتضى
خبر سماعة فيكون له من ماله هذه الاعيان والثلث من غيرها وان حبى بها ولده الاكبر فلا ينصرف الوصية بالثلث الى ما يشمل
الثلث منها وبذلك يفرق بين التصريح والاطلاق انتهى وقضيته كما هو صريح كلامه عدم مزاحمة الوصية بتمام الثلث ايضا
للحبوة فضلا عن الوصية ببعضه كمائة درهم وغيرها قلت لا ينبغى التامل فى ان الثلث الذى جعله الله للميت هو ثلث جميع ما
يتركه من حبوة وغيرها للعموم ما صرح بان للانسان اذا مات ثلث ماله يضعه حيث يشاء فان اريد من عدم مزاحمة الوصية للحبوة
ان لا ثلث فيها للميت اصلا فمنافاته مع العموم واضحة ولذا لم يلتزم واحد بانه اذا اوصى بعين من اعيان الحبوة لغير المحبو لا
ينفذ على المحبو واذا شمله العموم فما المانع من خروج المائة درهم الموصى بها من الحبوة بحسب النسبة كما تخرج من غيرها من اعيان التركة
الا ان يقال ان للموصى ذلك ان اراد وصرح به وكذا لو اوصى بعين لا يقوم بقيمتها ثلث ماعدى الحبوة كان هو قرينة ارادة
الخروج منها كغيرها واما اذا اطلق ووفى ثلث غير الحبوة بقيمتها كان ظاهره ارادة خروجها من غير الحبوة كما ينبغى ان يحمل عليه
ما سمعته من خروج الوصية بالثلث من غير الحبوة اى ان ظاهره ارادة ماعدى الحبوة وان كان لو صرح بالتعميم لها كان له ذلك
وح يطالب فى المقامين بمنشاء الظهور والاظهر منعه لمساواة المالين من الحبوة وغيرها والوارثين من المحبو وغيره بالنسبة
الى ذلك وما حكاه من افادة خبر سماعة ان للميت مالين قاصر عن كونه دليلا على هذا الاستظهار خصوصا لو قال اعطوه مائة
درهم من مالى او اعطوه ثلث مالى فان الظاهر كل ما كان مالا له مع انه يرد عليه ما اورده هو على نفسه من اقتضاء ما ادعاه فيما
لو اوصى بثلث ماله انه لو اوصى بعين من اعيان الحبوة لغير المحبو ينفذ وصيته بها من غير الثلث لان الفرض كون الحبوة له مع
الثلث وما ايد به هنا وفى الدين الغير المستغرق من انه لو اثر مطلق الدين والوصية منع الحبوة مع عدم خلو الميت من
مسماهما غالبا ولو من الكفن دائما فلا تسلم حبوة مع انه مجرد استبعاد لا يصلح دليلا فى الاحكام الشرعية ان كان المراد لا تسلم بوجه
لا يتحمل المحبو بازاء الحبوة منها شيئا فلا استبعاد وان كان المراد لا يتصرف فى عين حبوة الا باداء الثلث فغير لازم كلية فيما عدى
الدين وبالجملة الاقوى فى مطلق الوصية احتسابها من مجموع التركة من اعيان الحبوة وغيرها وان مطلق الوصية لا ينافى استحقاق
المحبو وان كان مرة يبتنى على استحقاق نفس الاعيان المخصوصة مع التزامه بالنسبة كما اذا اوصى بمائة درهم مثلا او بعين
من اعيان التركة فيختص فيها باعيان الحبوة ويلتزم باعطاء شئ من المائة درهم او من قيمة العين الموصى بها ومرة يتعقل

استحقاقه

استحقاقه الى القيمة كما اذا اوصى بعين من اعيان الحبوة فيرجع بالزائد على ما يصيبه من قيمتها بالنسبة الى حبوته على باقى الورثة
فهو كاحد الورثة يتعامل فى اعيان الحبوة مع الوصية كما يتعامل فى اعيان المحبو معه مع الوصية كما يتعامل غيره منهم فكما لا يمنع
الوصية من حق الورثة فى ثلثى التركة كذلك من حق المحبو فى الاعيان المخصوصة وقد اتضح وجهه مما سمعت فى الدين المستغرق
وغير المستغرق وهنا فرع هو انه اذا اوصى بعين من اعيان الحبوة فى حق واجب كما اذا اوصى بكفنه فى ثوبه الذى كان يصلى
فيه مثلا فيحتسب من اصل التركة على جميع الورثة لان الموصى به ح كالدين فى خروجه من جميع التركة كما لو اوصى فيه بعين غيرها
او لم يكن اوصى بعين خاص لكن كان يستخرج ثم يحتسب من اصل التركة قبل الارث كالدين لكن شيخنا الشهيد ره فى الرسالة
استجود التفصيل بين ما اذا كان العين الموصى بها من غير اعيان الحبوة فيحتسب من اصل التركة وان كان من اعيان الحبوة
فيحتسب من الثلث قال لان ما ينفذ من الاصل من اعيان التركة يفوت على جميع الورثة بخلاف عين الحبوة فانها مختصة باحد
الوراث فاذا نفذت الوصية فيها واحتسبت من اصل التركة الذى هو مقتضى قاعدة كونها مصروفة فى الحق الواجب فاتت
عليه خاصة اذ الذى يقدر على الرجوع به الى الورثة فيما فى ايديهم بدل ما اعطاه هو الذى يعطيه ثلثا لانه موزع على ما فى
ايديهم وبيد المحبو دون المدفوع كفنا مثلا فانه خارج من تقسيم الثلث والثلثين لانهما بعد خروج الحقوق الواجبة فاذا
صادف خروجها من الحبوة بالايصاء النافذ فلا رجوع وهذا حيث انه اجحاف بالمحبو فلذا يحتسب من الثلث على خلاف القاعدة
ليكون منه عاما من الجميع ويرد مع ان الضرر الوارد على وفق القواعد الشرعية غير ممنوع انه انما يرتفع الضرر عن المحبو باحتسابه
عنه من الثلث ورد على الميت ضرورة انه اذا احتسب من الاصل كان ثلث جميع ما عداه باقيا للميت واذا احتسب من الثلث
انتقض بقدره ثلث الميت وليس الاول باولى من الثانى واما حق الرهانة فمجمل الكلام فيه انه اذا كان الميت قد رهن
اعيان الحبوة او بعضها على دين فى ذمته فحق المرتهن مقدم على المحبو فلا سلطنة له عليها الا بعد افتكاك الرهن
ولا يجب على الورثة الفك للاصل فان المورث قد حصر حق استيفاء الدين فى العين المرهونة ما دامت موجودة
فما الذى يوجب على الوارث غير المحبو مع بقائها جعل الوفاء من غيرها نعم لو اداه متبرع مثلا او
ابراء المدين اختص بها المحبو وكذا اذا فكها المحبو ملكها هو خاصة من بين الورثة وليس له
الرجوع بشئ مما دفعه الى الورثة لانه بحكم المتبرع بالاداء من مال اخر ولو فكها الورثة
من مالهم ففى اختصاص المحبو بعد افتكاكها وعدمه الوجهان المتقدمان فى دفع
الورثة الدين المستغرق للتركة مع اعيان الحبوة من مالهم غير التركة والاقوى
التفصيل الذى قدمناه هناك هذا اخر ما وفقنا لاثباته فى مسئلة
الحبوة وقد تعودنا بنقل الدرس فى شهر الله الاعظم رمضان
المبارك فى لياليها الى تنقيح مسئلة مخصوصة غير ما فى البين
قبل رمضان من مهمات المسائل الفقهية والتزمنا با
باثباتها مستقصاة فى رسالة مستقلة فنحمد الله سبحانه
على التوفيق لانهائها هذه الدفعة فى هذه
المسئلة الشريفة وكانت هى خاتمة الرسائل
واتفق تمامها ليلة الثامنة والعشرين
من الشهر المبارك سنة ١٢٩٠
على يد مؤلفها اقل
العباد على آل
بحر
العلوم الطباطبائى عفى عنهما

بسم الله تعالى شأنه العزيز

قد انطبع هذا الكتاب المستطاب الذي لم يكتب مثله في عصر دولة سلطان الأعظم الأكرم والخاقان الأمجد الأفخم مولى ملوك العرب والعجم كهف الثقلين وخليفة الله في بلاده وظله الظليل في مفارق عباده قامع الجبابرة وقاصر الغياصرة كاسر الأكاسرة القروم القمقام نقاوة طيار الآفاق قهرمان الماء والطين ناصر الدين المبين السلطان بن السلطان بن السلطان والخاقان بن الخاقان بن الخاقان السلطان ناصر الدين شاه قاجار وهو وقفه على طلاب السالكين في النجف الأشرف

والكوفة المعلاة